جدید اضافات کے ساتھ ایک ہی جلد میں کمپیوٹر ایڈیشن
توضیح الکلام
فی
وجوب القرأۃ خلف الامام
تالیف
ارشاد الحق اثری
ادارۃ العلوم الاثریہ فیصل آباد

جدید اضافات کے ساتھ ایک ہی جلد میں کمپیوٹرائیڈیشن
توضیح الکلام
فی
وجوب القراءۃ خلف الامام
تالیف
ارشاد الحق اثری
ادارۃ العلوم الاثریۃ فیصل آباد

نام کتاب : توضیح الکلام فی وجوب القراءۃ خلف الامام

مؤلف : ارشاد الحق اثری

طبع : ثانی

تعداد : 1000

تاریخ : جمادی الثانی 1426ھ جون 2005ء

مطبع : دارالسلام پرنٹنگ پریس لاہور

فون : 7232400 - 042-7240024

فہرس

(جلد اول)

فہرس

(جلد دوم)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حصہ اول

حرف چند (طبع ثانی)

الحمدللّٰہ الذی ھدانا لھٰذا و ما کنا لنھتدی لولا ان ھدانا اللہ ،والصلاۃ والسلام علی نبینا محمد و آلہ وصحبہ ومن تبعھم الی یوم الدین. اما بعد:

اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا بے حد وحساب شکر ہے جس نے محض اپنی مہربانی اور کرم فرمائی سے دین حنیف کی خدمت، اس کی حفاظت وصیانت اور اس کی ترویج واشاعت کی توفیق عطا فرمائی۔ ''توضیح الکلام فی وجوب القراءۃ خلف الامام'' بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے، اس کی طبع اول ایک عرصہ سے کمیاب تھی۔ اس کا حصہ اول وقتی ضرورت کے لیے دوبارہ شائع کیا گیا مگر وہ بھی قریباً ختم ہو چکا ہے۔ شائقین کا اصرار اور اشتیاق کافی عرصہ سے تھا کہ اسے دوبارہ شائع کیا جائے مگر راقم اثیم کی متنوع علمی مصروفیتوں کی بنا پر اس میں تاخیر در تاخیر ہوتی چلی گئی۔ اب اللہ تعالیٰ کی توفیق سے اس کا دوسرا ایڈیشن (کمپیوٹرائزڈ) بہت سے اضافوں کے ساتھ پیش خدمت ہے۔ **والحمد للّٰہ علی ذلک۔**

تدقیق الکلام

توضیح الکلام کی اشاعت کے بعد ''تدقیق الکلام'' کے نام سے ایک کتاب شائع ہوئی جس کے مصنف ہیں جامع المعقول والمنقول، المحقق، الفقیہ، المحدث حضرت مولانا عبدالقدیر شیخ الحدیث مدرسہ تعلیم القرآن راولپنڈی۔ حضرت موصوف، حضرت مولانا سرفراز صاحب کے استاذ گرامی ہیں۔ انھوں نے ''احسن الکلام'' کا انتساب بھی انہی کی طرف کیا ہے۔ اور ''تدقیق الکلام'' کا انہوں نے مقدمہ بھی لکھا۔ جس کے بارے میں باور یہ کرایا گیا کہ یہ توضیح الکلام کا جواب ہے۔ یہ خیال کہاں تک درست ہے، اس کا حال تو دونوں کے تقابل پر ہر صاحب ذوق معلوم کرسکتا ہے۔ ہم اس کے بارے میں اولاً یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ ''توضیح الکلام'' کا اثر مولانا عبدالقدیر صاحب کے اعصاب پر کس قدر ہے؟ اس کا اندازہ ان کی حسب ذیل عبارت سے لگایئے۔ لکھتے ہیں:

> ''یہی چال صاحب توضیح الکلام نے بھی ص ۱۴۱ تا ۱۴۶ تک چلی ہے۔ اور اپنا خصوصی ہتھیار انشائی (انشاء اللہ تفصیل پھر آئے گی) بھی استعمال کیا ہے۔ ماشاء اللہ! یہ ہتھیار انشائی ان کے لیے ایسا کارگر ثابت ہوتا ہے کہ بڑے بڑے معرکۃ الآراء مسائل ان کے اس ہتھیار سے بیک جنبش قلم سر ہو جاتے ہیں حتی کہ موجودہ مادی دور کے بڑے بڑے مہلک ہتھیار بھی اپنے کیمیاوی اجزاء کے باوجود ان کے ہتھیار انشائی کے سامنے ماند پڑ جائیں۔ سبحان اللہ! کیا ہی مؤثر اور مفید ہتھیار کے موجد ہیں صاحبِ توضیح الکلام، اور پھر مزے کی بات یہ ہے کہ یہ ہتھیار بھی ان کو اپنے مثبت دلائل کے اثبات

میں استعمال کرنا پڑا۔ نافی دلائل کا رد کرنے سے پوری کتاب میں صرفِ نظر کیا۔ حالانکہ مصنفین ایسے اختلافی مسائل میں ہر دو پہلوؤں (مثبت و نافی) سے بحث کرتے ہیں لیکن صاحب توضیح الکلام کی محدود علمیت یہاں سے خوب واضح ہو جاتی ہے کہ انھوں نے فریق مخالف (یعنی احناف) کے دلائل قویہ کی طرف نظر اٹھا کر دیکھنے کی ہمت بھی نہیں کی، آخر ان کو اتنا تو معلوم ہے کہ احناف کے ساتھ مقابلہ کرنا بھی معنی رکھتا ہے۔۔۔الخ۔'' (تدقیق:ص ۱۳۷۔۱۳۸ ج ۱)

مولانا عبدالقدیر مرحوم کے یہ تاثرات ایک سے زیادہ صفحات پر مشتمل ہیں۔ انھیں پڑھیں اور بتلائیں کہ ہم ان کو بدحواسی پر محمول کریں یا پیرانہ سالی کا نتیجہ سمجھیں یا ان کی بے خبری اور ناواقفی کا شاہکار قرار دیں، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ ''توضیح الکلام'' حصہ اول کے آخر میں راقم نے بالصراحت لکھا ہے کہ:

''آئندہ ابھی ہم نے بہت کچھ عرض کرنا ہے۔ اس لیے حصہ اول کو اسی بات پر ختم کرتے ہیں، دوسرے حصے میں مانعین کے دلائل کا تجزیہ پیش کریں گے۔'' (توضیح:ص ۵۶۲ ج ۱)

اب دیکھیے مولانا موصوف کی ''تدقیق الکلام'' جلد اول جون ۱۹۸۹ء میں طبع ہوئی جب کہ توضیح الکلام کا حصہ ثانی اس سے تقریباً ۱۶ ماہ قبل ۱۷ فروری ۱۹۸۸ء میں شائع ہو چکا تھا۔ مگر اس کے برعکس بڑی بے جگری سے کہا جاتا ہے کہ ''انھوں نے فریق مخالف کے دلائل قویہ کی طرف نظر اٹھا کر بھی دیکھنے کی ہمت بھی نہ کی'' بتلایئے! ایک صفحہ سے زائد اس عبارت کو ہم کیا سمجھیں؟

محدثین کے بارے میں ان کا انداز

راقم اثیم کے بارے میں ان کی تلخی و ترشی تو سمجھ آتی ہے اور اس میں ہم انھیں مجبور سمجھتے ہیں مگر افسوس کہ یہی اسلوب ان کا اکابر محدثین کرام کے بارے میں بھی ہے۔ چنانچہ حضرت الشیخ حضرت محدث گوندلوی رحمہ اللہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

''اس بات کو مصنف خیر الکلام شیر مادر سمجھ کر پی گئے ہیں۔ اور اس بڑھاپے میں شیر خوار ہونے پر تعجب ہے۔'' (تدقیق:ص ۱۷۰)

امام بیہقی رحمہ اللہ پر یہ الزام کہ ''مأموم کا لفظ صرف مطلب سازی کے لیے لگایا ہے۔'' (ص ۶۱)

''امام بیہقی رحمہ اللہ نے اس میں جو اپنی طرف سے پیوند لگائے، یہ ان کا مذہبی تعصب اور خلاف واقعہ کارروائی ہے۔'' (ص ۶۳)

مزید لکھتے ہیں:

دارقطنی رحمہ اللہ کے تعصب کا تذکرہ تو ان شاء اللہ حضرت محقق جمال الدین زیلعی رحمہ اللہ کے کلام میں آئے گا۔ رہا حضرت حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی اس پر خاموشی تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں، ان کی ایسے مقام پر خاموشی طبیعت بن چکی ہے۔ (ص ۲۰۲)

"یہ بات پہلے بھی آ چکی ہے کہ حضرت امام دارقطنیؒ کا رویہ تو اور بھی نرالا ہے۔" (ص ۲۰۳)

"امام بخاریؒ کی عادت ہے کہ اختلافی مسائل میں اپنے رجحان کو پکا کرنے کے لیے ایسے مبالغہ کے الفاظ بول دیتے ہیں۔" (ص ۲۳۴)

ادب واحترام کا سبق دینے والے اور شیخ الحدیث ایسے منصب پر فائز بزرگ اگر تو تکار اور الزام تراشیوں پر اتر آئیں تو ہم شکوہ کس سے کریں؟ اور بجز اس کے اور کیا سمجھیں کہ ﴿**وما تخفی صدورھم اکبر**﴾۔

ایک زبردست خیانت

جناب مولانا عبدالقدیر صاحب کے الفاظ ہیں:

"علامہ شامی رحمہ اللہ کی عبارت یہ ہے (ص ۴۵۶ ج ۱) **و فی النھر عن الصغری ادرک الامام فی القیام یثنی ما لم یبدء فی القراء ۃ و قیل فی المخافتۃ یثنی وھو ضعیف**۔" (تدقیق الکلام: ص ۲۱۶،۲۱۵)

اولاً: عرض ہے کہ یہ عبارت علامہ شامیؒ کی قطعاً نہیں بلکہ علامہ الحصکفی کی الدر المختار کی ہے۔ حضرت موصوف کا اسے علامہ شامیؒ کی طرف منسوب کرنا بہرحال غلط ہے۔

ثانیاً: عبارت کے آخر میں "**وھو ضعیف**" کا اضافہ بھی حضرت موصوف کا خانہ ساز ہے۔ الدر المختار مع رد المحتار کے دو نسخے اس عاجز کے سامنے ہیں۔ ایک الطبعۃ الثالثۃ الامیریہ بولاق مصر کا جو ۱۳۲۳ھ میں طبع ہوا۔ اس کے (ص ۳۴۳ ج ۱) میں، اسی طرح مطبعۃ البابی الحلبی مصر کا جو ۱۳۸۸ھ، ۱۹۶۶ء میں شائع ہوا۔ اس کے (ص ۴۸۸ ج ۱) میں یہ عبارت موجود ہے مگر دونوں میں "**وھو ضعیف**" کے الفاظ نہیں بلکہ الدر المختار مع الطحطاوی: ص ۲۱۸ ج ۱) میں بھی یہ الفاظ نہیں ہیں۔

ثالثاً: تنویر الابصار کے مصنف شیخ محمد بن عبداللہ الغزیؒ نے فرمایا تھا کہ مسبوق ثناء نہ پڑھے، جب امام جہراً قراءت کرے۔ "**اذا کان مسبوقاً و امامه یجھر بالقراء ۃ فلا یأتی به**" یعنی سری میں ثناء پڑھنے سے انھوں نے منع نہیں کیا۔ اسی کی شرح میں اس کے متصل بعد علامہ الحصکفیؒ نے بحوالہ النہر، الصغریٰ کی وہ عبارت نقل کی جسے مولانا موصوف نے ذکر کیا ہے اور اس کا انتساب علامہ شامیؒ کی طرف کیا گیا ہے۔ جس میں "**وھو ضعیف**" کا اضافہ بھی کر دیا۔

رابعاً: البتہ علامہ الحصکفی نے جو "**و قیل فی المخافتۃ یثنی**" فرمایا تھا۔ اس کے بارے میں علامہ شامیؒ نے کہا ہے: "**وھو ضعیف لتعبیر الصغری عنه بقیل**" کہ الصغریٰ میں یہ قول "قیل" سے نقل کیا گیا ہے۔ لہٰذا یہ ضعیف ہے کیونکہ جب اس صورت میں قراءت ممنوع ہے تو ثناء بالاولیٰ ممنوع ہے۔ گویا صاحب تنویر الابصار نے جہراً قراءت کے وقت ثناء پڑھنے کی ممانعت فرمائی مگر شارح علامہ الحصکفیؒ نے الصغریٰ کے حوالہ سے اس بارے میں یہ فرمایا کہ امام کی قراءت سے پہلے تو ثناء پڑھ سکتا ہے اور امام کے آہستہ پڑھنے کی صورت میں مسبوق کا ثناء پڑھنا "قیل" ضعیف قول ہے۔ یعنی "قیل" کی وضاحت جو علامہ شامیؒ نے کی اسے الدر المختار کے ساتھ ٹانک دیا گیا۔

خامساً: علامہ الحصکفیؒ نے یہ قول تو اگرچہ "قیل" سے ذکر کیا۔ مگر خود شامیؒ نے اس کی تردید سات سطروں میں مختلف حوالوں

سے کی، فرماتے ہیں: ''جو کچھ المصنف (محمد بن عبداللہ الغزی) نے ذکر کیا ہے کہ امام جب جہراً پڑھے تو ثناء نہ پڑھے) یہی بات بالجزم ''الدرر'' میں کہی گئی ہے۔ اور ''المنح'' میں کہا گیا کہ الذخیرہ اور المضمرات میں کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اور منیۃ المصلی، الخزائن، شرح الملتقی میں اسی کے مطابق فیصلہ ہے۔ اسی کو قاضی خاں نے پسند کیا ہے۔ چنانچہ انھوں نے کہا ہے کہ مسبوق اگر امام کو اس حالت میں ملے کہ اس نے قراءت شروع کر دی ہو تو ابن الفضل فرماتے ہیں پھر وہ ثناء نہ پڑھے۔ ان کے علاوہ دیگر مشائخ فرماتے ہیں ثناء پڑھے۔ مگر اس میں تفصیل مناسب ہے۔ اگر امام جہراً پڑھے تو ثناء نہ پڑھے اور اگر سراً پڑھے تو ثناء پڑھے۔ یہی قول شیخ الاسلام خواہر زادہ کا ہے اور الذخیرہ میں اس کی جو تعلیل بیان کی گئی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ''استماع'' سری میں فرض نہیں بلکہ قراءت قرآن کی تعظیم کی بنا پر مسنون ہے۔ لہٰذا سری میں ''استماع سنت ہے۔ بالذات مقصود نہیں اور مقتدی کا سری میں قراءت نہ کرنا ''انصات'' کی بنا پر نہیں بلکہ قراءت امام کی بنا پر ہے کہ امام کی قراءت مقتدی کی قراءت ہے۔ جب کہ ثناء مقصود بالذات سنت ہے اور امام کی ثناء مقتدی کی ثناء نہیں۔ لہٰذا اگر ثناء چھوڑے گا تو لازم آئے گا کہ اس نے مقصود بالذات سنت چھوڑ دی۔ اس میں انصات کے لیے جو تبعاً سنت تھا برعکس حالت جہر کے **فکان المعتمد ما مشی علیہ المصنف**'' گویا معتمد قول وہی ہے جو مصنف (صاحبِ تنویر) نے اختیار کیا ہے۔ (رد المحتار: ص ۴۸۸، ۴۸۹ ج ۱)

جس سے یہ بات نصف النہار کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ مسبوق کے لیے سری میں فاتحہ پڑھنے کا قول صاحب تنویر الابصار کے علاوہ معتمد علماء احناف کا ہے بلکہ کہا گیا ہے کہ ''علیہ الفتویٰ'' اسی پر فتویٰ ہے۔ حتیٰ کہ علامہ شامیؒ نے بھی **فکان المعتمد ما مشی علیہ المصنف** کہہ کر اسی قول پر اعتماد کا اظہار کیا ہے۔ مگر افسوس کے حضرت شیخ الحدیث صاحب ان کے حوالے سے اسے ضعیف قرار دینے پر ادھار کھائے بیٹھے ہیں۔

مقتدی ثناء پڑھے یا نہ پڑھے اس حوالے سے یہاں بحث مقصود نہیں۔ توضیح الکلام میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ ہمیں یہاں اتنا عرض کرنا تھا کہ حضرت شیخ الحدیث صاحب نے ایک تو عبارت میں ''**وھو ضعیف**'' کا اضافہ کمال مہارت سے کیا دوسرا علامہ شامیؒ کا موقف بھی بیان کرنے میں دیانت داری کا مظاہرہ نہیں کیا۔

دوسری خیانت

اسی طرح حضرت شیخ الحدیث صاحب لکھتے ہیں:

''**نافع بن محمود مجھول من الطبقة الثالثة**'' (تدقیق الکلام: ص ۲۴۱)

معلوم شد کہ نافع کو بعض نے مجہول کہا ہے۔ مگر اس کے ساتھ ''**من الطبقة الثالثه**'' کے الفاظ اس بات کی دلیل ہیں کہ حضرت موصوف نے طبقہ ثالثہ کی تصریح اور یہ حکم ''تقریب التہذیب'' سے لیا ہے حالانکہ حافظ ابن حجرؒ نے نافعؒ کو مجہول نہیں بلکہ مستور کہا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں: ''**مستور من الثالثة**'' (تقریب: ص ۵۱۹)

ہمیں بتلایا جائے کہ کیا مجہول کہنے والوں نے اس حکم کے ساتھ ساتھ طبقہ ثالثہ کی بھی صراحت کی ہے؟ یا یہ بھی

حضرت ہی کا خانہ ساز فیصلہ ہے؟ بصورت دیگر یہ تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ تقریب کی عبارت میں انھوں نے خیانت کا ارتکاب کیا ہے۔

تیسری جسارت

حضرت موصوف لکھتے ہیں:

''سلیمان تیمیؒ اور قتادہؒ کے کئی متابع بھی موجود ہیں تفصیل فیض الباری (ص ج ۲) میں دیکھیں، متابعت سے تدلیس کا شبہ رفع ہو گیا۔'' (تدقیق: ص ۱۲۵)

حضرت شیخ الحدیث صاحب نے عجلت میں فیض الباری کا صفحہ نہیں دیا۔ یہ بحث فیض الباری کے (ص ۲۷۱، ۲۸۰ ج ۲) میں دیکھی جا سکتی ہے۔ حضرت موصوف کے تلامذہ و متوسلین بالخصوص حضرت مولانا صفدر صاحب سے عرض ہے کہ وہ وضاحت فرمائیں کہ فیض الباری میں علامہ کشمیری مرحوم نے سلیمانؒ اور قتادہؒ کے کتنے متابع ذکر کیے ہیں؟ بینوا توجروا.

قتادہ کی تدلیس

پھر یہ بات بھی یہاں ملحوظ خاطر رہے کہ حضرت شیخ الحدیث مرحوم یہاں قتادہ کی تدلیس کو تسلیم کرتے ہوئے اس کا دفاع کرتے ہیں، بلکہ حضرت موصوف صحیح مسلم ہی کی ایک روایت کے بارے میں لکھتے ہیں:

''قتادہ مدلس ہیں۔ نووی نے اسی جگہ لکھا ہے۔ لہٰذا اس کی سماع والی پچھلی دو روایتیں ہی معتبر ہوں گی اور پہلی قابل اعتماد نہ ہو گی۔ کیونکہ ممکن ہے کہ درمیان میں متروک اور ضعیف راوی کی یہ کارروائی ہو۔۔۔ علامہ بیہقی پر تعجب ہے کہ وہ یہ جانتے ہوئے بھی کہ قتادہؒ مدلس ہے اور عن سے روایت کرتا ہے، اس کو استدلال میں لے کر اپنا مطلب نکال گئے۔'' (تدقیق: ص ۱۰۶)

یہی بات انھوں نے ص ۱۰۱، ۱۷۱ پر بھی کہی ہے۔ صحیح مسلم (ص ۱۷۲ ج ۱) میں **قتادہ عن زرارۃ بن اوفی** کی جس روایت کے بارے میں حضرت موصوف نے یہ جرح نقل کی اور قتادہؒ کی تدلیس پر اعتراض کیا اس کی پوزیشن توضیح الکلام میں بیان کر دی گئی ہے۔ ہم یہاں صرف یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ حضرت موصوف قتادہؒ کو مدلس اور اس کے عنعنہ کو ضعیف قرار دیتے ہیں بلکہ صحیح مسلم میں اس کی معنعن روایت میں ''متروک اور ضعیف راوی کی کارروائی'' کا خدشہ ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن ان کے تلمیذ رشید اور ان کی اسی کتاب کا مقدمہ لکھنے والے مولانا صفدر صاحب قتادہؒ کے عنعنہ کو صحت حدیث کے منافی نہیں سمجھتے۔ بلکہ فرماتے: ''قتادہؒ کا شمار ان مدلسین میں ہوتا ہے جن کی تدلیس کسی کتاب میں مضر نہیں ہے۔'' (احسن: ص ۲۰۱ ج ۱)۔ انھوں نے اس پر چار سے زائد صفحات سیاہ کیے ہیں۔ بتلایئے استاد محترم کی بات قابل اعتبار ہے یا تلمیذ رشید کی؟

آیت انصات کا حکم

اس ضمن میں بھی یہ دیکھیے کہ مولانا صفدر صاحب نے احسن الکلام اور اسی طرح تدقیق الکلام کے مقدمہ میں کہا ہے کہ

احناف نص قطعی اور صریح اور صحیح احادیث میں مقتدی کا وظیفہ ترک القراءت خلف الامام بتاتے ہیں جیسا کہ پیش نظر کتاب تدقیق الکلام میں اس کی محققانہ وعالمانہ بحث کی گئی ہے۔'' (مقدمہ:ص۱۰)

یہ ''نص قطعی'' کیا ہے؟ توضیح الکلام میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ مگر دور نہ جایئے خود تدقیق الکلام جس کا حوالہ انھوں نے دیا ہے، میں دیکھ لیجیے، لکھتے ہیں:

''آیت ﴿ واذا قرئ القرآن فاستمعوا له و انصتوا﴾ ثبوت کے اعتبار سے قطعی ہے ہاں مقتدی کے بارے میں ہونا ظنی ہے، کیونکہ یہ الفاظ خطبہ جمعہ وعیدین کو بھی شامل ہیں۔ قول راجح اگر چہ نماز کے بارے میں نازل ہونا ہے لیکن شبہ سے خالی نہیں۔ لہٰذا آیت قطعی الثبوت ظنی الدلالت بن گئی'' (تدقیق الکلام: ص۲۳۱)

چند صفحات بعد مکرر لکھتے ہیں:

حاصل مقام یہ کہ آیت کریمہ ﴿ واذا قرئ القرآن فاستمعوا له و انصتوا﴾ جو قطعی الثبوت اور ظنی الدلالت ہے، نماز مفروضہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ یہی اس کا اصل مورد ہے لیکن لفظی طور پر اختصاص نماز کے ساتھ نہیں رکھتی اس لیے اس کو ظنی الدلالت کہا گیا ہے۔'' (تدقیق: ص۲۳۴)

اب انصاف شرط ہے کہ مولانا صفدر صاحب نے احناف کے دلائل کو جو ''نص قطعی'' قرار دیا جب ان کے استاد محترم کے نزدیک ''ظنی الدلالت'' ہیں تو اب انہی کے حوالے سے اسے ''نص قطعی'' کہنا کہاں تک صداقت پر مبنی ہے۔؟

ہم حیران ہیں کہ ان کے استادِ محترم اسے ظنی الدلالت قرار دیں اور اصول فقہ حنفی مثلاً نور الانوار، کشف الاسرار، تلویح، فصول الحواشی، احسن الحواشی، عمدۃ الحواشی، مزیل الغواشی، النامی شرح الحسامی، معلم الاصول میں اس آیت کو منسوخ قرار دیا جائے مگر وہ پھر بھی ''نص قطعی'' ہی رہے۔ اور اس کی قطعیت پر کوئی حرف نہ آئے۔ ایک درجن کے قریب اصول فقہ کی ان کتب میں اعلان نسخ کے باوجود اس کے ''نص قطعی'' ہونے کا دعویٰ ضد اور تعصب کی واضح ترین دلیل ہے۔

امام شافعیؒ کا موقف

امام شافعیؒ کا موقف فاتحہ خلف الامام کے بارے میں کیا ہے؟ اس کی تفصیل توضیح الکلام حصہ اول میں موجود ہے کہ وہ سری و جہری سب نمازوں میں فاتحہ خلف الامام کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ شوافع، حنابلہ، مالکیہ بلکہ حنفیہ نے بھی ان کا یہی مسلک نقل کیا ہے اور مولانا صفدر صاحب کے شیخ محترم بھی فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے مقتدی کو امام کے سکتہ میں پڑھنے کا حکم دیا ہے۔ (تدقیق الکلام: ص۹۶) مگر مولانا صفدر صاحب کا گمان ہے کہ وہ صرف سری میں فاتحہ کے قائل ہیں، جہری میں نہیں۔ توضیح میں اس حوالے سے ان کی غلط فہمیوں کا ازالہ بحمد اللہ کر دیا گیا۔ جس کا تا حال کوئی معقول جواب ان سے نہ بن پایا۔ اسی ضمن میں راقم نے یہ بھی عرض کیا کہ امام شافعیؒ کی '' الأم '' کے نام سے جو کتاب سات جلدں میں مطبوع ہے اس میں امام شافعیؒ کے دیگر رسائل بھی ہیں بلکہ الأم میں ان کے دیگر رسائل کے مندرجات بھی شامل ہو گئے ہیں۔ یہ بات

مولانا صفدر صاحب کو بڑی ناگوار گزری اور فرمادیا کہ یہ لایعنی دعویٰ ایسا ہے جیسے روافض قرآن کریم کے بارے میں یا منکرین حدیث کتب حدیث کے بارے میں کرتے ہیں۔

۱۔کتاب الام (ص ۶۳ ج ۴) میں ہے: **باب في العمرى من كتاب اختلاف مالك والشافعي رضي الله عنهما۔**

۲۔(ص ۶۹ ج ۴) میں ہے: **و في اختلاف مالك والشافعي اللقطة .**

۳۔(ص ۷۰ ج ۴) میں ہے: **و ترجم في كتاب اختلاف علي و ابن مسعود رضي الله عنهما.**

۴۔(ص ۷۱ ج ۴) میں ہے: **وترجم في اختلاف مالك والشافعي باب المنبوذ وغير ذلك.**

کیا ہر مقام پر یہ ناروا دعویٰ کیا جائے گا کہ ''کتاب الام'' میں ان کے مختلف رسائل کا اختلاط ہو گیا ہے۔اس لیے کتاب الام قابل اعتبار نہیں۔حاشا وکلا (مقدمہ تدقیق:ص ۱۶)۔

ہم نے توضیح الکلام میں امام بیہقی ؒ کے حوالے سے امام شافعی ؒ کی تصانیف کی طرف اشارہ کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ ''کتاب الام'' کے نام سے جو مجموعہ سات جلدوں میں شائع ہوا ہے اس میں اما شافعی ؒ کے بعض دیگر رسائل بھی شامل ہیں بلکہ ''کتاب الام'' میں بھی ان رسائل کے کچھ مباحث شامل ہو گئے ہیں۔مولانا صفدر صاحب نے محولہ ابواب کا حوالہ دے کر راقم کی تائید ہی کی ہے حسب ترتیب دیکھیے۔

۱۔ **باب في العمرى من كتاب اختلاف مالك والشافعي** جس کا حوالہ مولانا صفدر صاحب نے کتاب الام (ص ۶۳ ج ۴) دیا ہے کتاب الام کا جو نسخہ ابناء مولوی محمد غلام رسول سورتی تجار الکتب جا ملی محلہ بمبئ نمرۃ کی جانب سے شائع ہوا اس کی جلد ۳ ص ۲۸۵ میں یہ باب ہے۔جب کہ کتاب اختلاف مالک والشافعی کے تحت جلد ۷ ص ۲۰۱ میں بھی یہی ''باب العمری'' کے تحت پورا باب موجود ہے۔

۲۔اسی طرح'' **وفي اختلاف مالك والشافعي اللقطة** '' کا یہی باب جلد ۷ ص ۲۰۹ میں **كتاب اختلاف مالك والشافعي** میں بھی موجود ہے۔

۳۔اسی طرح اس کے متصل بعد **وترجم في كتاب اختلاف علي و ابن مسعود رضي الله عنهما اللقطة** کا یہ عنوان ''باب اللقطۃ'' کے عنوان سے ان کی'' **كتاب اختلاف علي و عبدالله بن مسعود** '' ج ۷ ص ۱۶۵ میں بھی موجود ہے۔

۴۔بالکل اسی طرح **و ترجم في اختلاف مالك والشافعي باب المنبوذ** کا یہ عنوان **كتاب اختلاف مالك والشافعي** ج ۷ ص ۲۱۵ میں **باب القضاء في المنبوذ** کے تحت بھی انہی الفاظ میں موجود ہے۔

جس سے بحمد اللہ ہمارے اس موقف کی حرف بحرف تصدیق ہو جاتی ہے کہ امام شافعی ؒ کے بعض دیگر رسائل کے ابواب بھی ''کتاب الام'' میں شامل ہو گئے ہیں۔یہاں نہ ''کتاب الام'' کی تنقیص مقصد ہے نہ ہی اس پر عدم اعتماد کا کوئی تصور۔بلکہ اس بات کی وضاحت مراد ہے کہ ''کتاب الام'' کے نام سے ۷ جلدوں پر مشتمل کتاب میں امام شافعیؒ کے دیگر

رسائل بھی شامل ہیں اوران مستقل رسائل کا نام بنام ذکر امام بیہقیؒ نے مناقب الشافعی (ص۲۴۶ ج۱) میں کیا ہے۔
اورانہی رسائل میں ان کا ایک رسالہ ''اختلاف علی و عبداللہ'' بھی ہے۔ جوساتویں جلد کے ص۱۵۱ سے ۱۷۷ تک تقریباً ۲۷صفحات پر مشتمل ہے۔ اسی رسالہ کی عبارت کومولانا صفدر صاحب غلط فہمی بلکہ اپنی ضد میں ''کتاب الام'' کی عبارت سمجھ رہے اور پھر اسی بنیاد پر تمام شافعی، حنبلی، مالکی اور حنفی علماء کی تغلیط کرنے پر ادھار کھائے بیٹھے ہیں۔
ہم نے امام بیہقیؒ کے حوالے سے ثابت کیا ہے کہ ''کتاب علی و عبداللہ'' کی حیثیت ایک مستقل رسالہ کی ہے۔ مولانا صفدر صاحب پر لازم تھا کہ وہ ادھر ادھر کی طول بیانی کی بجائے ثابت کردیتے کہ یہ مستقل رسالہ نہیں ''کتاب الام'' ہے۔ محض ان کے کہنے سے تو یہ کتاب الام'' کا حصہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری میں متعدد مقامات پر ''کتاب الام'' کے حوالے سے امام شافعیؒ کا کلام نقل کرتے ہیں۔ اسی طرح ایک مقام پر کتاب اختلاف علی و ابن مسعود سے بھی امام شافعیؒ کا کلام نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہو ص۹۹ ج۱۲۔ کتاب الحدود باب قول اللہ تعالیٰ ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ یہ بھی اس بات پر برہان ہے کہ یہ مستقل امام شافعیؒ کا رسالہ ہے، کتاب الام نہیں۔
''کتاب الام'' میں امام شافعیؒ کے بعض رسائل کے کچھ ابواب درج ہو جانے پر مولانا صفدر صاحب اپنی بزرگی کے باوصف آپے سے باہر ہو گئے۔ اس حوالے سے معاملہ اس سے بھی آگے ہے۔ چنانچہ اسی ''الام'' کے باب سجود السہو ص۱۱۴ ج۱ میں ہے:

> و فی آخر سجود السهو من مختصر المزنی سمعت الشافعی يقول اذا كانت سجدتا السهو بعد السلام تشهد لهما و اذا كانتا قبل السلام اجزاه التشهد الاول و قد سبق عن القديم مثل هذا و حكى ابوحامد ما ذكره المزنی و أنه فی القديم و قال أنه اجمع اصحاب الشافعی انه اذا سجد بعد السلام للسهو تشهد ثم سلم و قال الماوردی انه مذهب الشافعی و جماعة اصحاب الفقهاء قال و قال بعض اصحابنا .. الخ.

اسی طرح باب المسبوق (ص۱۵۷، ۱۵۸ ج۱) کے تحت ملاحظہ ہو جس میں مختصر البویطی، ابن ابی الجارود، قاضی ابوالطیب ابوحامد اور ابن الصباغ وغیرہ کے اقوال وروایات بھی منقول ہیں۔ سات جلدوں کا یہ سارا مجموعہ اگر ''کتاب الام'' ہی ہے تو ان متاخرین کے اقوال اور مختصر البویطی، مختصر المزنی، ابن ابی الجارود کی روایات کا اس میں مندرج ہونا چہ معنی دارد؟
لہٰذا سات جلدوں کے اس مطبوعہ نسخہ کو ''کتاب الام'' ہی قرار دینا سراسر بے خبری بلکہ حقیقت کا منہ چڑانے کے مترادف ہے۔ اس لیے ہم نے عرض کیا ہے کہ مولانا صفدر صاحب کے محولہ حوالہ جات سے ہمارے ہی موقف کی تائید ہوتی ہے۔ جسے وہ عجلت میں اپنی تائید سمجھ رہے ہیں۔
اسی طرح امام مالکؒ اور امام محمد بن حسن شیبانی اور امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے حوالے سے راقم نے جو کچھ عرض کیا، مولانا صفدر صاحب کواس پر بڑا اعتراض یہ ہے کہ یہ ان کی تصانیف میں نہیں۔ امام مالک کا دوسرا قول قراءت خلف الامام

کے بارے میں جو علامہ قرطبی نے نقل کیا تو وہ اس نقل میں یکتا نہیں۔ ان سے قبل علامہ ابن العربیؒ نے بھی احکام القرآن (ص ۳۳۹ ج ۱) میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمد کا مسلک بھی ذمہ دار علمائے احناف نے نقل کیا ہے بلکہ اس بارے میں مولانا کشمیریؒ نے مولانا صفدر صاحب کی یہ غلط فہمی بھی دور کر دی کہ ائمہ کے اقوال اوراق میں لکھے ہوئے ہونا ہی ضروری نہیں بلکہ یوں بھی ہوتا ہے کہ امام سے ایک بات زبان زد عام ہوتی ہے اور کتابوں میں اس کا ذکر نہیں ہوتا۔ (فیض الباری: ص ۲۷۲ ج ۲) اس لیے ان کے دوسرے مسلک کا انکار بھی محض ضد کا نتیجہ ہے۔

فاتحہ نہ پڑھنے کا نتیجہ

اسی مقدمہ میں انھوں نے یہ پرانا رونا بھی رویا کہ اہلحدیث فاتحہ خلف الامام نہ پڑھنے والے کو ''بے نماز'' اور ''بے نماز کا ٹھکانہ ہی سقر ہے۔'' قرار دیتے ہیں۔ مگر یہ ''نتیجہ'' مولانا صفدر صاحب کا ہے۔ جن حضرات کے حوالے انھوں نے دیئے ہیں، ان کے الفاظ میں یہ بات قطعاً نہیں۔ چنانچہ فاتحہ نہ پڑھنے والے کی نماز کو باطل، نماز نہ ہونے کے فتویٰ کے ''نتیجہ'' میں ان کے الفاظ ہیں:

''ظاہر بات ہے کہ جب نماز درست نہ ہوئی تو باطل ہی ٹھہرے گی اور جب نماز نہ ہوئی تو پڑھنے والا بے نماز ہی تصور ہوگا۔'' (مقدمہ: ص ۱۱)

نیز ان کے الفاظ ہیں:

''صاف عیاں ہے کہ امام کے پیچھے سورہ فاتحہ نہ پڑھنے والے کی نماز باطل ہے اور جب نماز نہ ہوئی تو پڑھنے والا بے نماز ہی رہا۔'' (ص ۱۲)

ہم نے عرض کیا کہ ''بے نماز'' اور اسی تناظر میں ''بے نماز کا ٹھکانہ ہی سقر'' قرار دینا یہ مولانا صفدر صاحب کا اخذ کردہ نتیجہ ہے جو فتاویٰ انھوں نے نقل کیے ان میں یہ الفاظ قطعاً نہیں۔ حالانکہ وہ خوب جانتے ہیں کہ لازم مذہب، مذہب نہیں ہوتا۔ مولانا صفدر صاحب نے بڑی ہوشیاری دکھلائی کہ فاتحہ خلف الامام کے بارے میں انھوں نے یہ ''نتیجہ'' نکالا بلکہ احسن الکلام لکھنے کا پس منظر بھی یہی بتایا گیا ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ حدیث ''**لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب**'' کا ترجمہ خود انھوں نے کیا ہے کہ ''جس نے سورہ فاتحہ نہ پڑھی اس کی نماز نہیں ہوئی۔'' (احسن: ص ۱۷ ج ۲) حضرت موصوف اس کا مقصداق مقتدی کو نہیں صرف امام اور منفرد قرار دیتے ہیں۔ مگر کیا ان کے نزدیک امام اور منفرد کے لیے فاتحہ فرض ہے؟ اور کیا حنفی مذہب میں فرض نماز کی آخری دو یا مغرب کی آخری ایک رکعت میں قراءت فرض ہے؟ جب نہیں اور یقیناً نہیں تو ان کے اپنے اس ترجمہ کے مطابق فاتحہ کے بغیر ''نماز نہیں ہوتی۔'' لہٰذا اس تناظر میں کیا یہ کہنے کی جسارت کریں گے کہ امام یا منفرد جو بھی فاتحہ نہیں پڑھتا جب اس کی نماز نہیں ہوئی تو وہ ''بے نماز'' ہوئے اور ایسے بے نماز کا ٹھکانہ سقر ہے؟ دیدہ باید۔

اسی طرح امام شافعیؒ امام احمدؒ، امام مالکؒ وغیرہ ہر رکعت میں فاتحہ کو فرض قرار دیتے ہیں۔ صحیح قول کے مطابق امام احمدؒ وغیرہ فاتحہ نہ پڑھی جائے تو نماز دوبارہ فاتحہ کے ساتھ پڑھنے کا حکم دیتے ہیں۔ لہٰذا جب فاتحہ نماز میں ''فرض'' ہے تو فاتحہ

''فرض'' قرار نہ دینے والوں کی نماز کیا ہوئی؟ بلکہ فرض نماز کی آخری رکعتوں میں مطلقاً قراءت کا انکار کرنے والے ''بے نماز'' ہوئے یا نہیں؟ علامہ الجزائری لکھتے ہیں:

'' فقد اتفق ثلاثة من الائمة علی ان قراءة الفاتحة فی جمیع رکعات الصلاة فرض بحیث لو ترکها المصلی عامداً فی رکعة من الرکعات بطلت صلاته. ''

(الفقه علی مذاهب الاربعة : ص ۲۲۹ ج ۱)

''ائمہ ثلاثہ اسی پر متفق ہیں کہ فاتحہ پڑھنا نماز کی ہر رکعت میں فرض ہے۔ اگر نمازی قصداً ایک رکعت میں فاتحہ چھوڑ دے تو اس کی نماز باطل ہوگی۔'' لہٰذا جب ان ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایسی نماز باطل ہے تو فاتحہ فرض قرار نہ دینے والے بلکہ فرض کی آخری رکعتوں میں قراءت کا انکار کرنے والے حنفی حضرات اپنے موقف پر عمل کریں تو کیا ان کی نماز باطل اور وہ بے نماز ہیں؟ اس کا فیصلہ بھی مولانا صفدر صاحب کو ٹھنڈے دل سے کرنا چاہیے۔

یہ تو فاتحہ ہے۔ ہم عرض کر چکے ہیں کہ اس سے قبل طہارت کا مسئلہ ہے۔ وضو میں علمائے احناف ربع رأس کا مسح فرض قرار دیتے ہیں۔ جب کہ شافعیہ اس کے ''منکر'' ہیں۔ اور مالکیہ کے نزدیک تمام سر کا مسح فرض ہے، مگر شافعیہ اور حنفیہ اس کے منکر ہیں۔ لہٰذا جب ان کا وضو ہی صحیح نہیں تو نماز کیسی؟

حالانکہ امر واقع یہ ہے کہ لازم مذہب، مذہب نہیں ہوتا۔ [1] اور جس نے بھی اس اصول کو نظر انداز کر کے کوئی حکم لگایا اس نے درست نہیں کیا۔ افسوس کہ مولانا صفدر صاحب بھی نادانستہ طور پر نتیجۃً اسی فکر کی ہم نوائی فرما رہے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ انھوں نے صاف صاف لکھا ہے کہ:

''مجتہد کا کوئی بھی خطائی فیصلہ اجتہادی غلطی تو ہوسکتا ہے مگر بدعت نہیں ہوتی۔'' (حکم الذکر بالجہر: ص ۱۲۴)

مگر اس کے برعکس ابراہیم نخعیؒ کے ایک اثر کی بنا پر جس کی صحت کے بارے میں وہ خود مطمئن نہیں، لکھتے ہیں:

''اگر یہ نقل صحیح ہے تو امام کے پیچھے قراءت کرنے کے بدعت ہونے کا اس سے بڑھ کر اور کیا ثبوت مل سکتا ہے۔'' (احسن: ص ۳۲۸ ج ۱ ط ۲)

---

[1] فقہی اختلافی مسائل میں دیانتدارانہ تحقیق کر کے جو پہلو بھی اختیار کیا جائے اس کے بارے میں سلف کی یہی رائے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ باہمی ایسے مختلف فیہ مسائل کے باوجود ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھتے تھے۔ مگر تقلید و جمود کے دور میں یہ توسع تقریباً ختم ہوگیا۔ الا ماشاء اللہ۔ حتی کہ کعبۃ اللہ میں بھی چار مصلے بچھا دیے گئے۔ تقلید و تعصب کے مارے ہوئے دلیل کی نہیں قول امام کی پیروی ضروری سمجھتے ہیں۔ حتی کہ تقلید کے خلاف ظاہر کتاب و سنت کی پیروی ''اصول کفر'' قرار دیتے ہیں۔ اور کہتے ہیں: ''مارا قول امام باید قول رسول کافی نیست'' ہمیں امام کا قول چاہیے رسول اللہ ﷺ کا قول کافی نہیں۔ (معاذ اللہ) ایسے جامد مقلدین کی تو نماز کیا سرے سے ایمان کا خطرہ ہے۔ اور ایسے ہی جامدین و معاندین کے بارے میں اگر کسی نے فاسق و کافر کہا ہے تو یہ اسی جمود کا ردعمل ہے۔ اور فاتحہ خلف الامام پڑھنے کو حرام اور مکروہ تحریمی قرار دینا اور پڑھنے والے کے دانت توڑ دینے اور ان کے منہ میں آگ اور مٹی ڈالنے کا فتویٰ اس پر مستزاد ہے۔

جب مولانا موصوف کے نزدیک بھی فاتحہ خلف الامام کا مسئلہ صحابہ کرام اور فقہاء عظام کے مابین مختلف فیہ ہے (احسن ص ۳۸، ۳۹) تو اب فاتحہ خلف الامام کو بدعت قرار دینا کہاں تک مبنی بر انصاف ہے؟ حیرت ہے کہ بقول ان کے جس "غیر معتدل" رویہ کے نتیجے میں انھیں احسن الکلام لکھنا پڑی اسی "غیر معقول رویہ کے وہ خود بھی مرتکب ہیں۔

ایک نئی دلیل: قراءت کی ممانعت کی علت خلفیت ہے

فاتحہ خلف الامام کی صحیح احادیث سے بچنے کے لیے جس قدر کھینچا تانی کی گئی اور انھیں ضعیف اور ناقابل قبول قرار دینے میں جو سعی نامشکور ہوئی، اس کے ساتھ ساتھ اس کی یہ لایعنی تاویل بھی کی گئی کہ خلف کے معنی خلف زمانی یا مکانی بھی ہو سکتے ہیں [1] اس کی حقیقت توضیح الکلام میں بیان کردی گئی ہے۔ اس کے علاوہ ایک تاویل وہ ہے جو مؤلف احسن الکلام کے شیخ محترم نے کی۔ وہ بھی پڑھیے اور ان کی فقاہت کی داد دیجیے، لکھتے ہیں:

> "قرآن کریم کو بلا کسی مجبوری کے پس پشت اگر کوئی پڑھتا ہے تو اسے کہا جاتا ہے کہ قرآن پڑھنا ہے تو آگے بیٹھ جاؤ۔ ہمیں گناہ گار نہ بناؤ۔۔۔ حضور علیہ الصلاۃ والسلام کو اس پس پشت پڑھنے سے کوفت قلبی ہوئی اور آپ نے **لعلکم تقرءون خلف امامکم** سے ناراضگی کا اظہار کیا۔ (تدقیق الکلام: ص ۱۴۸)

یہی بات انھوں نے بتکرار ص ۱۷۷، ۲۱۶ میں بھی فرمائی کہ "وجہ انکار خلف الامام میں خلفیت ہی کو بنایا گیا ہے۔"

قارئین کرام غور فرمائیں حدیث میں تو ہے کہ تم خلف الامام پڑھتے ہو؟ صحابہؓ نے عرض کیا ہاں۔ آپ نے فرمایا: فاتحہ کے علاوہ نہ پڑھو۔ یہاں تو خلف الامام فاتحہ پڑھنے کی اجازت ہے۔ حضرت موصوف کی یہ تاویل ﴿ **أفتؤمنون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض** ﴾ کا مصداق ہے۔ **لعلكم تقرء ون خلف امامكم** کے الفاظ سے صرف "اظہار ناراضگی" فرمایا یا اس سے مزید بھی آپ نے کچھ فرمایا تھا؟

ثانیاً: یہ تاویل راوی حدیث حضرت عبادہؓ کے مسلک کے بھی منافی ہے۔ "پس پشت پڑھنا" اگر عظمت قرآن کے منافی ہے تو حضرت عبادہؓ اور دیگر صحابہ کرامؓ جو خلف الامام قراءت کے قائل ہیں کیا وہ سب قرآن کی عظمت کے قائل نہ تھے؟ "خلفیت" کے یہ معنی صحابہؓ تو نہ سمجھ پائے اس کا انکشاف ہوا تو حضرت شیخ الحدیث صاحب پر۔ سبحان اللہ!

ثالثاً: اگر علت "خلفیت" ہے تو امام کی غلطی کی بنا پر مقتدی کا لقمہ دینا کیونکر جائز ہوگا؟

---

[1] یادش بخیر! مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں: مقتدیوں نے بڑی محنت اور مشقت سے اپنا امام مقرر کیا، اس کو چندہ اور تنخواہ دی اور نہ سہی صدقہ فطر، قربانی کی کھالیں اور جمعرات کی روٹیاں ہی دیں۔ امام صاحب نے کھالیں اور خوب ان کے بدن پر گوشت پوست پیدا ہوا اور وہ فربہ ہوئے پھر مقتدیوں نے دوڑ کر وضو کیا۔ امام کی اقتدا کی اور بڑی محنت سے امام کی اتباع اختیار کی۔ اگر مقتدیوں کو امام کی قراءت کفایت کرتی ہے تو اس میں کیا تعجب ہے؟ یہ مقتدیوں کی اپنی محنت کا ثمرہ ہے۔ (احسن: ص ۱۰ ج ۲ ط اول)۔ یہ انداز استدلال کسی جمعراتی مولوی صاحب کا تو ہوسکتا ہے کسی شیخ الحدیث صاحب سے اس کی توقع نہ تھی۔ شکر ہے کہ حضرت الاستاذ محدث گوندلوی نے خیر الکلام (ص ۶۶) میں اس پر تعاقب کیا۔ تو اسے تسلیم کرتے ہوئے احسن الکلام طبع ثانی میں حذف کر دیا۔

رابعاً: حنفی مسلک میں مقیم، مسافر امام کی اقتدا کرے تو مقیم امام کی دو رکعتوں کے بعد جو نماز پڑھے گا اس میں قراءت نہیں کرے گا؟ کیا اس کی علت بھی ''خلفیت'' ہے؟

خامساً: خلفیت کا دائرہ کس قدر وسیع ہے کہ امام کے ''پس پشت'' ہی نہیں دائیں بائیں نماز پڑھنے والے بھی اس کا مقصداق ہیں۔ یاللعجب۔!

اس لیے یہ تاویل نہیں بلکہ تحریف ہے۔ پوری کتاب اسی قسم کی لغویات کا پلندہ اور محدثین پر الزامات کا شاہکار ہے۔

بمصداق مشتے نمونہ از خروارے چند باتوں کا تذکرہ تدقیق الکلام اور اس کے مقدمہ کے حوالے سے عرض کر دیا ہے۔ حیرت تو یہ ہے کہ بعض مباحث میں استاد اور لائق شاگرد آپس میں متفق نہیں۔ مگر اس کے باوجود آنکھیں بند کر کے اس کی تائید و تحسین فرماتے ہیں۔

توضیح الکلام پر ایک نظر

توضیح الکلام کی اشاعت کے ایک عرصہ بعد ''توضیح الکلام پر ایک نظر'' کے عنوان سے بھی ایک کتاب شائع ہوئی۔ پوری کتاب تدلیس و تلبیس اور دجل وفریب کا مجموعہ ہے۔ جس کا جواب اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی توفیق سے مکمل ہو چکا ہے۔ توضیح الکلام کی طباعت اور دیگر مصروفیات کی بنا پر اس کی اشاعت میں تاخیر ہوئی۔ ہم یہاں اس سلسلے میں کچھ عرض کرنے سے اس لیے بھی اجتناب کر رہے ہیں کہ یہ معروضات پہلے ہی توقع سے زیادہ طویل ہوگئی ہیں۔ مستقبل قریب میں ان شاءاللہ یہ کتاب بھی شائقین حضرات کی خدمت میں پہنچ جائے گی۔

ملحوظ خاطر رہے کہ

''توضیح الکلام فی وجوب القراءۃ خلف الامام'' کا یہ ایڈیشن مکمل ہے اور دونوں حصوں کو ایک ہی جلد میں جمع کر دیا گیا ہے۔ جو تقریظات دوسری جلد کے شروع میں تھیں، انھیں بھی کتاب کی ترتیب کے پیش نظر ابتدا میں ذکر کیا جا رہا ہے۔ یوں ''توضیح الکلام'' کی یہ طبع بہت سے حک و اضافہ کے ساتھ قارئین کرام کی خدمت میں پیش کی جا رہی ہے۔ اس طرح کتاب کے یکجا ہونے کے ساتھ ساتھ استفادہ بھی آسان ہو جائے گا۔ اسی طرح توضیح الکلام طبع اول کے صفحات کے نمبرز بھی طبع دوم کے حاشیہ پر دے دیئے گئے ہیں تاکہ طبع اول کی طرف مراجعت آسان ہو۔

اللہ تعالیٰ کے حضور عرض ہے کہ وہ حدیث وسنت اور مسلک سلف کی اس حقیر خدمت کو قبول فرمائے اور اپنی مرضیات سے نوازتا رہے، آمین۔!

خادم العلم والعلماء

ارشاد الحق اثری

۸/ اگست ۲۰۰۴ء

عرض ناشر

الحمد للہ والصلاۃ والسلام علی رسول اللہ . اما بعد

اسلام میں نماز کی جو اہمیت ہے اس سے کوئی مسلمان ناواقف نہیں۔ آنحضرت ﷺ نے اسے عماد الدین، مفتاح الجنہ، نور مومن، راحت جان اور آنکھوں کی ٹھنڈک فرمایا اور نمازی کو اپنے رب رحیم وکریم سے سرگوشی اور مناجات کرنے والا قرار دیا۔

مگر آہ! آج اکثر مسلمان اس سے غافل اور جو نمازی ہیں ان میں بھی اکثر و بیشتر اس کے سرور وکیف اور احکام و مسائل سے ناواقف ہیں۔ نماز سے متعلقہ مسائل میں سے ایک اہم مسئلہ نماز میں سورۂ فاتحہ کا ہے۔ جس کے متعلق آنحضرت ﷺ نے صاف فرمایا:

لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب ۔ کہ سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔

بلکہ سورہ فاتحہ کی اہمیت بتلاتے ہوئے فرمایا کہ اللہ احکم الحاکمین فرماتے ہیں:

قسمت الصلاۃ بینی و بین عبدی نصفین۔

کہ میں نے اپنے اور اپنے بندے کے مابین نماز کو تقسیم کر دیا ہے۔

یہاں بالاتفاق ''الصلاۃ'' سے مراد سورۂ فاتحہ ہے۔ اس صحیح اور صریح حکم کے باوجود کچھ حضرات کا خیال ہے کہ نماز میں فاتحہ ضروری نہیں، اس کے بغیر بھی نماز جائز ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جو حضرات منفرد کے لیے بھی سورۂ فاتحہ فرض نہیں سمجھتے وہ مقتدی کو پڑھنے کی اجازت کیوں کر دے سکتے ہیں؟

برصغیر پاک و ہند میں حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ کے افکار اور توضیحات کی روشنی میں جب تقلید و جمود کی جگہ عمل بالحدیث کا آغاز ہوا۔ طویل مدت کے بعد دوبارہ حالات نے کروٹ بدلی اور براہ راست دین کے اصل ماخذ سے تعلق جڑا تو جامد مقلدین کو یہ ادا راس نہ آئی۔ فقہی مسائل پر بحث و مناظرہ بلکہ مجادلہ کا بازار گرم ہو گیا۔ ان مسائل میں سے ایک اہم مسئلہ نماز میں سورۂ فاتحہ کا بھی تھا۔ جس پر فریقین کی طرف سے بیسیوں کتابیں لکھی گئیں۔ مقلدین کی طرف سے اس سلسلہ میں آخری قابل ذکر کتاب ''احسن الکلام'' تھی جو ۱۳۷۴ھ (۱۹۵۵ء) میں شائع ہوئی۔ انہی دنوں استاذ العلماء المحدث الحافظ محمد گوندلوی رحمہ اللہ بھی اس مسئلہ پر علمی اور اصولی انداز میں ایک مستقل کتاب لکھ رہے تھے۔ احسن الکلام نمودار ہوئی تو حضرت حافظ صاحب رحمہ اللہ نے اس کے مندرجات کا بھی جائزہ لیا اور جا بجا اس کے وساوس کا ازالہ بڑی سنجیدگی اور متانت سے کر دیا۔ حضرت حافظ صاحب کی یہ کتاب ''خیر الکلام'' کے نام سے ۱۳۷۵ھ (۱۹۵۶ء) میں شائع ہوئی۔ مگر دس سال بعد ۱۳۸۵ھ (۱۹۶۵ء) میں جب ''احسن الکلام'' کو دوبارہ شائع کرنے کی نوبت آئی تو اس کے مصنف نے ''خیر الکلام'' کے اعتراضات و مناقشات کو نہایت نامناسب انداز میں پیش کر کے اپنی بھڑاس نکالنے کی ناکام کوشش

کی بلکہ بعض مقامات کو غلط انداز میں پیش کر کے طنز وتعریض کے نشتر چلانے سے بھی گریز نہ کیا۔ اور یہ بھی حقیقت ہے کہ بعض مقامات کو تو وہ سمجھ بھی نہ پائے مگر اس کے باوجود ان کے حلقہ میں احسن الکلام کو ناقابل تسخیر وتردید باور کیا جانے لگا، جس کا اظہار اردو میں ہی نہیں بلکہ بعض عربی کتب میں بھی کیا گیا۔ اور اس مسئلہ کے لیے اس کے مطالعہ کی ترغیب دی گئی۔ مثلاً علامہ علی قاری مرحوم کی شرح مشکوٰۃ جب ملتان سے ایک حنفی ادارہ نے شائع کی تو اس کے حاشیہ پر لکھا گیا:

وان شئت التحقیق والبسط فی مسئلة القراءة خلف الامام فارجع الی احسن الکلام فی اللغة الاردیة للعلامة الفهامة محمد سرفراز خان الدیوبندی .الخ (مرقاة ص ۳۰۱ ج ۲)

اگر تم قراءت خلف الامام کے مسئلہ میں تحقیق اور تفصیل دیکھنا چاہتے ہو تو اردو میں علامہ فہامہ محمد سرفراز صاحب دیوبندی کی تصنیف احسن الکلام کی طرف مراجعت کرو۔

حالانکہ پوری کتاب مناظرانہ بلکہ مجادلانہ انداز کی آئینہ دار ہے اور اس کے مصنف کے انتہائی متعصب ہونے کی واضح دلیل ہے۔ جس کا اندازہ آپ اس سے لگا سکتے ہیں کہ احسن الکلام کے ابتداء میں حضرت قاری محمد طیب مرحوم لکھتے ہیں کہ خلف الامام فاتحہ پڑھنے والا بھی حدیث پر عمل کرتا ہے اور اہل حق میں سے ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

”فاتحہ اور ترک فاتحہ تو حدیثی مسلک ہے۔ تارکین فاتحہ اور قائلین فاتحہ عامل بالحدیث ہونے کی وجہ سے اہل حق ہیں۔“ (ص۱۲،۱۳)

مگر مؤلف احسن الکلام جہری نمازوں میں تو کجا سری نمازوں میں بھی فاتحہ خلف الامام پڑھنے کو جائز نہیں سمجھتے، لکھتے ہیں۔

”سری نمازوں میں بھی امام کے پیچھے قراءت کرنا نہ تو جائز ہے اور نہ مستحب پھر ضروری کہاں سے ہو گیا؟“ (احسن الکلام: ص۲۸۲ ج۱)

بلکہ وہ تو قراءت خلف الامام کو بدعت قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ایک اثر کی سند کو بزعم خویش صحیح ثابت کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”امام کے پیچھے قراءت کرنے کے بدعت ہونے کا اس سے بڑھ کر اور کیا ثبوت مل سکتا ہے؟“ (احسن: ص۳۲۸ ج۱)

یہی نہیں بلکہ وہ تو احسن الکلام میں جمع کردہ دلائل کو دیکھ لینے کے بعد امام کے پیچھے سورہ فاتحہ پڑھنے والوں کے منہ میں آگ ڈالنے کا بھی حکم فرماتے ہیں۔ چنانچہ اسی مفہوم کا ایک اثر نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”صحیح حدیث کی مخالفت کرنے والے کے حق میں یہ الفاظ زیادہ سنگین نہیں ہیں۔ ہاں البتہ ان دلائل سے جو شخص ناواقف ہو اور ناواقفی بھی محض دیانت پر مبنی ہو تو اس کے لیے مزید احتیاط کی ضرورت ہے۔ خصوصاً وہ حضرات جو دنیا سے رخصت ہو چکے ہیں اور جن کی نگاہوں سے اس طرح یکجا کیے ہوئے دلائل نہیں گزر سکے۔ مگر یہ دلائل دیکھ کر ضد کرنے والے کے لیے یہ الفاظ بالکل مناسب ہیں۔“

(احسن: ص۳۱۷ ج۱)

ان مزعومہ دلائل کی پوزیشن کیا ہے، یہاں اس سے قطع نظر ہم قارئین کرام کی توجہ اس طرف مبذول کرانا چاہتے ہیں کہ کتاب کی تقریظ بلکہ اسے بطور مقدمہ لکھنے والے صاحب تو فاتحہ خلف الامام کو بھی ''حدیثی مسلک'' اور اس کے قائلین کو ''اہل حق'' میں شمار کرتے ہیں مگر مؤلف احسن الکلام اسے بالکل ناجائز بلکہ بدعت اور پڑھنے والوں کے منہ میں آگ ڈالنے کا مشورہ دیتے ہیں اور طرفہ تماشا یہ کہ احسن الکلام میں پیش کردہ ''دلائل'' کو دیکھ لینے کے بعد کسی کو اختلاف کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ گویا یہ بھی ''کالقرآن'' ہے۔ اُف ع

اتنی نہ بڑھا پاکی داماں کی حکایت !

مؤلف احسن الکلام کی یہی بے اعتدالی اور حد سے زیادہ گرم گفتاری ہماری اس کتاب کی اشاعت کا باعث بنی تا کہ بتلایا جائے کہ قراءت فاتحہ خلف الامام صحیح احادیث سے ثابت ہے۔ اور ان کی صحت کی بنا پر ہی ہر دور میں خود علمائے احناف کا ایک عظیم گروہ بھی اس کا قائل رہا ہے۔

''توضیح الکلام'' عرصہ سے مکمل ہو چکی تھی مگر نامساعد حالات کی بنا پر اس کی طباعت میں تاخیر ہوتی چلی گئی مگر اب جب کہ احسن الکلام کا تیسرا ایڈیشن بھی اپنی تمام تر بے اعتدالیوں اور تلخیوں کے باوصف طبع ہو چکا ہے تو پھر اس کی طباعت بھی ناگزیر تھی۔ اور اس کا التوا بھی نامناسب تھا تا کہ یہ واضح کر دیا جائے کہ ؎

سہے لاکھوں ستم لیکن نہ کی آہ و فغاں اب تک
زبان رکھتے ہوئے بھی ہم رہے ہیں بے زباں اب تک

اِدھر احباب کا مسلسل اصرار بھی اسی کا مقتضی تھا کہ اسے جلد از جلد شائع کیا جائے چنانچہ آج ''ادارۃ العلوم الاثریہ'' فیصل آباد اپنے روایتی انداز سے نہایت خوب صورت شکل میں اس کے شائع کرنے کا شرف حاصل کر رہا ہے۔

ادارہ کا اول روز سے مقصد وحید حدیث پاک کی خدمت اور مسلک سلف کی پاسداری ہے۔ ادارہ کو یہ شرف بھی حاصل ہے کہ اس نے دنیا بھر میں پہلی بار ''**العلل المتناهية في الاحاديث الواهية** '' جیسی بلند پایہ حدیث کی کتاب دو جلدوں میں تحقیق و تعلیق سے طبع کی۔ اس کے علاوہ:

۲۔ **جلاء العينين في تخريج روايات البخاري في جزء رفع اليدين لشيخ العرب والعجم السيد بديع الدين شاه صاحب الراشدي متعنا الله بطول حياته**

۳. **اعلام اهل العصر باحكام ركعتي الفجر للشيخ المحدث شمس الحقؒ الديانوي (عربی)**

۴۔ صحاح ستہ اور ان کے مؤلفین (اردو)۔

۵۔ امام دارقطنی | ۶۔ **الناسخ والمنسوخ**

۷۔ احکام الجنائز | ۸۔ کتابت حدیث تا عہد تابعین۔

۹۔ موضوع حدیث اور اس کے مراجع | ۱۰۔ قادیانی کافر کیوں؟

۱۱۔ امام محمدؒ بن عبدالوہاب | ۱۲۔ پیارے رسول ﷺ کی پیاری نماز

جیسی اہم اور مفید معلومات کی حامل کتب طبع ہو کر اہل علم و تحقیق سے داد تحسین وصول کر چکی ہیں۔ اس کے علاوہ ''مسند الامام ابی یعلیٰ الموصلی ''تحقیق کے بعد طباعت کے لیے جدہ پہنچ گئی ہے، جو عنقریب ان شاء اللہ شائقین کے ہاتھوں میں پہنچ جائے گی۔ اس کے علاوہ۔۔۔'' المقالة الحسنٰی فی سنیة المصافحة بالید الیمنی '' للشیخ المحدث المبارکفوری اور ''معجم ابی یعلی الموصلی ''بھی طباعت کے مراحل میں ہیں۔

انتہائی ناسپاسی ہوگی اگر میں یہاں اپنے مرحوم رفقاء کا تذکرہ نہ کروں۔ میری مراد میرے بزرگ دوست الشیخ الاستاذ مولانا محمد عبداللہ صاحب اور مناظر اسلام مولانا محمد رفیق صاحب مدنپوری رحمہما اللہ ہیں۔ وہی دراصل ''توضیح الکلام'' کی تسوید و تصنیف کے محرک تھے۔ افسوس کہ ادارہ بہت جلد اپنے ان محسنوں سے محروم ہو گیا۔ میری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ انھیں اپنے جوارِ رحمت میں جگہ بخشے اور ان کی حسنات میں اضافہ فرمائے۔ (آمین)

میں اپنے رفقاء اور معاونین کا تہِ دل سے شکرگزار ہوں جو حدیثِ پاک اور مسلک سلف کی اس خدمت میں دامے، درمے، سخنے ہمارے ساتھ تعاون کر رہے ہیں۔ اس طرح حضرت مولانا عزیز زبیدی صاحب کا بھی ممنون ہوں جنھوں نے توضیح الکلام کے پورے مسودہ پر ایک نگاہ ڈالی اور نہ صرف اس کے متعلق مفید مشوروں سے نوازا بلکہ پیش لفظ بھی لکھ کر ادارہ کی حوصلہ افزائی فرمائی۔ نیز مولانا گلزار احمد صاحب کا بھی جنھوں نے پروف ریڈنگ میں بھرپور تعاون کیا۔ جزاهم الله احسن الجزاء۔

اللہ تعالیٰ ہماری ان حقیر کوششوں کو شرف قبولیت سے نوازے اور ذریعہ نجات بنائے، آمین۔!

ربنا تقبل منّا انّک انت السّمیع العلیم و تب علینا انّک انت التّوّاب الرّحیم .

محمد اسحاق چیمہرحمہ اللہ
ناظم ادارۃ العلوم الاثریہ فیصل آباد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

(از محقق العصر حضرت مولانا عزیز زبیدی صاحب مدظلّہ العالی۔لاہور)

فَلاَ وَرَبِّکَ لاَ یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْکَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لاَ یَجِدُوْا فِیْ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا ۔

علمی اختلافات خیر القرون (حضرات صحابہ کرام اور تابعین عظام) میں بھی رہے ہیں مگر مجموعی لحاظ سے ان میں خیر غالب تھی، نیت نیک اور طلب صادق تھی۔ اس لیے وضوحِ حق کے بعد اپنے موقف سے رجوع کرتے ہوئے ان کو دیر نہیں لگتی تھی۔ پھر جو صاحب علمی اور تحقیقی طور پر اپنے جس موقف اور مسئلہ پر مطمئن تھے۔ان کو عموماً اس امر پر اصرار نہیں تھا کہ اس کو دوسرا بھی ضرور قبول کرے۔ مسئلہ کے سلسلے میں حسب حاجت وضاحت کی صورت تو وہاں موجود تھی۔ لیکن نفس مسئلہ کی حد تک تبلیغ یا مزاحمت کا تصور نہ تھا کیونکہ بات علم وتحقیق کی ہو یا اجتہاد واستنباط کی۔ بہر حال اس میں خطا بھی ہو تو اجر ہی ملتا ہے۔ پھر بدمزگی کیوں؟ وہاں کوئی فرقہ نہ تھا، نہ اس کے لیے عجمی تصور ''جہاد'' پھر تو تکار کیسے؟

خوئے تسلیم ورضا

مجموعی لحاظ سے اس دور مسعود میں خوئے تفویض اور تسلیم ورضا مسلمانوں کی دینی امور میں طمانیت کی بنیادی اساس تھی۔ کتاب وسنت کی موجودگی میں عجمی درایت، چونکہ چنانچہ کی درانتی اور تقلید کی ناداں چھری نے ابھی کروٹ نہیں لی تھی۔ نہ ہی کسی بندۂ مومن کے لیے ایسا کرنا ممکن تھا۔ کیونکہ یہ ذہنِ منافق کی علامتوں میں سے ایک علامت سمجھی جاتی تھی۔ اکابر امت اس مبارک ذہن اور مثالی تعامل کو '' **علیکم بدین العجائز** '' (بوڑھی اماں کے اسلوبِ دین وایمان کو نہ چھوڑو) سے تعبیر کیا کرتے تھے۔ یعنی آنحضرت ﷺ کی باتوں پر جان چھڑکا کرو۔ چونکہ چنانچہ نہ کیا کرو۔ جس طرح بوڑھی اماں کہا کرتی ہے کہ اللہ سچے نے یوں یوں فرمایا۔ میرے سوہنے رسولؐ نے یوں کہا اور پوری طمانیت کے ساتھ کہتی ہے۔ ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے پوچھا: ''کیا (نماز) وتر فرض ہے؟'' فرمایا: ''رسول اللہ ﷺ اور سب مسلمان پڑھتے آئے ہیں۔'' اس نے یہی سوال دوبارہ دہرایا تو حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ نے پھر وہی جواب دہرایا۔ (موطا امام مالک، مشکوۃ)۔ یعنی بھائی اس چکر میں کیوں پڑ رہے ہو؟ حضرت محمد رسول اللہ ﷺ نے جیسا کیا ہے ویسا ہی کیے جا۔ اگر اس مخمصہ میں پڑ گیا تو بہت سی سنن کے عمل سے تمھیں تمھارا نفس محروم کردے گا۔ جیسا کہ آج عموماً نوافل وسنن کا حال ہے۔ بہت سے لوگ فرض پڑھتے ہیں۔ مستحبات وسنن سے ان کو دلچسپی نہیں رہی۔ ایک انگریز مسلمان ہوا تو اس نے داڑھی منڈانا چھوڑ دی۔ کسی نے اس سے کہہ دیا کہ یہ کوئی ضروری تو نہیں ہے۔ اس نے جواب دیا: میں ضروری اور غیر ضروری کی تقسیم نہیں جانتا، میں بس یہ جانتا ہوں کہ پیغمبر ﷺ نے اس کا حکم دیا ہے۔ (رسائل ومسائل)

یہ خوئے تسلیم ورضا صرف اس جماعت کا حصہ رہی جو کبھی فرقہ تھی نہ گروپ۔اور یہی سعادت ائمہ دین اور محدثین کرام کے حصہ میں آئی جو اپنی خدماتِ حدیث،جمع حدیث اور فقہ الحدیث کے سلسلہ کی مساعی کی وجہ سے محدثین کرام کہلائے اور عمل بالحدیث کی وجہ سے اہل حدیث نام پایا۔ **جزاھم اللہ عنا و عن سائر المسلمین جزاءً وافیًا۔**

جب تک مسلمانی اسی نہج پر قائم رہی،نزاع اور اختلاف کے عصبی بھوت اور دیو بھی خوابیدہ رہے۔کوئی دینی جزئیہ یا مسئلہ کسی کی ''انا'' کا مسئلہ نہ بن سکا اور نہ ہی کسی مفروضہ اور مسئلہ کی سرپرستی کے لیے کوئی فرقہ ابھر سکا اور نہ کوئی طائفہ تخلیق پایا۔سب کے سامنے کتاب اللہ تھی یا سنت رسول اللہ ﷺ۔ان کے دین ودنیا کی ساری کائنات بس ان ہی دو آسمانی مشعلوں میں روشن اور منور تھی۔اللہ بس باقی ہوس۔

اس تعامل پر زوال

مگر افسوس کہ بعد میں یہ رنگ پھیکا پڑ گیا۔اطاعت ایک رسم بن گئی اور عبادت ایک بے روح عادت ہو کر رہ گئی۔رسمیں اور عادتیں تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔اور ان میں مزید شکست وریخت کو قبول کرنے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے۔اس لیے جدھر کا جھونکا لگا اسی طرف مڑ گئی۔اور یہی کچھ یہاں ہوا۔

جاہ وکرسی کے خبط نے جہاں پر پرزے نکالے وہاں شخصیت پرستی بھی رنگ لائی۔اس نے اعاظم رجال کے کعبے تعمیر کر کے لوگوں کو ان کے گرد جمع کر دیا اور ان کو:

﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَا اِلَى اللّٰهِ زُلْفًا ﴾ ہم ان کی پرستش صرف اس لیے کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے ہم کو قریب کر دیں۔

کی صدائے بازگشت پر پھر مائل کر دیا۔کچھ لوگ روحانیت کے نام پر نیک اور ''صوفی منش'' بزرگوں کو دیکھ کر اپنے روحانی قبلے سیدھے کرنے میں لگ گئے اور علم وحکمت کے متوالوں میں سے ایک طبقہ نے اپنے اساتذہ یا اپنے سے اعلم اور عظیم شخصیتوں کی عینکیں اپنی آنکھوں پر فٹ کر لیں اور دماغ میں انہی کی سوچ اور فہم کے سوئچ (Switch) لگا لیے۔چنانچہ جب دیکھتے تو وہی کچھ ان کو دکھائی دیتا جو انھوں نے دیکھا اور جب سوچتے تو ان کو صرف وہی سوجھتا اور سمجھ میں آتا جو انھوں نے سمجھا اور سوچا ہوتا۔نگاہ اپنی،نہ دماغ اپنا۔نہایت نیک نیتی کے ساتھ ''خود اعتمادی'' پر بے اعتمادی کا ٹھپہ لگا کر سو گئے۔

پہلی اقوام احبار ورہبان کی تقلید میں جہاں تک چلی گئی تھیں انھوں نے بھی اس کا آغاز کر دیا۔اور بالآخر وہاں تک یہ مسلمان بھی جا پہنچے جہاں پہنچ کر قومیں نامرادی سے ہم کنار ہوئیں اور پڑھے لکھے لوگوں نے قوم کو خود اعتمادی سے یوں محروم کیا جیسے کسی دشمن نے سازش کی ہو۔

تقلید نے اپنے پاؤں جما لیے

رسول اللہ ﷺ سے ورے ورے لوگوں نے مقلدانہ حسنِ ظن کی بنا پر جو جو امام منتخب کیے ان کے ساتھ یوں وابستہ ہو رہے جیسے وہ ''رسول'' ﷺ کا بدل ہوں اور واشگاف الفاظ میں یہ اعلان بھی کیا کہ مقلد کے لیے سند صرف امام کا قول

ہے: ''اما المقلد فمستندہ قول مجتہدہ''(مسلم الثبوت)

چنانچہ ان کے کرنے کے کام اب یہ رہ گئے ہیں کہ احکام کی حد تک صرف اپنے امام کی مرضی تلاش کریں کہ اس معاملہ میں ان کی کیا رائے ہے۔ اور جو حضرات ''امام فہمی'' میں مصروف تھے مزید ان کی یہ ذمہ داری بھی رہی کہ وہ امام کے قول کے اجمال کی تفصیل مہیا کریں۔ ان کی رائے کے محتمل پہلوؤں میں سے مطلوب کی تشخیص اور تعیین کی صورت پیدا کریں۔ دوسروں کی نگاہ میں امام موصوف کی کسی رائے کے متعلق جو شکوک ہوں ان کو صاف کریں۔ اور ان سے امام کی لغزشوں کی ایسی تعبیر و تشریح کریں کہ وہ لوگوں کو ''کالقرآن'' دکھائی دینے لگ جائیں یا کم از کم ان کی معذرت کے وجوہ دنیا کے سامنے واضح ہو جائیں۔

بہر حال ایک طرف ''روحانی بزرگوں'' کی ''وساطت'' نے خدا سے دوری کے سامان کیے اور دوسری طرف علم و فضل کے اماموں کی وساطت کے چکروں نے امتی اور رسولؐ کے درمیان اتنی بڑی خلیجیں پیدا کر دیں کہ بندۂ مومن کے لیے رسولِ خدا ﷺ سے رابطہ رکھنا غیر شعوری ڈر پر گویا عبادت نہیں، معصیت ہے۔

امام کے سامنے جو مسئلہ تھا اس کے سلسلہ میں دیانتداری کے ساتھ ایک رائے قائم کر کے وہ چلے گئے۔ ان کے بعد مقلدین اس پر مزید غور و فکر کے مجاز نہیں رہے۔ اس لیے وہ صورت آج تک جوں کی توں چلی آ رہی ہے۔ اور تقلید کے بندھن اس قدر سخت ہیں کہ یہ حالات موجودہ تا آخر اسی طرح جوں کے توں رہیں گے۔ اس فقہی تقلید نے ائمہ تقلید کے فقہی جمود کو اتنا لازوال بنا دیا ہے کہ پہاڑ اپنی جگہ سے ٹل سکتا ہے مگر یہ فقہی مسائل جو مقلدین کے امام نے پیش فرمائے تھے۔ ان میں ردو بدل قطعاً ممکن نہیں رہا۔ اس لیے بعد میں اگر کسی مسئلہ پر مقلد قلم اٹھاتا بھی ہے تو تکلف کرتا ہے کیونکہ وہ اس کے خطا و صواب سے بحث کرنے کا مجاز نہیں۔ اگر بحث کرے بھی تو کسی قسم کی تبدیلی اس کے اختیار میں نہیں۔ چوں کہ حنفی مقلدین امام اور ان کے شاگردوں کے مجموعہ کی تقلید کرتے ہیں اس لیے تبدیلی ناگزیر ہو جائے تو وہ استصواب کو اس مجموعہ میں سے کسی ایک طرف منتقل کر دیتے ہیں۔ بالکل اسی طرح جیسے اندھے جب ریوڑیاں بانٹتے ہیں تو اپنوں سے باہر نہیں جاتے لیکن قرآن و حدیث کا نام پھر بھی نہیں لیتے۔

احسن الکلام

یہ کتاب بالکل اسی انداز پر تقلیدی ضرورت کے تحت لکھی گئی اور بڑے تکلف کے ساتھ لکھی گئی ہے۔ احقاق حق کے لیے نہیں بلکہ امام صاحب کا بھرم بحال کرنے کے لیے لکھی گئی۔ اس میں رکھ رکھاؤ اور جمود کی وہ ساری صورتیں موجود ہیں جن کا ہم نے اوپر کی سطور میں اشارہ کیا ہے۔

جو حقائق اور گتھیاں علم و تحقیق کے ذریعے سلجھ سکتی تھیں موصوف نے احسن الکلام لکھ کر ان کو اور الجھا دیا ہے ؎

کہیں کی اینٹ ، کہیں کا روڑا — بھان متی نے کنبہ جوڑا

کے مصداق اس میں دلائل یوں جمع فرمائے کہ ان میں سے ایک کو قبول کر لیا جائے تو دوسری دلیل کی خود بخود نفی ہو جاتی ہے۔

گویا کہ وہ تضاد بیانی کا شاہکار ہے۔ یہ بھی ایک مسلمہ اور تاریخی حقیقت ہے کہ جناب گھکھڑوی صاحب جس مسئلہ کے لیے اٹھے ہیں اس کا محرک آفاقی داعیہ نہیں محض ایک طبقہ کی تسکین وضرورت کی بات ہے، ورنہ اس کی بنیاد مذہبِ حنفی کے بجائے صرف کتاب وسنت کی آفاقی تعلیمات ہوتیں۔ لیکن چونکہ اصل بنیاد مسلکِ حنفی کا داعیہ ہے اور قرآن وحدیث سے اس داعیہ کی تکمیل کے لیے صرف خدمت لی ہے اس لیے موصوف کو مغالطہ دہی کی مہم چلانا پڑی۔ اپنا مفروضہ کشید کرنے میں حد درجہ تکلف اور بناوٹ سے کام لیا گیا۔ آیات اور احادیث میں تلبیس وتدلیس اور ہیر پھیر سے کام لینا پڑا۔ ضرورت پڑنے پر آج جس چیز کو مسترد کیا ہے دوسرے موقع پر جب پیاس لگی تو اس پر اپنے مفروضہ کے قلعے بھی تعمیر کرنے پڑے۔ یہ سب ''کاوشیں'' اس بات کی دلیل ہیں کہ مسلک حنفی میں غالیانہ ذہنیت کی وجہ سے اس سارے علمی اور تحقیقی سفر میں ان کی ''نیت بھی بخیر'' نہیں رہی۔ ورنہ یہ ہتھکنڈے استعمال نہ کرتے۔ اگر مسلک کے سلسلہ میں کسی کی پیروی ضرور ہی کرنا تھی تو علمی حد تک سنجیدہ اصولی اور دیانتدارانہ انداز اختیار کرتے۔ مگر افسوس موصوف جذبات سے مغلوب ہو کر لڑکھڑا لڑکھڑا جاتے رہے۔

دارالعلوم دیوبند کے سابق مہتمم حضرت مولانا قاری محمد طیب مرحوم نے احسن الکلام پر پیش لفظ لکھا ہے۔ پیش لفظ کے بجائے اگر اسے تہنیت یا نذرانہ عقیدت کہا جائے تو یہ زیادہ مناسب رہے گا۔ یعنی ع

من ترا حاجی بگویم تو مرا حاجی بگو

دراصل قاری صاحب نے احسن الکلام کی بے مغز طول کلامی پر قناعت فرمائی ہے۔ درونِ خانہ اتر کر دیکھتے تو سانپ بچھو سب ان پر واضح ہو جاتے اور اہل حدیث کے بجائے خود صفدر صاحب کو ان کی بے اعتدالیوں پر نصیحت فرماتے۔ مگر ایک مقلد کی حیثیت سے ایسا کرنا خاصا دل گردے کا کام ہے۔ ویسے بھی مرحوم قاری صاحب کوفی تفقہ، معتزلیانہ درایت اور عجمی تصوف کے تو طالب علم رہے ہیں۔ باب حدیث میں ان کی دلچسپیاں کچھ زیادہ معروف بھی نہیں۔ اس حیثیت سے اگر احسن الکلام کے سلسلے میں وہ ''فیہ مافیہ'' سے مطلع نہیں ہو سکے تو یہ کچھ غیر متوقع صورت بھی نہیں رہی۔

توضیح الکلام

مولانا ارشاد الحق اثری (کثر اللہ امثالہ) نے احسن الکلام کے جواب میں توضیح الکلام کے نام سے اپنا ایک محدثانہ جائزہ پیش کیا ہے۔ ہم اسے مقلدین کی طرح ''کالقرآن'' تو نہیں کہہ سکتے لیکن دیانتدارانہ ہماری یہ رائے ہے کہ یہ علمی جائزہ محدثانہ نقد ونظر کا آئینہ دار ضرور ہے۔ اور یہ واقعہ ہے کہ اپنے موقف کو صحیح ثابت کرنے کے لیے آثار اور قرآن و احادیث سے احسن الکلام میں جو بے انصافیاں یا دھاندلیاں کی گئی ہیں مولانا اثری حفظہ اللہ نے اپنے جائزہ میں صرف ان کے سلسلے میں اپنی تحقیق پیش فرمائی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ وہ ناکردنیوں پر اپنے اللہ تعالیٰ سے ڈر جائیں۔ نیز انھوں نے جس علمی ثقاہت کے ساتھ احسن الکلام پر تبصرہ کر کے علمی درر منثورہ بکھیرے ہیں وہ اس موضوع پر ایک شاہکار کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ناچیز نے من وعن از اول تا آخر اس کا مطالعہ کیا ہے۔ اگر میرے بس میں سابق مہتمم دارالعلوم دیوبند اور دیگر

تقریظات لکھنے والوں کا بے پرواہ قلم اور شخصیت پرست دل ہوتا تو یقین جانیے میں حضرت اثری کے اس علمی جائزہ کو الہامی جائزہ اور ان کے قلم کو ضرب کلیمی سے تعبیر کرتا بلکہ تقلید کے ان سامریوں کی مغالطہ خیز شعبدہ بازی کے مقابلہ میں اس کو ظل عصائے موسیٰ کا نام دیتا مگر آہ فاضل نوجوان نے ہمیں اس کی اجازت نہیں دی۔

اصولِ حدیث، رجال حدیث، تذکار مذاہب اور اسانید کے تنوع یا ان کے پیچ وخم میں جو روایتی امور پوشیدہ ہیں مولانا اثری صاحب نے اپنے اس جائزہ اور علمی کتاب میں ان کی جس طرح وضاحت اور نشاندہی فرمائی ہے۔ مجموعی اعتبار سے وہ انہی کا حصہ ہے۔ اگر علمی دیانت اور امانت کا حضرت گکھڑوی صاحب بھی احساس کریں تو یقیناً وہ بھی اس سے استفادہ کر کے خوش ہوں گے۔ مرحوم قاری صاحب اور ان کے دوسرے حواریوں کی طرح ہم یہ دعویٰ تو نہیں کر سکتے کہ مولانا اثری نے جتنا اور جیسا کچھ نذر ناظرین کیا ہے اس کے بعد مجال گفتگو ممکن نہیں رہی۔ لیکن اتنا ہم ضرور کہہ سکتے ہیں کہ اس موضوع کے سفر کی منزلیں جس قدر انھوں نے طے کر ڈالی ہیں اتنی پہلے نہیں ہوئیں۔ اگر ہوئی ہیں تو بہر حال اس کی نوعیت میں ضرور فرق ہوگا۔

یہ کتاب ایک بحرزخار ہے۔ میری خواہش ہے کہ مقدور میں ہو تو اس علمی شاہکار کو عربی زبان میں بھی پیش کیا جائے تاکہ یہ "صلائے عام" سب کے گوش گزار ہو جائے۔ ہمیں یقین ہے کہ حضرت گکھڑوی صاحب شاید اس قدر دریا دل نہ ہوں کہ وہ علانیہ مولانا اثری حفظہ اللہ کی قلمی سطوت کا اعتراف کریں لیکن پورے اعتماد کے ساتھ یہ بات عرض کرتے ہیں کہ مولانا اثری صاحب کی اس گرفت اور اصابت کی ان کا دل بھی گواہی دے گا (ان شاءاللہ)۔

میری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مؤلف موصوف اور ادارہ کو اجر جزیل عنایت فرمائے جنھوں نے اس کی تدوین واشاعت میں بساط اور وسائل سے بڑھ کر کام کیا اور اللہ تعالیٰ کے حضور یہ التجا ہے کہ اسے ان کے لیے اخروی نجات اور فلاح کا ذریعہ بنائے، آمین۔!

اللّٰھمّ وفقنا لما تحب و ترضٰی وصلّی اللہ تعالی علیه وعلی آلہٖ و اصحابه اجمعین دائمًا ابدًا۔

عزیز زبیدی

۲۸ر جمادی الاولیٰ ۱۴۰۷ھ

۲۹ر جنوری ۱۹۸۷ء

عرض مؤلف

الحمد لله و کفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی.

امـابعد ! لیجیے ''توضیح الکلام'' کا دوسرا حصہ بھی آپ کے ہاتھ میں ہے★۔ اللہ تعالیٰ کا لاکھ لاکھ شکر ہے جس نے اس کی تکمیل کی توفیق بخشی اور توقع سے زیادہ اس کو شہرت اور قبولیت عطا فرمائی۔ اندرون ملک ہی نہیں بلکہ بیرون ملک میں بھی حصہ اول کا جن جن بزرگوں اور دوستوں نے مطالعہ کیا انھوں نے دوسرے حصہ کی تکمیل اور حصول کا بڑی بیقراری سے مطالبہ کیا۔ بلکہ بعض احباب نے تو اس کی تعریب کی ذمہ داری قبول کرتے ہوئے اجازت چاہی مگر بوجوہ ادارہ کے منتظمین حضرات نے ان سے اتفاق نہ فرمایا۔

بندہ اثیم کو اس بات کا اعتراف ہے کہ حصہ اول میں کوشش کے باوجود کتابت وطباعت کی غلطیاں باقی رہیں۔ جن اغلاط کا علم ہوا یا احباب نے جن کی طرف توجہ دلائی دوسرے حصہ کے آخر میں ان کی نشاندہی کر دی گئی ہے۔ حصہ ثانی کی تصحیح میں مقدور بھر کوشش کی گئی ہے۔ جناب مولانا عبدالحی صاحب انصاری کا شکر گزار ہوں جنھوں نے عرق ریزی سے اس کے پروف پڑھے۔ (جزاہ اللہ تعالیٰ احسن الجزاء) تاہم نسیان وخطا سے کوئی انسان پاک وصاف نہیں۔ اس لیے اس حصہ میں بھی جو اغلاط نظر آئیں احباب سے درخواست ہے کہ وہ ہمیں مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ طباعت میں ان کا ازالہ ہو سکے۔

اس حصہ ثانی کے آخر میں خیال تھا کہ حضرت مولانا سرفراز خان صاحب صفدر کی تصنیفات سے ان کے ''تضادات'' اور ''جوڑتوڑ'' کی ایک فہرست دے دی جائے تاکہ قارئین بآسانی ان کی ''ضرورت'' اور ''مجبوری'' سمجھ سکیں لیکن یہ حصہ چونکہ پہلے ہی توقع سے زیادہ پھیل گیا ہے، اس لیے ہم اسے یہاں نظرانداز کرتے ہیں۔ ❶

جہاں اس کتاب کی تکمیل پر مجھے آج خوشی محسوس ہو رہی ہے وہاں رہ رہ کر افسوس بھی کھائے جا رہا ہے کہ کاش! یہ مبارک کام بہت پہلے سرانجام پا جاتا، تاکہ اس کا حکم دینے والے میرے بزرگ اسے مطبوعہ شکل میں دیکھ لیتے۔ میری ان سے مراد استاذ العلماء صاحب الصدق والصفاء حضرت مولانا حافظ محمد گوندلوی، مناظر اسلام حضرت مولانا محمد رفیق صاحب مدنپوری، حضرت الاستاذ مولانا محمد عبداللہ صاحب محدث جھال خانوآنہ فیصل آباد اور حضرت العلام مولانا محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانی رحمہم اللہ ہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ کے ہاں ہر کام کی ''اجل مسمیٰ'' ہے جس سے کسی کو مفر نہیں۔ البتہ اس سے یہ فائدہ ضرور

---

❶ اس حوالے سے ملاحظہ ہو ہماری تالیف ''مولانا سرفراز صفدر اپنی تصانیف کے آئینہ میں''

★ دیکھیئے صفحہ ۵۱۳

ہوا کہ اسی دوران مولانا سرفراز صاحب کی چند دیگر تصانیف اور نئی مطبوعہ کتابوں کو دیکھنے کا موقع میسر آیا۔ بعض قلمی کتابیں (جن کا حوالہ پہلے مسودہ میں موجود تھا) طبع ہوئیں تو ان کی مراجعت بھی کر لی گئی۔ والحمد للہ علی ذالک۔

انتہائی ناسپاسی ہوگی اگر میں ناظم ادارہ حضرت مولانا محمد اسحاق صاحب چیمہ مدظلہ [1] کا شکریہ ادا نہ کروں جنھوں نے اس کتاب کی تکمیل میں تمام وسائل مہیا فرمائے بلکہ گاہے بگاہے اپنے فکری و علمی مشوروں سے بھی نوازتے رہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو جوئندگانِ حق کے لیے مشعل راہ اور دنیا و آخرت میں رحمت و برکت کے حصول کا ذریعہ بنائے۔ آمین۔

وصلی اللہ علی خیر خلقہ محمد و آلہ واصحابہ اجمعین.

ارشاد الحق اثری عفی عنہ

۲۸ جمادی الثانی ۱۴۰۸ھ (بدھ)

۱۷ فروری ۱۹۸۸ء

---

[1] اب تو وہ بھی عرصہ ہوا چل بسے، بس رہے نام اللہ کا۔ اللہ تعالیٰ مرحوم کو جنت الفردوس عطا فرمائے۔ آمین

تقریظات علمائے کرام

فضیلۃ الشیخ السید المحدث محب اللہ شاہ الراشدیؒ

پیر آف جھنڈا سندھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ! امید ہے کہ مزاج گرامی مع الخیر ہوگا۔ امابعد!

آں محترم کے ارشاد کے مطابق ''توضیح الکلام'' مکمل دیکھ لی ہے۔ الحمدللہ کتاب اپنے موضوع پر لاجواب ہے۔ اس پر تبصرہ اس لیے نہیں کررہا کہ یہ کام مجھ سے قبل مولانا زبیدی حفظہ اللہ نے انجام دے دیا ہے۔ [1] اور انھوں نے کتاب کے متعلق جو کچھ تحریر فرمایا ہے، میں اس سے بالکلیہ اتفاق کرتا ہوں۔ کتاب میں اصول حدیث، فن رجال وغیرہ علوم متعلقہ حدیث کی بہت سی باتیں ایسی بھی کتاب کی زینت بن چکی ہیں جو گو کتب میں موجود ہیں لیکن وہ یکجا کہیں نہیں ملتیں۔ کتاب سے جس طرح ایک متوسط درجہ کا طالب علم مستفید ہوسکتا ہے اسی طرح میرے خیال میں منتہی بھی اس سے مستغنی نہیں ہے۔

---

[1] حضرت مولانا زبیدی رحمہ اللہ کا تبصرہ حصہ اول میں پیش لفظ کے تحت گزر چکا ہے۔ اس کے علاوہ ماہنامہ ترجمان الحدیث میں جب یہ مضمون چھپ رہا تھا انہی دنوں حضرت والا کے حوصلہ افزا خطوط ملے۔ ان دنوں آپ سے قلمی تعارف تھا۔ حضرت موصوف رقم طراز ہیں:

مولانا المحترم! السلام علیکم

اسرائیلی اس گھمنڈ میں تھے کہ اب وہ ناقابل تسخیر ہیں، مگر حالیہ جنگ نے ان کا یہ خمار دور کردیا ہے۔ اس طرح مولانا سرفراز کی کتاب ''احسن الکلام'' کے بعد حنفیوں میں بھی یہ تاثر عام ہورہا تھا کہ وہ لاجواب اور ناقابل تسخیر ہے۔ مگر آپ نے ''احسن الکلام'' کے بارے میں ان کی خوش فہمی دور کردی۔ اللہ تعالیٰ آپ کو جزائے خیر دے۔ عرض ہے کہ: اس کا پورا پورا پوسٹ مارٹم کیجیے اور خوب کیجیے۔ پوری سنجیدگی اور دیدہ وری سے کیجیے۔ پوری کتاب کا جائزہ لیجیے۔ ترجمان الحدیث میں آپ کا یہ سلسلہ مضامین پوری دلچسپی سے پڑھ رہا ہوں ع اللہ کرے زور قلم اور زیادہ

ایک عرصہ سے اس کے جواب کی ضرورت محسوس ہورہی تھی۔ کئی ایک احباب سے بھی کہا۔ مگر یہ جواب لے کر چپ ہورہا ہے کہ آپ ہی لکھیں۔ وقت کی قلت اور استعداد کی کمی مانع رہی۔ اب اندازہ ہوتا ہے کہ یہ میرے بس کا کام بھی نہیں تھا۔ کیوں کہ میں ایک مبتدی قسم کا آدمی ہوں۔

بہرحال ہدیہ تبریک قبول فرمایئے اور میری اس درخواست کو شرف پذیرائی بخشیے کہ آپ نے اگر شروع کیا ہے تو پوری کتاب کا جائزہ لیجیے اور اس کا انداز تحقیقی اور علمی ہو۔ لن ترانیوں سے بالاتر اور مبنی براحترام ہو۔ شکریہ۔

والسلام
عزیز زبیدی
واربرٹن ۱۶/۱/۷۴

حضرت موصوف اپنے ایک اور گرامی نامہ میں لکھتے ہیں:

''احسن الکلام'' کا جواب پورا ہونا چاہیے۔ جب آپ کا یہ جواب پڑھتا ہوں تو ﴿فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ بے ساختہ زبان سے نکل جاتا ہے۔ گو یہ ایک لطیفہ ہے تاہم آپ سے یہی کہوں گا۔ ﴿أَلْقِ عَصَاكَ﴾

والسلام
عزیز زبیدی ۹/۴/۷۵

الحمدللہ راقم الحروف بھی اس سے کافی مستفید ہوا ہے اور میں جو "کتاب القراءۃ للامام البیھقی" کے رجال کے تراجم میں لکھ رہا ہوں اس میں بھی یہ میرے لیے کافی مدومعاون ہوگی۔ (ان شاءاللہ) اور شیخ سرفراز خاں صاحب کی کتاب پر جس سنجیدگی و وقار کا دامن تھامتے ہوئے متین تنقید فرمائی ہے اور جس مہارت و متانت سے ان کے دجل و خداع کی قلعی کھولی ہے۔ اور اس پر عدل وانصاف سے جس وقیع نہج پر کلام فرمایا ہے۔ یہ واقعۃً اللہ تعالیٰ نے آں جناب کے حصہ میں رکھا تھا۔ فجزاکم اللہ فی الدارین خیرا۔

میں سمجھتا ہوں کہ آنحضرت ﷺ کی سنت کا دفاع کرتے ہوئے آنجناب نے اس کتاب میں جس جدوجہد، جانفشانی کا مظاہرہ فرمایا ہے صرف یہی ان شاءاللہ تعالیٰ آنجناب کی نجات کے لیے کافی ہوگا۔ وما ذٰلک علی اللہ بعزیز۔ البتہ طباعت کی غلطیاں کھٹکتی ہیں اور طباعت میں یہ بہرحال رہ جاتی ہیں۔ لیکن اگر آں محترم دوسری جلد میں کچھ زیادہ توجہ دیں تو غلطیاں کم سے کم تر ہوں گی۔ ❶

والسلام

احقر العباد محب اللہ الشاہ عفی اللہ عنہ

۲۲ جمادی الاول ۱۴۰۸ھ

---

❶ حضرت نے کچھ اغلاط کی نشاندہی بھی فرمائی ہے جن کی تصحیح کر دی گئی ہے۔

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد علی جانباز مدظلہ العالی
جامعہ ابراهیمیہ سیالکوٹ

فاضل محترم جناب مولانا اثری صاحب!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ! آپ کا ہدیہ ثمینہ (توضیح الکلام) مجھے مل گیا ہے۔اس عنایت کے لیے میں آپ کا تہ دل سے شکر گزار ہوں۔

''توضیح الکلام'' کا اول سے آخر تک بالاستیعاب میں نے مطالعہ کیا ہے اس میں بلا مبالغہ اور بغیر کسی قسم کے رسمی تکلف کے کہتا ہوں کہ کتاب اپنے موضوع میں یکتا ہے اور اس کا طرز بیان نہایت سلیس ہے۔اور مسئلہ فاتحہ خلف الامام میں غلو وتعدی کرنے والوں کا بہترین جواب ہے۔

قارئین کرام! مسئلہ قراءت فاتحہ خلف الامام ان معرکۃ الآراء مسائل میں سے ایک ہے جو قدیم ہی سے مختلف فیہ چلا آرہا ہے۔موافق مخالف دونوں اطراف سے اس پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔

برصغیر پاک وہند میں زیادہ تر دو ہی مسلک پائے جاتے ہیں۔اہل حدیث اور مقلدین احناف۔اہل حدیث براہ راست کتاب وسنت سے مسائل اخذ کرتے ہیں جب کہ احناف قول امام کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔مدرسہ دیوبند کے معرض وجود میں آنے سے قبل جتنے علماء احناف گزرے ہیں وہ سب کافی حد تک اعتدال پسند تھے۔صحیح حدیث اگر مل جاتی تو بلا تأمل اختیار کر لیتے تھے اور یہ نہ سمجھتے تھے کہ اس سے مذہب حنفی کی بغاوت لازم آتی ہے یا یہ طرز فکر مذہب حنفی سے خروج پر مستلزم ہے۔لیکن افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ جب سے مدرسہ دیوبند قائم ہوا اور اس سے جن علماء احناف کی کھیپ تیار ہوئی انھوں نے اپنے پیشرو علماء کی اعتدال پسندانہ روش سے انحراف کیا اور اختلافی مسائل میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول کو حرفِ آخر قرار دینے اور باور کرانے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگایا،خواہ وہ صریحاً کتاب وسنت کے خلاف ہی کیوں نہ ہو اور ان کے شاگردان رشید نے ان کے قول کو مرجوح یا غیر صحیح سمجھ کر ترک ہی کیوں نہ کر دیا ہو،مگر ابناءِ دیوبند امام کے مرجوح یا صحیح احادیث سے متصادم اقوال کو بھی چھوڑنے پر تیار نہیں ہیں۔یہی وجہ ہے کہ فضلاء دیوبند کی جملہ تحریروں میں یہی تعصّبانہ طرز فکر دکھائی دیتا ہے۔فاتحہ خلف الامام کے مسئلہ پر بھی زیادہ تحریریں انہی حضرات کے قلم سے نکلی ہیں۔مولانا گکھڑوی کی احسن الکلام بھی اسی قبیل کی کتابوں کا چربہ اور تقلیدی ذہن کی پیداوار ہے۔

اس میں محض شذوذ اور اقوال مختلفہ کا سہارا لے کر مزعومہ موقف کو سنبھالا دینے کی کوشش کی گئی ہے۔حالانکہ محدثین علماء متقدمین کی ایک بڑی جماعت اس مسئلہ کی اصابت پر متفق ہو چکی ہے۔جب کہ علماء متأخرین میں سے علامہ محمد بشیر الفاروقی،مولانا محمد سعیدؒ محدث بنارسی،مولانا عبدالعزیزؒ رحیم آبادی،مولانا عبدالرحمانؒ مبارک پوری،

حافظ محمد عبداللہؒ روپڑی اور حضرت حافظ محمد گوندلویؒ جیسی قد آور علمی شخصیات اپنے اپنے ادوار میں مخالفین کے تمام اعتراضات کی قلعی کھول کر جامع و مانع جوابات پرمبنی کتب تالیف فرما چکی ہیں۔ اب جب کہ گکھڑوی صاحب نے شوق تحقیق میں انہی باتوں پرطبع آزمائی فرمانے کی ٹھانی ہے تو ہماری جماعت کی محقق اور فاضل شخصیت حضرت مولانا ارشادالحق اثری نے ''توضیح الکلام'' کے نام سے مذکورہ کتاب کا جواب باصواب لکھ کر گکھڑوی صاحب کے تمام دلائل کا تارعنکبوت ہونا ثابت کر دکھایا ہے اوران کی تمام علمی خیانتوں کا پردہ چاک کر دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اثری صاحب کی یہ کتاب ایک بے مثال علمی تحقیقی دستاویز ہے اور میں بلاتکلف یہ کہتے ہوئے مسرت محسوس کرتا ہوں کہ میرے نزدیک کتاب اس موضوع کے تمام مباحث پر حاوی اور جامع ہے۔ کوئی مبحث تشنہ دکھائی نہیں دیتا۔ حضرت ممدوح نے جس محنت اورعرق ریزی سے فرضیت فاتحہ خلف الامام کے مسئلہ کو دلائل اور براہین سے مدلل فرمایا ہے اس عنوان کے مخالفین کے نزدیک بھی اگر علم وانصاف کی کوئی قدر و قیمت ہے تو اسے تسلیم کرنے اور سکوت اختیار کرنے کے سوا کوئی چارہ کار نہیں رہ جاتا۔ اس محنت اور تحقیق تنقید کی جملہ اہل حدیث کی طرف سے تحسین کی جائے گی۔

آخر میں دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ فاضل مؤلف کے علم وعمل میں برکت عطا فرمائے اور انھیں دین ومسلک کی زیادہ سے زیادہ خدمت سرانجام دینے کی توفیق عطا فرمائے۔

والسلام

محمد علی جانباز

خادم جامعہ ابراہیمیہ سیالکوٹ

۲۰/۲/۸۸

مفتی العصر استاذ العلماء حضرت مولانا محمد صدیق صاحب

جامعہ علمیہ سرگودھا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للّٰہ و کفٰی وسلام علی عبادہ الذین اصطفٰی، اما بعد:

مولانا ارشاد الحق صاحب حفظہ اللہ تعالیٰ! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ،

نئی پیشکش ''توضیح الکلام فی وجوب قراءۃ خلف الامام'' کا ایک نسخہ بغرض تبصرہ ملا۔ یاد آوری اور مرسلہ ہدیہ کا شکریہ۔

مولانا سرفراز احمد ''احسن الکلام'' لکھ کر اس زعم میں مبتلا تھے کہ اس کتاب کے جملہ ملفوظات حقائق پر مبنی ہیں۔ جو اپنا جواب نہیں رکھتے لیکن ایک اہل علم مطالعہ کے بعد فیصلہ کرنے پر مجبور ہے کہ وہ ایک اغلوطات اور تاویلات فاسدہ کا مجموعہ ہے۔ حضرت العلام محدث گوندلوی نور اللہ مرقدہ، نے اپنی تالیف ''خیر الکلام'' میں مسئلہ فاتحہ خلف الامام کو زیر بحث لاتے ہوئے احسن الکلام کے بعض مقامات پر تبصرہ فرمایا ہے۔ ان کی بیان کردہ تاویلات فاسدہ اور پیش کردہ اغلوطات سے پردہ اٹھایا ہے۔

یہ محض اللہ کا کرم ہے کہ اس نے آپ ایسے اہل علم اور اہل قلم کو اس کا بالاستیعاب جواب لکھنے کی توفیق عطا فرمائی۔ آپ نے جس عالمانہ اور مناظرانہ انداز میں اس پر تبصرہ کیا ہے۔ حق یہ ہے کہ وہ آپ ہی کا حصہ ہے۔

اگر مصنف احسن الکلام کے ذہن وقلب میں تقلیدی جمود اور تعصب مذہبی کی بجائے تحقیق و دیانت کی روشنی ذرہ برابر بھی ہوئی تو وہ اپنی تقلیدانہ فکر اور ماضی کی غیر مناسب روش پر ندامت کے آنسو بہاتے ہوئے حق بات کے قبول کرنے میں تساہل سے کام نہیں لیں گے۔ توقع ہے کہ آپ کی یہ تصنیف جوئندگانِ حق کے لیے مشعل ہدایت کا کام دے گی۔ ان شاء اللہ۔ کہیں کہیں کتابت کی اغلاط ہیں۔ صحت کے لیے نظر ثانی کی ضرورت ہے۔

مخلص

محمد صدیق

رئیس جامعہ علمیہ سرگودھا

۵ ذی الحجہ ۱۴۰۷ھ

محقق شہیر حضرت مولانا حافظ صلاح الدین یوسف

(مشیر وفاقی شرعی عدالت پاکستان)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ہمارے فاضل دوست جناب مولانا ارشاد الحق اثری رفیق ادارۃ العلوم الاثریہ فیصل آباد جماعت اہل حدیث کے ان چند ممتاز نوجوان علماء میں سے ایک ہیں جن پر پوری جماعت کو بجا طور پر فخر ہے۔ ان کی علمی خدمات جماعت کے لیے مایۂ صد افتخار ہیں۔ کثر اللہ امثالھم فینا۔

فاضل موصوف نے علم وتحقیق کے میدان میں جو وقیع کام کیے ہیں ان سے وہ پاک وہند کے علاوہ عرب میں بھی متعارف ہو چکے ہیں ؎

ایں سعادت بزورِ بازو نیست تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

امام ابن الجوزی کی کتاب ''العلل المتناھیة فی الاحادیث الواھیة'' جو اب تک غیر مطبوعہ تھی اس کو انھوں نے ایڈٹ (Edit) کر کے شائع کیا۔

''مسند ابی یعلی الموصلی'' کی تحقیق وتخریج کا کام کیا۔ حدیث کی یہ کتاب بھی جو ابھی تک غیر مطبوعہ تھی، ان شاء اللہ سعودی عرب سے عنقریب متعدد جلدوں میں شائع ہوگی۔

''اعلام اھل العصر باحکام رکعتی الفجر'' مؤلفہ مولانا شمس الحق ڈیانوی (مؤلف عون المعبود) بھی اپنے ادارے کے زیر اہتمام (اپنی تحقیق وتعلیق سے) ٹائپ پر شائع کرائی۔

اسی طرح دیگر متعدد کتابیں اور مضامین ومقالات ان کے قلم سے نکل چکے ہیں۔ جن سے ان کے علمی وتحقیقی ذوق کا پتا چلتا ہے۔

اب حال ہی میں ان کی ایک اور معرکۃ الآراء کتاب ''توضیح الکلام فی وجوب القراءۃ خلف الامام'' اردو میں شائع ہوئی ہے جس کی جلد اول اس وقت زیر تبصرہ ہے۔ یہ کتاب فاضل مؤلف نے اگرچہ آج سے کئی سال قبل لکھ لی تھی لیکن اس کی اشاعت کی نوبت کئی سال کے انتظار کے بعد اب آئی ہے۔ اب جب کہ کتاب کا سفینہ کنارے سے آ لگا ہے تو گزشتہ چند سالوں میں اس کے مسودہ کے ساتھ جو کچھ ہوتا رہا اس ستم وجورِ ناخدا کی تفصیل غیر مناسب ہی معلوم ہوتی ہے۔ بہرحال اللہ تعالیٰ نے کتاب کی اشاعت کے لیے جو ''اجل مسمیٰ'' رکھی تھی۔ اس حساب سے کتاب چھپ کر منظر عام پر آ گئی ہے ؎

مؤذن مرحبا بروقت بولا ! تیری آواز مکے اور مدینے

--(۲)--

مسئلہ فاتحہ خلف الامام آج کا نہیں صدیوں پرانا ہے، حالانکہ اس کی فرضیت احادیث صحیحہ وقویہ سے ثابت ہے۔

پھر کیا وجہ ہے کہ صدیوں سے یہ مسئلہ مابہ النزاع چلا آ رہا ہے۔ سوال یہ ہے کہ احادیثِ صحیحہ کی موجودگی میں اس اختلاف اور بحث ومنازعت کا کوئی جواز ہے؟

واقعہ یہ ہے کہ ایک صحیح مسلم ومومن کا جواب تو یہ ہوگا کہ احادیث صحیحہ کی موجودگی میں اس اختلاف کا کوئی جواز نہیں ہے جو صدیوں سے ایسے مسائل میں چلا آ رہا ہے۔

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر اس کا کوئی جواز نہیں ہے تو پھر اختلاف کیوں؟ یہ محاذ آرائی اور سر پھٹول کیوں؟ تو اس کی اصل وجہ مذہب معین کی تقلید ہے جس نے قرآن وحدیث کو ثانوی حیثیت دے دی ہے اور قول و مذہب امام کو اولیت کا درجہ۔ مقلدین کے نزدیک اصل چیز اپنے امام مذہب کا قول اور فتویٰ ہے۔ اگر قرآن کریم کی کسی آیت یا حدیث رسول سے اس کی تائید ہوگئی تو فبہا، ورنہ قرآن کی آیت بھی ان کے نزدیک منسوخ یا مؤول ہوگی اور اسی طرح احادیث رسول بھی منسوخ یا مؤول سمجھی جائیں گی (جیسا کہ اصول الکرخی میں احناف کا یہ قاعدہ کلیہ درج ہے)

اس کی عملی مثالیں بھی بے شمار ہیں جس کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں خود فاتحہ خلف الامام کا مسئلہ بھی اس کی ایک روشن مثال ہے۔ جیسا کہ قارئین کتاب پڑھ کر اس کا اندازہ کر سکتے ہیں تاہم یہاں بات کو سمجھانے کے لیے علمائے احناف کے دو اعترافات پیش کیے بغیر آگے جانے کو جی نہیں چاہتا۔

مسئلہ خیار مجلس میں امام شافعیؒ کا قول احادیث ونصوص کے مطابق ہے جب کہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے احادیث کے خلاف ہے۔ اس لیے شاہ ولی اللہؒ نے بھی امام شافعیؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔ لیکن دیوبندیوں کے شیخ الہند مولانا محمود الحسنؒ فرماتے ہیں کہ احادیث ونصوص کی رو سے بلاشبہ راجح اور صحیح مذہب امام شافعیؒ ہی کا ہے۔ لیکن ہم چونکہ مقلدین ہیں اس لیے ہمارے لیے امام ابوحنیفہؒ ہی کی تقلید ضروری ہے۔ گو ان کا مذہب احادیث ونصوص کے خلاف ہے۔

(ملاحظہ ہو تقریر ترمذی)

اسی طرح احناف اور شوافع میں اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو گالی دینے والے ذمی کا عہد ختم ہو جاتا ہے یا نہیں؟ شوافع نقض عہد کے قائل ہیں جب کہ احناف نقض عہد کے قائل نہیں لیکن احناف کے ایک امام علامہ ابنؒ الہمام صاحب فتح القدیر کا رجحان اس مسئلے میں اپنے بجائے امام شافعیؒ کے مذہب کی طرف ہے۔ چنانچہ ابن نجیم حنفیؒ، ابنؒ الہمام کی رائے کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

نعم نفس المؤمن تميل الى قول المخالف فى مسئلة السبّ لكن اتباعنا للمذهب واجب. (البحر الرائق ص ۱۱۵ ج ۵)

ہاں یہ بات صحیح ہے کہ مومن کا نفس مسئلہ سب رسول میں مخالف (امام شافعیؒ) کے قول کی طرف مائل ہوتا ہے لیکن ہمارے لیے اپنے مذہب کی اتباع ضروری ہے۔

اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ فقہی اختلافات کی اصل وجہ کیا ہے اور احادیث صحیحہ قویہ کی موجودگی میں نماز جیسی اہم چیز کے بنیادی رکن (فاتحہ کی فرضیت) کی اہمیت وعدم اہمیت تک میں اختلاف کیوں ہے؟

بیان میں نکتہء توحید آ تو سکتا ہے ! ترے دماغ میں بت خانہ ہو تو کیا کہیے!

یہی وجہ ہے کہ جن علماء میں فقہی جمود، حزبی تعصب اور تقلیدی عصبیت نہیں ہے وہ حنفی ہونے کے باوجود فرضیت فاتحہ خلف الامام کے کسی نہ کسی انداز میں قائل رہے ہیں۔ چنانچہ اس مسئلے میں فقہائے احناف میں تین رائے پائی جاتی ہیں:

ا۔۔امام کے پیچھے سورہ فاتحہ ممنوع ومکروہ ہے۔ یہ فقہائے احناف کی اکثریتی رائے ہے۔

(فتح القدیر لابن الہمام ج ا ص ۲۴۰، امام الکلام لعبدؒالحی لکھنوی ص ۴۶)

۲۔۔امام کے پیچھے ترک قراءت مختار (پسندیدہ) ہے۔ تاہم پڑھنا مکروہ یا حرام نہیں ہے۔ یعنی جائز ہے۔

(ملاحظہ ہو امام الکلام ص ۴۵ کتاب المجروحین لابن حبان ج ۲ ص ۵)

۳۔۔سری نمازوں میں امام کے پیچھے سورہ فاتحہ پڑھنا مستحسن ہے۔ یہ امام محمدؒ کا ایک قول ہے بلکہ امام ابوحنیفہؒ کا بھی ایک قول بتلایا جاتا ہے (امام الکلام ص ۳۹ فصل الخطاب مؤلفہ مولانا انور شاہ کشمیری ص ۲۹۸، مسک الختام ج ا ص ۲۱۹، ماہنامہ ''فاران'' کراچی دسمبر ۱۹۶۰ء ص ۲۴، مضمون مولانا ظفر احمد تھانوی، فیض الباری مولانا انور شاہ کشمیری ج ۲ ص ۲۷۲ و معارف السنن، علامہ بنوری ج ۳ ص ۱۸۸)

بلکہ بعض علمائے احناف نے تو جہری نمازوں میں بھی سکتات امام میں سورہ فاتحہ کے پڑھنے کو مستحسن کہا ہے۔ اس کی پوری تفصیل زیر بحث کتاب کے صفحات ۷۹، ۸۶ میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

اگر علمائے احناف اس تیسرے قول کو اپنالیں تو اس مسئلے کی شدت بھی بہت حد تک کم ہوسکتی ہے اور احادیث صحیحہ کی دوراز کار تاویلات اور بے جا سخن سازی سے بھی علمائے احناف کی جان چھوٹ سکتی ہے۔

--(۳)--

لیکن افسوس ہے کہ تیسرا قول تو بہت دور کی بات ہے، علمائے احناف دوسرے قول کو بھی اختیار کرنا پسند نہیں کرتے، جس کی رو سے سورہ فاتحہ کا مقتدی کے لیے جواز کا پہلو نکلتا ہے اور ان کا اصرار ہے کہ احناف کا اصل مذہب یہی ہے کہ امام کے پیچھے سورہ فاتحہ پڑھنا ممنوع اور مکروہ تحریمی ہے۔ نتیجۃً چونکہ احادیث صحیحہ سے یہ حنفی مسلک کسی طرح بھی میل نہیں کھاتا، علمائے احناف کو اپنے مسلک کے اثبات کے لیے بڑی جاں گسل کاوش کرنی پڑتی ہے اور بڑے پاپڑ بیلنے پڑتے ہیں۔ مثلاً:

احادیث صحیحہ کو مشکوک بنانے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگاتے ہیں حتی کہ صحیح بخاری کی روایات کو ناقابل اعتبار ثابت کرنے کی مذموم سعی کرتے ہیں حالانکہ صحیح بخاری کی صحت بلکہ ''اصح الکتب بعد کتاب اللہ'' احناف سمیت تمام اہل سنت کے نزدیک مسلمہ ہے۔

اس کے مقابلہ میں ضعیف بلکہ موضوع روایات سے استدلال کرنے میں کوئی باک محسوس نہیں کرتے۔

مستند راویان حدیث کو مجروح ومتہم ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اور اس کے برعکس غیر مستند راویوں کو صادق وضابط اور عادل باور کراتے ہیں۔

بار بار پینترا بدلتے ہیں، یعنی جہاں ضرورت پڑتی ہے وہاں ایک مستند راوی کو مستند قرار دیتے ہیں اور پھر کسی وقت اسی راوی کو اپنی ضرورت کے تحت غیر مستند، ضعیف اور نا قابل اعتبار گردانتے ہیں۔ **و کذا علی العکس.**

محدثین کے مقابلے میں ان کو قبول حدیث کے لیے خود ساختہ اصول بنانے پڑے ہیں، لیکن بسا اوقات ان کی بھی پرواہ نہیں کرتے۔

آیات واحادیث کی دوراز کارتاویل کرتے ہیں یا ان کو بلا دلیل منسوخ باور کراتے ہیں۔

یہاں مثالیں دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ زیر بحث کتاب میں یہ سارے ہی پہلو خاصی تفصیل سے قارئین کرام کے سامنے آئیں گے۔ فاضل مصنف نے اپنے تعقبات میں مذکورہ پہلوؤں پر بڑی مدلل گفتگو بلکہ سخت گرفت کی ہے اور کوئی اہم گوشہ تشنۂ بحث نہیں رہنے دیا۔ **جزاہ اللہ عن الاسلام و المسلمین خیر الجزاء۔**

--(۴)--

زیر بحث کتاب کا مختصر پس منظر یہ ہے کہ آج سے غالباً ۶۰، ۶۵ سال قبل مولانا عبدالرحمان مبارکپوریؒ، صاحب تحفۃ الاحوذی شرح جامع الترمذی نے فاتحہ خلف الامام کے وجوب اور فرضیت پر ایک نہایت محققانہ اور فاضلانہ کتاب بنام ''تحقیق الکلام'' لکھی تھی، جس کے حصہ اول میں فرضیت فاتحہ خلف الامام کے دلائل دیے گئے تھے اور دوسرے حصے میں احناف کے پیش کردہ دلائل کا تجزیہ ومحاکمہ پیش کیا گیا تھا۔ کتاب اپنے موضوع پر نہایت مدلل، بغایت مفید اور بڑی محققانہ اور بے نظیر تھی۔ احناف کی ایک ایک دلیل کا نہایت مسکت اور معقول جواب دیا گیا تھا دنیائے حنفیت اس کا جواب دینے سے قاصر رہی تھی۔

قیام پاکستان کے سات آٹھ سال بعد گوجرانوالہ کے ایک حنفی عالم مولانا سرفراز صاحب گکھڑوی نے ''احسن الکلام'' کے نام سے فاتحہ خلف الامام کے موضوع پر کتاب لکھی اور اس میں یہ کوشش کی کہ اس میں ''تحقیق الکلام'' کا جواب بھی دے دیا جائے۔ چنانچہ احناف بڑے خوش ہوئے اور اسے ایک معرکۃ الآراء کتاب باور کرایا گیا اور یہ سمجھا گیا کہ ''تحقیق الکلام'' کے جواب کا قرض جو علمائے احناف کے ذمے ایک عرصہ سے چلا آرہا تھا اسے مع سود اتار دیا گیا ہے۔

اسی زمانہ میں استاذ الاساتذہ حضرت العلام حضرت مولانا حافظ محمدؒ گوندلوی نور اللہ مرقدہ نے فرضیت فاتحہ خلف الامام کے موضوع پر ایک نہایت مدلل کتاب ''خیر الکلام'' لکھی تھی۔ اس میں حضرت حافظ گوندلویؒ نے ضمناً مولانا سرفراز صاحب کے بعض دلائل کا معقول جواب بھی دیا تھا تاہم یہ ضرورت باقی تھی کہ پوری کتاب کا جائزہ لیا جائے اور تمام مغالطات کا پردہ چاک کیا جائے۔

چنانچہ یہ توفیق حضرت العلام حافظ محمد گوندلویؒ کے ہی ایک فیض یافتہ نوجوان فاضل کو میسر آگئی اور انھوں نے ''احسن الکلام'' کا پورا مدلل جواب لکھا جو ''توضیح الکلام'' کے نام سے اس وقت آپ کے سامنے ہے اور جس کا دوسرا حصہ بھی زیر کتابت ہے۔ وہ بھی عنقریب ان شاء اللہ نذر قارئین ہوگا۔

یہ کتاب بھی الحمد للہ ہمارے اکابر اسلاف کی علمی روایات کی حامل ہے۔ وہی قرآن وحدیث، مضبوط دلائل جو

ہمارے اسلاف کا طرہ امتیاز رہا ہے۔اس کتاب کا بھی جھومر ہے۔اوراس کے ساتھ ساتھ مولانا سرفراز صاحب کے ان دلائل کا بھی خوب خوب تجزیہ ومحاکمہ کیا ہے جوانھوں نے احادیث صحیحہ کورد کرنے کے لیے اپنی کتاب ''احسن الکلام'' میں پیش کیے ہیں۔

ہم اس علمی کوشش اور فاضلانہ تالیف پر اپنے فاضل دوست کو مبارک باد پیش کرتے ہیں کہ انھوں نے اس کتاب میں نہ صرف نہایت مدلل طریقے سے مسئلہ زیر بحث کو منقح کیا ہے بلکہ نقد وتحقیق کا بھی حق خوب خوب ادا کیا ہے۔

اللہ تعالیٰ ان کی عمر میں برکت عطا فرمائے اور علم وتحقیق کے میدان میں انھیں بیش از بیش کام کرنے کی توفیق سے نوازے۔آمین..!

صلاح الدین یوسف

ہفت روزہ الاعتصام

۴۔۱۱رذی الحجہ ۱۴۰۷ھ

۳۱ جولائی ۱۹۸۷ء

ماہنامہ التوعیہ دہلی کا تبصرہ

مولانا ارشاد الحق اثری رفیق ادارۃ العلوم الاثریہ **کثر اللہ فینا امثالہ** پاکستان کے ایک ممتاز سلفی نوجوان عالم و محقق ہیں، جنھیں سنت کے دفاع اور احادیث کی تحقیق کے باب میں مہارت اور ملکہ حاصل ہے، علم و تحقیق کے میدان میں ان کے قلم کی جولانی نے "**العلل المتناہیۃ فی الاحادیث الواھیۃ**"، "**مسند ابی یعلٰی الموصلی**"، "**معجم ابی یعلٰی**"، "**اعلام اھل العصر باحکام رکعتی الفجر**" وغیرہ کتابوں کی تقدیم و تحقیق اور تخریج کی شکل میں جو ٹھوس اور وقیع علمی تحائف ہمیں دیے ہیں وہ بلاشبہ ہمارے علمی اثاثے میں ایک اضافہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔

زیر تبصرہ کتاب "توضیح الکلام فی وجوب القراءۃ خلف الامام" موصوف کی ایک اہم اور معرکۃ الآراء تصنیف ہے۔ جو دو حصوں میں عمدہ کاغذ اور بہترین طباعت کے ساتھ زیور طبع سے آراستہ ہو کر منظر عام پر آئی ہے۔

یہ شاہکار تصنیف گوجرانوالہ کے ایک متعصب حنفی عالم مولانا محمد سرفراز خان دیوبندی گکھڑوی کی کتاب "احسن الکلام" جو علامہ عبدالرحمٰن مبارک پوریؒ کی "تحقیق الکلام" کے جواب میں لکھی گئی تھی، کے محققانہ جائزہ پر مشتمل ہے۔ پہلے حصہ میں ٹھوس علمی دلائل سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ سورۂ فاتحہ کے بغیر صلاۃ جائز نہیں اور "**لا صلٰوۃ لمن یقرء بفاتحۃ الکتاب**" کا حکم عمومی امام، مقتدی اور منفرد سب کو شامل ہے اور دوسرے حصہ میں مانعین کے دلائل کو محدثانہ نقد و نظر کی کسوٹی پر رکھ کر ان کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔

اگرچہ احسن الکلام کے بعض مندرجات و مشمولات کا شافی جواب استاذ العلماء محدث العصر حافظ محمد گوندلوی رحمہ اللہ اپنی کتاب "خیر الکلام" میں اپنے مخصوص علمی انداز میں دے چکے تھے، تاہم ضرورت تھی کہ اس کتاب کے تمام اعتراضات و وساوس کا بالاستیعاب تنقیدی جائزہ لیا جائے۔ یہ سعادت فاضل مؤلف کے حصہ میں مقدر تھی۔ اس نازک اور اہم ذمہ داری سے جس خوبی کے ساتھ وہ عہدہ برآ ہوئے ہیں اور زیر بحث مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر جس وقیع اور عالمانہ نہج پر کلام کیا ہے وہ بلاشبہ ان کے قلم کی سطوت اور ان کے اعلیٰ تحقیقی ذوق اور جستجو پسند طبیعت کی غماز ہے۔ وہ اپنی اس نوعمری میں دفاع سنت کا محاذ جس دلیری اور شجاعت سے سنبھالے ہوئے ہیں اس پر سنت رسولؐ کے شیدائیوں کی جانب سے بلاشبہ وہ خراج تحسین اور ہدیہ تبریک کے مستحق ہیں۔ (ر۔ا۔س)

:: :: ::

سخنہائے گفتنی

26 ان الحمد للّٰہ نحمدہ' ونستعینہ' ونستغفرہ' ونعوذ باللہ من شرور انفسنا ومن سیّئات اعمالنا، من یھدہ اللہ فلا مضلّ لہ و من یضلل فلا ھادی لہ، واشھد ان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ' واشھد ان محمّدًا عبدہ ورسولہ' یایّھا الّذین اٰمنوا اتّقوااللہ حقّ تقاتہ و لا تموتنّ الّا و انتم مسلمون O یایّھا النّاس اتّقوا ربّکم الّذی خلقکم من نفس واحدۃ و خلق منھا زوجھا و بث منھما رجالاً کثیرًا ونسآء واتّقوااللہ الّذی تسآء لون بہ والأرحام ان اللہ کان علیکم رقیبا O یایّھا الّذین اٰمنوا اتّقوااللہ و قولوا قولا سدیدا یصلح لکم اعمالکم و یغفرلکم ذنوبکم ومن یطع اللہ و رسولہ فقد فاز فوزًا عظیما . اما بعد:

برادران اسلام سے یہ بات مخفی نہیں کہ نماز میں مقتدی کے لیے سورۂ فاتحہ پڑھنے یا نہ پڑھنے کا مسئلہ قرن اول سے تاہنوز مختلف فیہ چلا آ رہا ہے۔فریقین کی طرف سے اس سلسلہ میں بیسیوں کتابیں لکھی گئی ہیں اور آئندہ بھی یہ سلسلہ ختم ہوتا نظرنہیں آتا۔ بلکہ علمائے احناف (جو اس مسئلہ میں فریق کی حیثیت رکھتے ہیں) کے مابین بھی یہ مسئلہ متنازعہ فیہ ہے۔مشہور قول کے مطابق امام ابوحنیفہؒ اور قاضی ابویوسفؒ اگر مقتدی کے لیے فاتحہ پڑھنا مکروہ سمجھتے ہیں تو امام محمدؒ سری نمازوں میں فاتحہ پڑھنے کو مستحسن خیال کرتے ہیں بلکہ امام ابوحنیفہؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔(کما سیأتی) یہی رائے امام محمدؒ کے

27 شاگرد رشید ابوحفص کبیر [1] اور ان کے بعد شیخ التسلیم [2] نظام الدین الہروی م ۷۳۴ھ کی ہے (امام الکلام: ص ۴۶) شیخ التسلیم فرمایا کرتے تھے:

لو کان فی فمی جمرۃ یوم القیامۃ احب الی من ان یقال لا صلاۃ لک۔ (امام الکلام: ص ۳۸)

یعنی قیامت کے روز اگر میرے منہ میں آگ کا انگارا دیا جائے تو یہ مجھے اس سے زیادہ پسند ہے کہ کہا جائے کہ تیری نماز نہیں ہوئی۔

اورعلامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ سری میں پڑھنے کا جواز ہمارے متقدمین میں سے ''التفسیر لأبی المنصور ماتریدی' ''الاسرار''،للقاضی الدبوسی'' شرح مختصر الطحاوی''لابی بکررازی وغیرہ میں بھی منقول ہے۔(العرف الشذی: ص ۱۴۷)

مشہور حنفی عالم ملاجیونؒ مؤلف ''نورالانوار''تفسیر احمدی (ص ۴۲۷ مطبوعہ کریمی بمبئی) میں لکھتے ہیں:

---

[1] ان کا نام احمدؒ بن حفص ہے۔امام محمدؒ کے کبار تلامذہ میں شمار ہوتے ہیں اور اقلیم ماوراءالنہر میں فقہ حنفی کی اشاعت میں ان کا کوئی ہم پلہ نہیں (الفوائد البھیۃ: ص ۱۳

[2] ان کا نام عبدالرحیم ہے۔''شیخ التسلیم'' کے لقب سے مشہور ہیں۔علامہ لکھنویؒ لکھتے ہیں'' وھو مجتھد فی مذھب ابی حنیفۃ باتفاق علماء ماوراء النھر و خراسان ''(امام الکلام :ص ۳۸) کہ ماوراءالنہر اور خراسان کے علماء متفق ہیں کہ وہ مذہب ابوحنیفہ کے مجتہد تھے۔

فـان رأيـت الطائفة الصوفية والمشائخ الحنفية تراهم يستحسنون قراء ة الفاتحة للمؤتم كما استحسنه محمد ايضًا احتياطاً فيما روى عنه۔ (امام الکلام: ص ۴۷)۔

اگر جماعت صوفیہ اور مشائخ حنفیہ کو دیکھو گے تو تمھیں معلوم ہوگا کہ یہ لوگ احتیاطاً امام کے پیچھے الحمد پڑھنے کو مستحسن بتلاتے تھے جیسا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے۔

علامہ عینیؒ رقم طراز ہیں:

علـى ان بـعض اصحابنا استحسنوا ذٰلک علٰی سبيل الاحتياط فى جميع الصلوٰت و منهم من استحسنها فى غير الجهرية و منهم من رأى ذلک اذا كان الامام لحانا۔ (عمدة القارى: ص ۱۴ ج ۶)

یاد رہے کہ ہمارے بعض علماء تمام نمازوں میں الحمد پڑھنے کو مستحسن بتلاتے ہیں اور بعض صرف سری نمازوں میں اور بعض جب کہ امام کی قراءت میں لحن ہو تو الحمد پڑھنا مستحسن قرار دیتے ہیں۔

مولانا عبدالحیؒ لکھنوی نے غیث الغمام (ص ۲۱۶) میں علامہ عینیؒ کی یہ عبارت ''شرح البخاری'' کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ البتہ اس میں یہ الفاظ زائد ہیں۔

و عليه فقهاء الحجاز و الشام کہ اسی پر فقہاء حجاز اور شام کا عمل ہے۔

مگر یہ الفاظ علامہ عینیؒ نے (ص ۱۱ ج ۶) سری نمازوں میں قراءت کے بارے میں لکھے ہیں۔ اس کے علاوہ علامہ عینیؒ شرح ہدایہ میں لکھتے ہیں کہ ''شرح الجامع'' میں امام رکن الدین علی السعدی نے ہمارے مشائخ سے نقل کیا ہے کہ:

ان الامام لا يتحمل عن المقتدى فى الصلاة المخافتة (البناية: ص ۳۱۹ ج ۲)۔

کہ امام سری نمازوں میں مقتدی کی قراءت کا متحمل نہیں ہوتا۔

نیز دیکھیے امام الکلام: ص ۴۱۔

علامہ علی قاریؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

والامـام مـحـمـد مـن ائـمـتـنـا يوافق الشافعي فى القراء ة فى السرية وهو اظهر فى الجمع بين الروايات الحديثية وهو مذهب الامام مالک ايضاً۔ (مرقاة: ص ۳۰۱ ج ۲)۔

ہمارے ائمہ میں امام محمدؒ سری میں فاتحہ پڑھنے میں امام شافعیؒ کے موافق ہیں۔ یہی بات حدیث کی مختلف روایات کے مابین توفیق کی ایک واضح صورت ہے۔ اور امام مالکؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔

نیز علامہ ابن ہمامؒ کے اس قول کی کہ ''قوی قول ترک فاتحہ کا ہے۔'' کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان الاحتياط هو الخروج عن الخلاف فارتكاب المكروه اولٰى من الفساد ثم الفساد فى جانب الترک اقوى من الفساد من جانب القراء ة فاقواهما الجمع لا المنع كيف و هو مذهب اكثر المجتهدين۔ (فتح المغطأ شرح الموطا قلمى: ورق ۴۰)

احتیاط اسی میں ہے کہ اختلاف سے بچا جائے۔ پس مکروہ کام کا ارتکاب فساد سے اولیٰ ہے، پھر فاتحہ نہ پڑھنے میں فساد

زیادہ ہے، نسبتاً فاتحہ پڑھنے کے، پس ان میں زیادہ قوی جمع ہے (یعنی سری میں پڑھنا) نہ کہ منع کرنا جب کہ وہی اکثر مجتہدین کا مذہب ہے۔ 29

مولانا لکھنویؒ نے امام الکلام (ص ۲۱۸) میں بھی علامہ علی قاریؒ کی یہ عبارت نقل کی ہے۔

شیخ محمدؒ بن احمد بدایونی دہلوی ۷۲۵م (جو نظام الدین اولیاء، سلطان الاولیاء اور سلطان المشائخ کے القاب سے مشہور ہیں) بھی امام کے پیچھے الحمد پڑھنے کے قائل تھے۔ معترضین نے شیخؒ پر اعتراض کیا تو انھوں نے جواباً فرمایا: آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے جو فاتحہ نہیں پڑھتا اس کی نماز نہیں ہوتی۔ میں وعید کا متحمل تو ہوسکتا ہوں لیکن یہ برداشت نہیں کرسکتا کہ میری نماز ہی اللہ تعالیٰ کے نزدیک باطل قرار پائے۔ اس سلسلے میں سید عبدالحیؒ کے اصل الفاظ ملاحظہ فرمالیجیے کہ:

انہ کان حنفیا ولکنہ کان یجوز القراءۃ بالفاتحۃ خلف الامام و کان یقرؤھا فی نفسہ فعرض علیہ بعض اصحابہ ما روی انی وددت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ جمرۃ فقال و قد صح عنہ لا صلٰوۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتٰب فالحدیث الاول مشعر بالوعید و الثانی ببطلان الصلٰوۃ لمن لم یقرأ بالفاتحۃ و انی احب ان اتحمل الوعید ولا استطیع ان تبطل صلاتی الخ۔

(نزھۃ الخواطر: ص ۱۲۳،۱۲۴ ج ۲)

وہ حنفی تھے مگر فاتحہ خلف الامام کو جائز سمجھتے تھے اور آہستہ پڑھتے تھے۔ ان کے بعض ساتھیوں نے اس روایت سے کہ ''میں یہ پسند کرتا ہوں کہ جو امام کے پیچھے پڑھتا ہے اس کے منہ میں آگ کی چنگاری ڈال دوں'' [1] ان پر اعتراض کیا تو انھوں نے فرمایا کہ آنحضرت ﷺ کا یہ فرمان صحیح ہے کہ جو فاتحہ نہیں پڑھتا، اس کی نماز نہیں، پس پہلی حدیث میں وعید ہے اور دوسری میں فاتحہ پڑھنے والے کی نماز کے بطلان کا حکم ہے۔ میں وعید کا متحمل تو ہوسکتا ہوں مگر یہ برداشت نہیں کہ میری نماز ہی باطل قرار دی جائے۔

مولانا مناظر احسن گیلانی لکھتے ہیں:

''مشہور بات ہے کہ حضرت سلطان المشائخ نظامؒ الدین اولیاء حدیث ہی سے متاثر ہو کر باوجود سخت حنفی ہونے کے قراءت خلف الامام کرتے تھے۔ امیٹھی اودھ کے ایک مرکزی بزرگ صوفی شیخ فیاضؒ جن کا شاید آئندہ بھی ذکر آئے گا، بدایونی نے ان کے متعلق بھی لکھا ہے، بجنسہ یہی بات ہندی تصوف کے دوسرے رکن رکین حضرت مخدوم الملک شاہ شرف الدین یحییٰ منیری رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب ہے کہ وہ بھی حدیث ہی کے زیر اثر فاتحہ امام کے پیچھے پڑھتے تھے۔ 30

(پاک و ہند میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت: ص ۱۳۵ ج ۱)

---

[1] یہ حدیث نہیں بلکہ اثر ہے جسے مؤلف احسن الکلام (ص ۳۱۶ ج ۱) نے بھی نقل کیا ہے۔ حضرت نظام الدینؒ اولیاء کے اس جواب سے سورۂ فاتحہ کی جو اہمیت واضح ہوتی ہے وہ مسلمانوں بالخصوص بریلوی دوستوں کے لیے قابل غور ہے کہ حضرت الشیخ کو منہ میں آگ کی چنگاری گوارا ہے مگر فاتحہ خلف الامام کو چھوڑنا گوارا نہیں۔

یہی فتویٰ حضرت شیخ حسین بن احمد بخاری مخدومؒ جہانیاں جہاں گشت م (۷۸۵ھ) سے منقول ہے۔ سید عبدالحیؒ لکھتے ہیں:

کان یجوز القراء ۃ خلف الامام۔ (نزھۃ الخواطر: ص ۲۹ ج ۲)۔

کہ وہ فاتحہ خلف الامام کو جائز سمجھتے تھے۔

''الدر المنظوم'' جو حضرت مخدوم کے حالات وسوانح پر مشتمل معروف کتاب ہے، میں حضرت موصوف سے منقول ہے

قال الشافعی فاتحۃ الکتٰب فی الصلاۃ فرض للمقتدی وللمقتدی و فی روایۃ عندنا قراء ۃ الفاتحۃ خلف الامام مستحسن [1] **لما فی المتفق و کل ما وجوبہ مختلف ففعلہ اولٰی۔**

(الدر المنظوم : ص ۲۶۶، ۲۶۷ ج ۲ بحوالہ نماز میں سورۂ فاتحہ: ص ۱۴۷)

امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ نماز میں فاتحہ امام اور مقتدی کے لیے فرض ہے اور ہمارے نزدیک ایک روایت یہ ہے کہ قراءت خلف الامام مستحسن ہے، جیسا کہ ''المتفق'' میں ہے اور ہر وہ چیز جس کا وجوب مختلف فیہ ہو اس کا کرنا افضل ہے۔

حضرت نواب صدیق حسن خانؒ قنوجی، شیخ شمس الدین مرزا مظہر جان جاناں کے متعلق لکھتے ہیں:

31

و یقوی قراء ۃ الفاتحۃ خلف الامام۔ (ابجد العلوم :ص ۹۰۰)

کہ وہ قراءت خلف الامام کو قوی سمجھتے تھے۔

نیز ملاحظہ فرمائیں۔ تقصار جیود الاحرار (ص ۱۱۳) ومسک الختام (ص ۲۱۹ ج ۱)۔

یہی قول شاہ عبدالرحیمؒ والد گرامی حضرت شاہ ولی اللہؒ کا ہے۔ چنانچہ شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ:

در اقتداء سورۂ فاتحہ می خواندند ودر جنازہ نیز۔ (انفاس العارفین ص ۶۹)

یعنی وہ امام کی اقتداء میں اور نمازِ جنازہ میں سورۂ فاتحہ پڑھتے تھے۔

اسی طرح شیخ حسن عجمیؒ حنفی بھی سفر میں جمع بین الصلاتین کرتے اور امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھتے تھے۔ چنانچہ حضرت نوابؒ صاحب لکھتے ہیں:

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی در ''انسان العین'' فی ذکر مشائخ الحرمین از شیخ خود ابوطاہر مدنی نقل کردہ اند کہ مے گفت شیخ حسن عجمی حنفی بود امادر سفر جمع میکرد در میان ظہر وعصر ومغرب وعشاء ودر حالت اقتداء سورۂ فاتحہ میخواند۔ (مسک الختام: ص ۲۳۸ ج ۱)

یعنی شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اپنے استاذ شیخ ابوطاہرؒ مدنی سے ''انسان العین'' میں نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا شیخ حسنؒ عجمی باوجودیکہ حنفی تھے مگر سفر میں ظہر وعصر اور مغرب وعشاء کو جمع کرتے اور امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھتے تھے۔

شیخ محمد عابد سندھیؒ نے بھی ''**المواھب اللطیفۃ شرح مسند ابی حنیفۃ**'' (ص ۲۸۰ ج قلمی) میں سری میں فاتحہ خلف الامام پڑھنے کو ''اعدل الاقوال'' قرار دیا ہے۔ اور لکھا ہے کہ اکثر متاخرین کا میلان اس سلسلے میں امام محمدؒ کے قول کی

---

[1] اصل میں ''مستحق'' ہے مگر غالباً صحیح مستحسن ہے۔ جیسا کہ امام محمدؒ وغیرہ کے قول سے مترشح ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

طرف ہے۔ان کی مفصل عبارت ان شاء اللہ باب ثانی میں آئے گی۔

ان کے علاوہ یہی مسلک شیخ محمد ارشدؒ جونپوری (نزہۃ الخواطر: ص۲۷۲ ج۶) شیخ احمد الامیتھوی (ایضاً ص۳۱، ۳۲ ج ۴) شیخ عبدالباقیؒ نقشبندی (ایضاً ص ۱۹۹ ج ۵) نیز دیکھیے تاریخ ''دعوت وعزیمت'' (ص ۱۴۶ ج ۴) اور شیخ محمد رشیدؒ جونپوری مصنف ''الرشیدیہ'' کا ہے (ایضاً ص ۳۶۹ ج ۵) بلکہ مرزا حسنؒ علی حنفی نے اس مسئلہ پر ایک مستقل رسالہ لکھا ہے۔ جس میں قراءت خلف الامام کو کتب حنفیہ سے ثابت کیا ہے۔ چنانچہ حضرت نواب صاحب مرحوم لکھتے ہیں:

''مرزا حسن علی محدث لکھنوی رادریں باب رسالہ مستقل است کہ درآں اثبات قراءت فاتحہ از کتب حنفیہ کردہ''

(مسک الختام: ص ۲۱۹ ج ۱)

حضرت مجدد الف ثانی بھی فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے۔ چنانچہ خواجہ محمد ہاشم کشمی ''زبدۃ المقامات'' ص ۲۹۰ میں لکھتے ہیں: ''وفاتحہ خلف الامام ہمی خواندندوآں را مستحسن ہمی شمردند۔''

ان کے علاوہ مولانا بدرالدین سرہندی ''حضرات القدس'' میں لکھتے ہیں۔ حضرت مجدد صاحب اکثر خود امامت فرماتے تھے اوراس کی حکمت ایک مرتبہ ارشاد فرمائی کہ حضرات شافعیہ و مالکیہ کے یہاں قراءت فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی اس لیے وہ امام کے پیچھے بھی فاتحہ پڑھتے ہیں اور بہت سی احادیث صریحہ بھی اس پر دلالت کرتی ہیں۔لیکن ہمارے امام ابوحنیفہؒ کے یہاں مقتدی کے لیے فاتحہ پڑھنا جائز نہیں اور جمہور فقہائے حنفیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ چونکہ میں مذاہب کے جمع کرنے کی کوشش کرتا ہوں اس لیے آسان صورت یہی معلوم ہوئی کہ خود امامت کروں۔'' (تاریخ دعوت وعزیمت ص ۱۷۴ ج ۴ مطبوعہ لکھنو بضمن عادات و معمولات) سورۂ فاتحہ خلف الامام کے سلسلے میں ان حنفی اکابر کا یہ تعامل ''فاتحہ خلف الامام'' کے دلائل قاہرہ کی قہرمانیت کا واضح ثبوت ہے۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں:

وان كان مأموما وجب عليه الانصات والاستماع فان جهر الامام لم يقرأ الا عند الاسكاتة و ان خافت فله الخيرة فان قرأ فليقرأ قراءة لا يشوش على الامام وهذا اولى الاقوال عندي. الخ

(حجة الله البالغة: ص ۹ ج ۲)

اگر مقتدی ہے تو استماع وانصات واجب ہے پس اگر امام جہر سے پڑھے تو مقتدی نہ پڑھے مگر سکتات میں، اور اگر امام آہستہ پڑھے تو مقتدی کو اختیار ہے۔ پس اگر مقتدی پڑھے تو فاتحہ اس طرح پڑھے کہ امام کو خلل میں نہ ڈالے۔اور یہ میرے نزدیک سب سے بہتر قول ہے۔

جس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت شاہؒ صاحب کے نزدیک جہری کے سکتات میں پڑھنا انصات واستماع کے منافی نہیں۔ نیز امام کی قراءت میں فاتحہ پڑھنے سے خلل واقع نہ ہو تو فاتحہ پڑھنا اولیٰ ہے۔علامہ عبدالحیؒ نے بھی لکھا ہے:

وهو مختار صاحب حجة الله البالغة۔ (غيث الغمام: ص ۲۱۵)

کہ سری میں پڑھنا صاحب ''حجۃ اللہ البالغۃ'' کے نزدیک پسندیدہ ہے۔ [1]

امام الکلام (ص۳۱۲) میں بھی شاہ صاحبؒ کی مذکورہ عبارت نقل کر کے اس موقف کی تحسین کی ہے۔

34

شاہ صاحب کے بعد ان کے صاحبزادے حضرت شاہ عبدالعزیزؒ کی رائے بھی ملاحظہ فرما لیجیے، فرماتے ہیں:

خواندن سورۂ فاتحہ باقتدائے امام مقتدی را نزد امام ابوحنیفہ ممنوع است و نزد محمدؒ ہرگاہ کہ امام خفی بخواند جائز بلکہ اولیٰ و نزد شافعی بدون خواندن فاتحہ عدم جواز الصلوٰۃ ونزد فقیر ہم قول شافعی ارجح است و اولیٰ۔ [2]

امام ابوحنیفہ کے نزدیک مقتدی کے لیے فاتحہ پڑھنا ممنوع ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک سری نمازوں میں مقتدی کا فاتحہ پڑھنا جائز بلکہ اولیٰ ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر فاتحہ نماز نہیں ہوتی اور اس فقیر کے نزدیک بھی امام شافعیؒ کا قول راجح اور اولیٰ ہے۔

---

[1] ہمارے بعض کرم فرماؤں نے شاہؒ صاحب کی عبارت کو خواہ مخواہ الجھانے کی کوشش کی ہے اور ''**وان خافت فله الخيرة فان قرأ فليقرأ.**'' الخ کے الفاظ کا مفہوم یہ بیان کیا ہے کہ سری میں مقتدی کو اختیار ہے چاہے پڑھے چاہے نہ پڑھے۔ پس اگر پڑھے تو اس طرح فاتحہ پڑھے کہ امام کے لیے تشویش نہ ہو'' (احسن الکلام: ص۱۷۱، ۳۷ج۱) گویا وہ بتلانا چاہتے ہیں کہ شاہؒ صاحب نے مقتدی کو فاتحہ پڑھنے کا حکم نہیں دیا۔ البتہ جو پڑھنا چاہتا ہے اس کے لیے فرمایا ہے کہ وہ ایسے پڑھے کہ امام کے لیے باعث تشویش نہ ہو، مگر قابل غور بات یہ ہے کہ ''**وهذا اولى الا قوال عندى**'' کے الفاظ میں کس قول کو اولیٰ قرار دیا ہے؟ ظاہر ہے کہ وہ قراءت غیر مشوشہ کو ''**اولى الاقوال**'' قرار دے رہے ہیں۔ بلاشبہ شاہؒ صاحب کی اس عبارت سے مقتدی کے لیے فاتحہ کی فرضیت ثابت نہیں ہوتی مگر جواز اور عدم جواز کے پہلو میں ان کا مختار قول کیا ہے؟ تو اس کے متعلق ہم وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ وہ پڑھنا بہتر سمجھتے تھے۔ بشرطیکہ قراءت مشوشہ نہ ہو۔ علامہ لکھنویؒ نے بھی ان کا یہی مسلک قرار دیا ہے۔ مولانا مبارک پوریؒ لکھتے ہیں ''اور مولانا شاہ ولی اللہؒ صاحب دہلوی نے بھی باوجود حنفی المذہب ہونے کے امام کے پیچھے الحمد پڑھنے کو اولی الاقوال بتلایا ہے'' (تحقیق الکلام: ص۹ ج۱) ہمارے مہربان نے یہاں بھی محدث مبارک پوریؒ کی عبارت کو خود ساختہ مفہوم کا جامہ پہنا کر خواہ مخواہ اعتراض کی کوشش کی ہے۔ فرماتے ہیں: ''حضرت شاہ صاحب نے تمام سری اور جہری نمازوں میں سورہ فاتحہ کے پڑھنے کو ''**اولى الاقوال**'' نہیں فرمایا جیسا کہ مبارک پوریؒ نے دھوکا دیا ہے۔'' (احسن الکلام: ص۳۷ ج۱) قارئین کرام محدث مبارک پوریؒ کے الفاظ آپ کے سامنے ہیں۔ انھوں نے ''سری و جہری'' کی تصریح قطعاً نہیں کی بلکہ اس سے قبل انھوں نے امام محمدؒ اور دیگر مشائخ حنفیہ سے سری میں امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے کا قول نقل کیا ہے اور اسی ضمن میں شاہ صاحب کا یہ مسلک ذکر کیا ہے۔ البتہ ہمارے نزدیک یہ قول سری و جہری نمازوں کو شامل ہے۔ جب کہ وہ سکتات میں پڑھنے کے قائل ہیں اور اسے انصات و سکوت کے منافی نہیں سمجھتے۔ البتہ یہاں بھی قراءت مشوشہ کی قید ملحوظ رہے گی۔ مولانا ظفر احمد عثمانیؒ نے بھی شاہ صاحب کو سکتات میں قراءت کے قائلین میں شمار کیا ہے۔ جیسا کہ آئندہ اس کی تفصیل آ رہی ہے۔ پھر یہ بات بھی ملحوظ خاطر رہے کہ آیت ﴿**واذا قرئ القرآن**﴾ کو شاہ صاحبؒ جہری نمازوں سے خاص سمجھتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں: ﴿**واذا قرئ القرآن فاستمعوا له و انصتوا**﴾ دلالت نمی دارد مگر در جہر۔ (انفاس العارفین: ص۷۰) لہٰذا سری اور جہری کے سکتات میں فاتحہ پڑھنے کو ''**اولى الاقوال**'' قرار دینے میں کون سی بات مانع ہے؟ رہا سکتات کا ثبوت تو یہ بحث آئندہ ان شاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔

[2] شاہ صاحبؒ کا یہ فتویٰ مکتبہ سلفیہ لاہور سے بھی ۱۳۷۴ھ میں شائع ہو چکا ہے۔ مولانا محمد سعیدؒ بنارسی لکھتے ہیں کہ یہ فتویٰ مولوی محمد یعقوبؒ حنفی مرحوم دیوبندی کے یہاں بھی خاکسار نے دیکھا تھا۔ مولوی صاحب مرحوم کے یہاں ایک کتاب تھی جس میں بہت سے فتاویٰ شاہ صاحبؒ کے موجود تھے اس کتاب کو مولوی صاحب مرحوم نے اپنے والد مولوی مملوک علیؒ سے لیا تھا۔ انھوں نے مولوی عبدالحیؒ نواسہ شاہ صاحب سے اس کو حاصل کیا تھا۔ ایسے ہی بنارس میں اس کتاب میں مولانا عبدالحیؒ کی نقل یہاں کے رئیس مرزا رحمت اللہ بیگ کے یہاں موجود ہے اور یہ فتویٰ عرصہ ہوا شاہ اسحاقؒ کے زمانہ میں کلکتہ میں طبع ہوا تھا۔ (تعلیم المبتدی فی تحقیق القراءۃ للمقتدی: ص۱۴ ج۱)، فتاویٰ ثنائیہ (ص۴۹۲ ج۱) میں بھی یہ مکمل فتویٰ شائع ہو چکا ہے۔

35

حضرت شاہ محمد اسماعیل شہیدؒ لکھتے ہیں :

لـكـن يـظـهـر بـعـد التأمل فى الدلائل ان القراء ة اولٰى من تركها فقد عولنا فيه على قول محمد كما نقل عنه صاحب الهداية و تركنا الكلام ۔ (تنوير العينين: ص ۲۹)

دلائل پر غور وفکر کے بعد ظاہر ہوتا ہے کہ فاتحہ خلف الامام پڑھنا نہ پڑھنے سے اولیٰ ہے اور ہم امام محمدؒ کے قول پر اعتماد کرتے ہیں جیسا کہ صاحبِ ہدایہ نے نقل کیا ہے اور ہم کلام کو ختم کرتے ہیں۔

بلکہ انھوں نے تصریح کی ہے کہ دہلی میں علمائے احناف کا یہی عمل ہے جیسا کہ ان کا کلام آیندہ آ رہا ہے۔

مولانا عبدالحی لکھنویؒ اور ان کے تلامذہ کی بھی یہی رائے ہے۔علامہ موصوفؒ لکھتے ہیں:

فـاذن ظهر حق الظهور ان اقوى المسالك التى سلك عليها اصحابنا هو مسلك استحسان القـراء ة فى السرية كما هو رواية عن محمد بن الحسن واختارها جمع من فقهاء الزمن... و ارجوا رجاء موثقا ان محمدا لما جوز القراء ة فى السرية واستحسنها لابد ان يجوز القراء ة فى الجهرية فى السكتات عند وجدانها لعدم الفرق بينه و بينه و هٰذا هو مذهب جماعة من المحدثين جزاهم الله يوم الدين ۔ (امام الكلام :ص ۲۱۵، ۲۱۶)

پس اب اچھی طرح ظاہر ہو گیا کہ جن اقوال کو ہمارے فقہاء نے اختیار کیا ہے ان میں سب سے زیادہ قوی قول یہ ہے کہ سری میں امام کے پیچھے الحمد پڑھنا مستحسن ہے، جیسا کہ امام محمدؒ اور دیگر فقہاء زمانہ کی ایک جماعت سے مروی ہے ...اور مجھے امید واثق ہے کہ جب امام محمدؒ سری میں فاتحہ پڑھنے کو مستحسن کہتے ہیں تو لازماً جہری نمازوں میں بھی امام کے سکتات میں فاتحہ پڑھنے کو جائز سمجھتے ہوں گے۔کیوں کہ جہری میں سکتات امام کی حالت میں اور سری نمازوں میں کوئی فرق نہیں اور محدثین کی ایک جماعت کا بھی یہی مسلک ہے۔اللہ تعالیٰ انھیں روز قیامت جزاء عطاء فرمائے۔

36

نیز لکھتے ہیں:

لـم يـرد فـى حـديـث مـرفـوع صـحيح النهى عن قراء ة الفاتحة خلف الامام و كل ما ذكروه مرفوعاً فيه اما لا اصل له و اما لا يصح [1] (التعليق الممجد :ص ۹۹)

---

[1] مولانا لکھنویؒ نے یہی بات ''السعایۃ'' میں بھی کہی ہے، لکھتے ہیں کہ ''تمام اطراف پر نظر ڈالنے کے بعد مجھ پر یہ بات ظاہر ہوگئی ہے کہ قراءت خلف الامام کی ممانعت بعض صحابہ کرام کے آثار سے ہوتی ہے اور انہی پر ہمارے علماء نے اعتماد کیا ہے اور کراہت کا فتویٰ دیا ہے۔'' **وأما عن رسول الله ﷺ فلا يثبت النهي عن ذلك بسند يعتد به و كل ما روى من ذلك غير ثابت** ''مگر رسول اللہ ﷺ سے کسی باعتماد سند سے ممانعت ثابت نہیں اور اس سلسلے میں جو بیان کیا جاتا ہے وہ ثابت نہیں۔'' (السعایۃ :ص ۳۰۲ ج ۲) نیز دیکھیے امام الکلام (ص ۲۱۵) سچی بات ہے کہ مولانا عبدالحی لکھنوی حنفی مرحوم کے اس دعویٰ کا اب تک کسی صاحب نے جواب نہیں دیا۔قراءت خلف الامام کے لیے جتنے دلائل دیے گئے ہیں ان کا تعلق محض استنباط سے ہے اور یہ ایک واضح اصول ہے کہ صریح حکم کو استنباطی مفہوم سے رد نہیں کیا جا سکتا۔'' **والامر المستنبط لا يعارض الصريح** '' (التعلیق المجد :ص ۴۵) سورۂ فاتحہ امام کے پیچھے پڑھنے کا حکم صریح احادیث میں آیا ہے۔(کما سیأتی) مگر آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ امام کے پیچھے =>

کسی مرفوع حدیث صحیح سے فاتحہ خلف الامام کی ممانعت ثابت نہیں اور جو بھی مرفوع احادیث ذکر کرتے ہیں یا وہ صحیح نہیں یا ان کی کوئی اصل نہیں۔

بلکہ علامہ سید سلیمانؒ ندوی نے لکھا ہے کہ مولانا عبدالحیؒ کی امام الکلام دراصل علامہ شبلی نعمانیؒ کی ''ظل الغمام'' کا جواب اور اس پر محاکمہ ہے۔ علامہ شبلیؒ چوں کہ مشہور قول کے مطابق فاتحہ خلف الامام کو مکروہ سمجھتے تھے اس لیے انھوں نے اس کی تردید میں'' اسکات المعتدی علٰی انصات المقتدی '' کے نام سے ۲۴ صفحات کا ایک رسالہ لکھا جو ۱۲۹۸ھ میں مطبع نظامی کانپور سے طبع ہوا۔ یہ رسالہ جب مولانا لکھنویؒ اور ان کے تلامذہ تک پہنچا تو اس کے انھوں نے متعدد جواب دیے۔ جن میں پہلا جوابی رسالہ مولانا نور محمد ملتانیؒ نے بنام ''تذکرة المنتهي في رد اسكات المعتدي '' لکھا۔ اس کے علاوہ دوسرا رسالہ '' الافادات علی رد الاسكات ''اور تیسرا '' التنبهات علي هفوات الاسكات '' اور ایک چوتھا رسالہ '' الايماضات علي اغلاط مصنف الاسكات '' حافظ ملا شعیبؒ حنفی کابلی باجوری کا ہے۔ یہ مجموعہ ۱۲۹۸ھ میں مطبع انوار محمدی لکھنو سے طبع ہوا۔ مولانا عبدالحیؒ نے گو اس کے رد میں کوئی مستقل تصنیف نہیں لکھی تاہم ''امام الکلام'' کو جب دوبارہ چھپوانے کی نوبت آئی تو ''غیث الغمام'' کے نام سے اس پر ایک حاشیہ کا اضافہ کیا جس میں مولانا شبلی مرحوم کے اعتراضات کا جواب دیا۔ (حیاتِ شبلی: ص ۱۰۱)

37

مولانا ظفر احمدؒ عثمانی لکھتے ہیں:

> ''مولانا عبدالحیؒ، ملا جیونؒ کی عبارتوں میں امام محمدؒ کے قول کا حوالہ صراحةً موجود ہے۔ اور امام محمدؒ کے قول میں سری نمازوں کی قید صراحةً مذکور ہے اور اس میں کسی کو نزاع نہیں بلکہ ہم تو جہری نمازوں میں بھی امام کی قراءت سے پہلے یا پیچھے مقتدی کو قراءت کی اجازت دیتے ہیں۔''
>
> (فاران: ص ۲۹، دسمبر ۱۹۶۰ء)

نیز لکھتے ہیں:

> ''شاہ ولیؒ اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ'' میں اور حضرت فقیہ الامت رشید ملت، قطب الارشاد مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ''سبیل الرشاد'' میں اس کی تصریح کی ہے کہ جہری کے سکتات میں قراءت خلف الامام جائز ہے۔'' (فاران کراچی: ص ۲۸، دسمبر ۱۹۶۰ء)

اور حضرت مولانا گنگوہیؒ کے الفاظ ہیں:

> ''پس جب اس کو (فاتحہ) اس قدر خصوصیت بالصلوٰۃ ہے تو اگر سکتات میں اس کو پڑھ لو تو

38

=> فاتحہ نہ پڑھا کرو۔ ملا علی قاری نے سری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام کو جائز قرار دیا ہے، جیسا کہ پہلے ہم نقل کر آئے ہیں البتہ انھوں نے کہا ہے کہ جہری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام منع ہے مگر مولانا لکھنویؒ فرماتے ہیں اولم يعلم ان حديث عبادة صريح في تجويزه في الجهرية ''کیا انھیں معلوم نہیں کہ حضرت عبادہؓ کی حدیث جہری نمازوں میں بھی قراءت کے جواز کی صریح دلیل ہے۔'' (السعایة: ص ۳۰۴ ج ۲) جس سے مولانا لکھنویؒ کے مسلک کا اندازہ ہوتا ہے۔

رخصت ہے اور یہ قدر قلیل آیات ہیں محلِ ثناء میں بھی ختم ہوسکتی ہیں اور یہ خلط قراءت امام کی نوبت نہیں آتی۔'' (سبیل الرشاد:ص۳۲،۳۳ مطبع ادارہ اسلامیات لاہور)

علامہ محمد انور کشمیری ''مقدمہ غزنویہ'' جوفقہ حنفی کی کتاب ہے کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

واختار بعض اصحابنا القراء ة للمقتدی خلف الامام فی صلاۃ المخافتة۔

(فصل الخطاب مع الکتاب المستطاب: ص ۲۹۸)

ہمارے بعض اصحاب نے سری نمازوں میں قراءت فاتحہ خلف الامام کو پسند کیا ہے۔

بلکہ خود علامہ موصوف فاتحہ خلف الامام کو مکروہ یا حرام قرار نہیں دیتے بلکہ پڑھنے کو مباح سمجھتے ہیں۔ان کے الفاظ ہیں:

حکمها ههنا ای للمقتدی هو الاباحة لا غیر (فصل الخطاب: ص ۲۴۲)۔

یعنی سورۂ فاتحہ مقتدی کے لیے صرف مباح ہے۔

بلکہ مولانا نانوتویؒ لکھتے ہیں:

''امام اعظم بھی باوجود عظمت وشان امکان خطا سے منزہ نہیں کیا عجب کہ امام شافعی علیہ الرحمۃ ہی صحیح فرماتے ہوں اور ہم ہنوز ان کے قول کی وجہ نہ سمجھتے ہوں اور اس امر میں زیادہ تعصب کو پسند نہیں کرتے۔'' (توثیق الکلام فی انصات خلف الامام:ص۲۳)

مولانا اشرف علی تھانوی مرحوم سے اس بارے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے جواب میں فرمایا ''ایسے موقع پر فاتحہ خلف الامام پڑھ لینا چاہیے تا کہ امام شافعیؒ کے مذہب کی بنا پر نماز ہوجائے۔''

(تجلیات رحمانی:ص۲۳۳ مؤلفہ مولانا قاری سعید الرحمٰن صاحب)

اس ساری تفصیل سے مقصد صرف اتنا ہے کہ یہ مسئلہ خود علمائے احناف کے ہاں مختلف فیہ چلا آیا ہے۔کم از کم وہ اس میں ''روایتی'' تشدد کے قائل نہیں مگر بایں ہمہ عموماً علمائے احناف تا حال فاتحہ خلف الامام کو مکروہ اور حرام قرار دیتے ہیں۔اس سلسلے میں انھوں نے اپنے مسلک کو مدلل کرنے کے لیے وقتاً فوقتاً کتابیں بھی لکھیں۔اور بعض ''مجتہد نما'' مقلدین نے اس بحث میں ''اجتہادی جوہر'' بھی دکھلائے۔ بحث وتمحیص اور صحیح تنقید سے بلاشبہ علم ترقی پذیر ہوتا ہے اور اس سے کئی مخفی گوشے اجاگر ہوجاتے ہیں بشرطیکہ سنجیدگی سے لکھا جائے۔فکر ونظر کی پوری کاوش صرف کی جائے اور حق کی تلاش وجستجو کا داعیہ بھی ہو۔لیکن اگر یہی بات ٹھان لی جائے کہ بہرصورت اپنے نقطہ نظر کو صحیح اور راجح باور کرانا ہے تو ایسی صورت میں جو بھیانک نتائج سامنے آئیں گے یا آسکتے ہیں۔تاریخ وحدیث کا طالب علم ان سے بخوبی واقف ہے۔قرآنی آیات میں تحریف، احادیث میں تاویل اور تغیر وتبدل اور بالآخر وضع حدیث کی کرشمہ سازی اسی فکر ناہموار کا نتیجہ ہے۔اور جن بزرگوں نے اس کردار اور تکلف میں اپنے دامن کو سیاہ کیا اس کی داستان طویل بھی ہے اور روح فرسا بھی۔اللہ تعالیٰ ہم سب کی خطائیں معاف فرمائے۔آمین یارب العالمین۔

اسی سلسلہ کی ایک کتاب ''احسن الکلام فی ترک القراء ة خلف الامام'' ہے جس کے مؤلف حضرت

مولانا سرفراز خاں صاحب صفدر خطیب جامع مسجد گکھڑ اور شیخ الحدیث نصرت العلوم گوجرانوالہ ہیں۔حضرت موصوف کو اپنے علم وفہم پر بڑا ناز اور کاملین فن سے خوشہ چینی پر فخر ہے۔ (احسن الکلام:ص ۳۱)

واقعۃً اگر کسی بزرگ کو اللہ جل شانہ نے بعض خوبیوں سے نوازا ہو تو تحدیث نعمت کے طور پر ان کا ذکر شکر کی عین بجاآوری ہے، مگر یہ دیکھ کر ہماری حیرت کی انتہا نہ رہی کہ جو بزرگ اصول وضوابط کو سمجھنے کے مدعی ہیں وہ فن جرح وتعدیل کے ابجد سے بھی واقف نہیں۔لیکن پھر بھی الزام امام بخاریؒ، امام دارقطنیؒ، امام بیہقیؒ اور حافظ ابن حجرؒ ایسے ائمہ فن پر دھرتے ہیں۔یاللعجب !

محدثین کی نیتوں پر حملہ

تعجب ہے کہ موصوف کو اکابر محدثین کے فکری میلانات اور ان کے علمی وتحقیقی موقف میں فتور بلکہ ان کی کم مائگی بھی دکھائی دینے لگی ہے۔انّا للہ و اِنّا الیہ راجعون۔

لکھتے ہیں کہ :

”ہم نے بعض مقامات پر علمی چوٹیں بھی کی ہیں۔جن سے ان اکابر کے طرز استدلال کی خامی اور اس کا نقص واضح کرنا مقصود ہے اور جن سے بڑے بڑے اکابر کے خیالات اور نفسی میلانات کی پردہ دری ضرور ہوگی لیکن پردہ دری کے بغیر درون پردہ کا نظارہ کس نے کیا ہے“ (احسن الکلام:ص ۳۹ ج ۱)

موصوف کی یہ باتیں دراصل ان کی کم ظرفی کی علامت ہیں۔ بزرگوں کے نظریات سے علمی اختلاف تو ہوسکتا ہے اور ان کا تحقیقی محاسبہ بھی ممکن ہے لیکن ان کی نیتوں پر حملہ کرنا اہل علم کا شیوہ نہیں ہے۔ہم انھیں اس شغل سے قطعاً نہیں روکتے اور نہ ان سے سنجیدہ تنقید کا حق چھینتے ہیں، لیکن اتنا کہہ دینا تو اپنا حق سمجھتے ہیں کہ ؎

40

سنبھل کے رکھیو قدم دشت خار میں مجنوں
کہ اس نواح میں سودا برہنہ پا بھی ہے

ہم آیندہ سطور میں عرض کریں گے کہ حضور واقعۃً ”پردہ دری“ کے بغیر ”درون پردہ کا نظارہ“ ناممکن ہے، مگر جو کچھ آپ نے کیا ہے وہ پردہ دری نہیں بے راہ روی ہے۔ان اکابر محدثین کی نیتوں پر اس قسم کے گھٹیا الفاظ چسپاں کرنے سے ہم آپ کو قطعاً نہیں روکتے (کل اناء یترشح بما فیہ)۔آپ جو چاہتے ہیں لکھیں، جو کہنا چاہتے ہیں کہیں، لیکن یہ عرض بھی سن لیجیے کہ ان محدثین کرامؒ سے محبت رکھنے والے یہ متوالے درویش جب تک موجود ہیں دلائل کی حد تک تو ان کا دفاع کرتے رہیں گے۔البتہ سینہ زوری اور زبان درازی کی جائے تو اسے روکنا ہمارے بس کی بات نہیں۔حضرت موصوف بڑے معصومانہ انداز میں فرماتے ہیں کہ :

”فریق ثانی کی حد سے زیادہ تجاوز اور گرم گفتاری اس کتاب کی تالیف کا سبب ہے۔ وہ ہمیں بے نماز اور مفسدین صلاۃ اور کافر کہتے ہیں۔“ (احسن الکلام:ص ۳۴، ۵۵ ج ۱)

ممکن ہے کچھ ستم رسیدہ حضرات کا یہ رویہ رہا ہو، لیکن یہ ان کا عمل نہیں، ردعمل کہنا چاہیے۔ " **المستبان ما قالا فعلی البادئ ما لم یعتد المظلوم** " (مسلم: ص ۳۲۱ ج ۲) "دو برا بھلا کہنے والوں کا بوجھ شروع کرنے والے پر ہے جب کہ مظلوم حد سے تجاوز نہ کرے۔"

مولانا صاحب ہی از راہ انصاف فرمائیں بعض اکابر علمائے احناف نے امام کے پیچھے الحمد پڑھنے والوں کے متعلق کن خیالات کا اظہار فرمایا ہے۔ کیا نہیں کہا گیا کہ امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے والے کے منہ میں مٹی ڈالی جائے یا اس کے دانت

41 توڑ دیے جائیں اور کیا انھوں نے قراءت خلف الامام کو حرام اور مکروہ تحریمی نہیں فرمایا؟ چنانچہ شیخ حسینؒ بن علی السغنانی م ۷۱۱ھ "نہایۃ شرح ہدایہ" میں لکھتے ہیں کہ:

قال شمس الائمة السرخسی تفسد صلاته فی قول عدة من الصحابة وعن عبدالله البلخی انه قال یملأ فوه من التراب و قیل یستحب ان یکسر اسنانه۔ (امام الکلام: ص ۴۰)

شمس الائمہ سرخسیؒ فرماتے ہیں خلف الامام فاتحہ پڑھنے والے کی نماز متعدد صحابہ (دعویٰ بلا دلیل) کے اقوال کے مطابق فاسد ہو جاتی ہے اور عبداللہؒ البلخی فرماتے ہیں کہ اس کا منہ مٹی سے بھر دینا چاہیے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے دانت توڑ دینا مستحب ہے۔

علامہ الحصکفیؒ لکھتے ہیں:

و فی درر البحار عن مبسوط خواهر زاده انها تفسد و یکون فاسقاً۔ (درمختار: ص ۵۴۴، ۵۵۵ ج ۱)

یعنی درر البحار میں مبسوط خواہر زادہ سے منقول ہے کہ اس کی نماز باطل اور وہ فاسق ہے۔ [1]

مولانا عبدالحی لکھنویؒ علامہ الکید انیؒ کا مسلک ذکر کر کے لکھتے ہیں:

انه قائل بحرمة القراءة خلف الامام. (امام الکلام: ص ۴۷) کہ وہ فاتحہ خلف الامام پڑھنے کو حرام سمجھتے ہیں۔

علامہ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں:

والمراد کراهة التحریم کما یفید قول المصنف و عندهما یکره لما فیه من الوعید وصرح بعض المشائخ بانها لا تحل خلف الامام۔ (فتح القدیر: ص ۲۴۰ ج ۱)

یعنی مراد کراہت تحریم ہے مصنف (صاحبِ ہدایہ) کے کلام کا یہی منشا ہے اور ان دونوں کے نزدیک (امام ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ) مکروہ ہے کیوں کہ اس میں وعید ہے اور بعض مشائخ نے صراحت کی ہے کہ قراءت خلف الامام حلال نہیں (یعنی حرام ہے)۔

42 اور متاخرین احناف نے بھی عموماً مکروہ تحریمی کا قول اختیار کیا ہے جیسا کہ مولانا عبدالحیؒ لکھنوی نے ان اقوال کو تفصیل سے نقل کیا ہے۔ گویا بعض علمائے احناف اس بات کے قائل ہیں کہ امام کے پیچھے الحمد پڑھنا حرام اور گناہ کا باعث

---

[1] عینی، شرح ہدایہ (ص ۱۲۷ ج ۱) میں "السروجی" سے بھی یہی قول منقول ہے کہ خلف الامام پڑھنے والے کی نماز فاسد ہے۔

ہے۔اور پڑھنے والے کے منہ میں مٹی ڈالی جائے بلکہ اس کے دانت توڑنے مستحب ہیں اور اس کی نماز باطل ہے۔ دور نہ جایئے خود مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں:

''منہ میں پتھر ڈالنے، آگ بھرنے، مٹی ڈالنے کے یہ الفاظ زیادہ سنگین نہیں۔'' (ملخصًا:ص ۳۱۷ ج ۱)

اور (ص ۳۲۸ ج ۱) پر قراءت خلف الامام کو بدعت فرماتے ہیں'' مگر اسے اگر یہ نقل صحیح ہے کے الفاظ سے مقید کرتے ہوئے بچ نکلنے کا بہانہ بھی بناتے ہیں۔

قارئین کرام ایک طرف حنفی اکابرین جن کی جلالت شان مسلمہ ہے کی یہ آراء ملاحظہ فرمائیں اور دوسری طرف مولانا صفدر صاحب کی معصومیت دیکھیں جو فرماتے ہیں کہ:

''اگر کسی حنفی نے تمام روئے زمین کے غیر مقلدین حضرات کو ایسا چیلنج کیا ہے کہ جو شخص امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھتا ہے اس کی نماز باطل ہے، بے کار ہے، کالعدم ہے تو بلاشبہ اس کو مدافعت سے تعبیر کر سکتے ہیں۔'' (احسن الکلام: ص ۳۲ ج ۱)

ہم مولانا صفدر صاحب سے ان کے زہد و تقویٰ کا واسطہ دے کر عرض کرتے ہیں کہ بتلایا جائے، شمس الائمہ سرخسیؒ، علامہ کیدانیؒ، شیخ عبداللہ البلخیؒ، علامہ مرغینانیؒ، علامہ ابن ہمامؒ، علامہ الحصکفیؒ، علامہ ابن نجیمؒ وغیرہ کون بزرگ ہیں؟ کیا اقلیم حنفیت کے یہ کجکلا ہوں، اور تاجداروں میں شمار نہیں کیے گئے اور کیا انھوں نے امام کے پیچھے الحمد پڑھنے والوں کی نماز کو باطل اور انھیں فاسق نہیں کہا؟ کیا انھوں نے فاتحہ پڑھنے کو مکروہ تحریمی [1] بلکہ حرام نہیں کہا؟

43

ناحق ہم مجبوروں پہ تہمت ہے مختاری کی!
جو چاہے ہیں سو آپ کریں، ہم کو عبث بدنام کیا

اس کے برعکس امام بخاریؒ سے لے کر دور قریب کے محققین علمائے اہل حدیث تک کسی کی تصنیف میں یہ دعویٰ نہیں کیا گیا کہ دیانت دارانہ تحقیق کے بعد فاتحہ نہ پڑھنے والے کی نماز باطل ہے اور وہ بے نماز ہے وغیرہ۔ اس لیے اگر آج بعض حضرات نے جو قدم اٹھایا ہے اسے پیش قدمی نہیں کہا جا سکتا۔ پھر جماعت کے نامور اور ذمہ دار حضرات میں بھی ان کا شمار نہیں ہوتا۔ متحدہ پاک و ہند میں بعض تنگ ظرف علمائے احناف اور عاقبت نااندیش حنفی دوستوں کی اسی فتویٰ بازی کہ فاتحہ پڑھنے

---

[1] مکروہ تحریمی کا مرتکب کیسا ہے، اور کس سزا کا مستحق ہے۔ ذرا اسے بھی ذہن میں رکھیے۔ علامہ لکھنویؒ لکھتے ہیں:

''قد صرحوا ان المکروہ تحریما قریب من الحرام یستحق بہ محزوراً دون استحقاق النار کحرمان الشفاعۃ''

(تحفۃ الاخیار: ص ۱۸۴)

یعنی حق بات یہ ہے کہ انھوں نے تصریح کی ہے کہ مکروہ تحریمی حرام کے قریب ہے اور اس کا مرتکب جہنم کے بجائے دوسری سزا کا مستحق ہے۔ مثلاً شفاعت سے محروم رہے گا۔

والے کے منہ میں مٹی ڈالی جائے، آگ ڈالی جائے وغیرہ، نے محدث مبارک پوریؒ کو "تحقیق الکلام" لکھنے پر مجبور کیا تھا۔ حضرت موصوف فرماتے ہیں:

"اور زیادہ حیرت تو ان علمائے حنفیہ سے ہے جو روایات موضوعہ و کاذبہ اور آثار مختلقة اور باطلہ کو اپنی تصنیفات میں درج کر کے اور بیان کر کے اپنے عوام اور جاہل لوگوں کو فتنے میں ڈالتے ہیں اور ان کی زبان سے اور تو اور خود اپنے ائمہ و فقہاء کی شان میں کلمات ناشائستہ اور الفاظ ناگفتہ بہ نکلواتے ہیں۔ کوئی جاہل بکتا ہے کہ امام کے پیچھے الحمد پڑھنے والوں کے منہ میں آگ بھری جائے گی، کوئی بولتا ہے کہ پتھر بھرا جائے گا، کوئی کہتا ہے کہ جو شخص امام کے پیچھے الحمد پڑھے گا وہ گنہگار ہے۔ والعیاذ باللہ! یہ حالت دیکھ کر بعض احباب نے باصرار تمام مجھ سے کہا کہ میں اس مسئلہ میں ایک مستقل رسالہ عام فہم لکھ دوں۔ الخ (تحقیق الکلام: ص ۱۱، ۱۲ ملخصاً)

44 علامہ مبارک پوریؒ کی یہ عبارت بھی ہماری حرف بحرف تائید کر رہی ہے کہ فتویٰ بازی کا آغاز فریق مخالف کی طرف سے ہوا۔ ❶ جس کے جواب میں "تحقیق الکلام" لکھنا پڑی۔ آپ اسے حرف بحرف پڑھ جایئے کہیں آپ فاتحہ نہ پڑھنے والوں کو بے نماز اور جہنمی لکھا ہوا نہیں پائیں گے۔ بلکہ مولانا عبدالحی لکھنویؒ اپنے ہی بعض اکابر کی "گرم گفتاری" پر اظہار تأسف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

لیت شعری هل یقول عاقل بفساد الصلاة بما ثبت فعله عن النبی صلی اللہ علیه وسلم وجماعة من اکابر اصحابنا۔ (امام الکلام: ص ۴۹)

افسوس کیا کوئی عقل مند ایسے عمل پر نماز کے باطل ہونے کا حکم لگا سکتا ہے جس کا ثبوت آنحضرت ﷺ اور اکابر صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے ثابت ہو۔

اسی سلسلے میں مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں:

"مؤلف خیر الکلام (ص ۵۱۲) لکھتے ہیں کہ فاتحہ ہر نمازی پر خواہ امام ہو یا منفرد یا مقتدی فرض ہوگی۔" مگر یہ نہیں بتایا کہ اس فرض کے منکر اور تارک پر فتویٰ کیا ہوگا؟ آیا وہ مسلمان رہے گا یا نا مسلم؟ کیوں کہ اصول کے لحاظ سے فرض کا منکر مسلمان نہیں ہونا چاہیے۔" (احسن الکلام حاشیہ: ص ۳۵ ج ۱)

مگر یہ بھی محض ناخواندہ حضرات کو بھڑکانے اور آپس میں نفرت کا بیج بونے کی ایک چال ہے جب کہ حضرت الاستاذ محدث گوندلویؒ نے "فاتحہ خلف الامام" کا اختلاف فروعی نوعیت کا اختلاف قرار دیا ہے اور واضح الفاظ میں لکھا ہے کہ:

---

❶ فاتحہ خلف الامام کے علاوہ بعینہٖ جیسا کہ جماعت اہل حدیث نے رکوع جاتے ہوئے اور رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے جب رفع الیدین شروع کی تو بعض غالی مقلدین نے ان پر کفر کا فتویٰ بھی لگایا۔ چنانچہ تذکرۃ الخلیل کے حاشیہ (ص ۱۳۳، مطبوعہ کراچی ۱۹۷۱ء) میں ہے کہ اصل بات یہ تھی کہ بعض حنفیہ نے اہل حدیث یعنی غیر مقلدین زمانہ کو رفع الیدین پر کافر کہنا شروع کر دیا تھا۔ الخ

45

''جو شخص اپنی بساط کے مطابق تحقیق کرنے کے بعد وہ دیانتدارانہ اختلاف کرے، ایسے شخص کو فاسق یا گمراہ کہنا عناد کا بیج بونا ہے۔ اور ضروری ہے کہ جو فریق ایک جانب کو حق سمجھتا ہے وہ دوسرے فریق کو معذور سمجھے اور جو اس کے نزدیک ہے اس کو منصفانہ رنگ میں با دلائل بیان کر کے حق چھپانے سے بچے۔'' (خیر الکلام: ص۱۴، ۱۵ ملخصاً)

نیز فرماتے ہیں:

''ہمارا تو یہ مسلک ہے کہ ''فاتحہ خلف الامام'' کا مسئلہ فروعی اختلافی ہونے کی بنا پر اجتہادی ہے۔ پس جو شخص حتی الامکان تحقیق کرے اور یہ سمجھے کہ فاتحہ فرض نہیں خواہ نماز جہری ہو یا سری اپنی تحقیق پر عمل کرے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوتی۔''[1] (خیر الکلام ص۳۳)

اس وضاحت کے ہوتے ہوئے خود ساختہ نتیجہ کو مؤلف ''خیر الکلام'' کی طرف منسوب کرنے کی جسارت کا پس منظر مخفی نہیں رہتا۔

مولانا صفدر صاحب ماشاء اللہ اصول کی پابندی کے مدعی ہیں۔ ہم ادباً گزارش کریں گے کہ ذرا اس کا بھی فیصلہ فرمائیں کہ واجب کے تارک کا کیا حکم ہے؟ وہ نماز بھی عجیب عبادت ہے کہ اس کی ادائیگی عذاب سے نجات کے بجائے الٹا جہنم کا ایندھن بنائے، ترک قراءت خلف الامام واجب، بلکہ قراءت موجب فساد صلاۃ ہے۔ لہٰذا صحابہ کرامؓ سے لے کر آج تلک فاتحہ پڑھنے والوں پر کیا فتویٰ صادر فرمائیں گے؟ کس کی نماز فاسد اور باطل ہوگی اور کن کے منہ میں آگ یا پتھر ڈالے جائیں گے۔ کیا حضرت عبادہؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، اور حضرت امام شافعیؒ جیسی عظیم ہستیوں کا بھی یہی حشر ہوگا؟

46

یہ تو نماز ہے اس سے پہلے طہارت ہی کو لے لیجیے، ہاتھوں کو کہنیوں اور پاؤں کو ٹخنوں سمیت دھونا فرض ہے۔ مگر امام زفرؒ اس کے ''منکر'' ہیں۔ علمائے احناف ربع رأس کا مسح فرض قرار دیتے ہیں مگر شافعیہ اس کے ''منکر'' ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک تمام سر کا مسح فرض ہے مگر شافعیہ اور حنفیہ اس کے ''منکر'' ہیں۔ بتلایے اصول کے لحاظ سے کیا حکم ہے؟ رہا سلف کا انداز تو دیکھیے امام احمدؒ خون نکلنے سے وضو ٹوٹ جانے کے قائل ہیں۔ ان سے پوچھا گیا کہ اگر امام نے خون نکلنے پر وضو نہیں کیا تو آپ اس کے پیچھے نماز پڑھیں گے؟ تو انھوں نے فرمایا:

کیف لا اصلی خلف الامام مالک و سعید بن المسیّب۔ (حجۃ اللہ البالغۃ: ص ۱۵۹ ج ۱)

کہ میں امام مالکؒ اور سعید بن مسیّبؒ کے پیچھے نماز کیوں نہ پڑھوں گا۔

---

[1] اس سے علمائے اہل حدیث کی دقت نظر، وسعت ظرف اور علمی اختلافات کے سلسلے میں ان کے نظریہ کو سمجھنے میں کافی مدد مل سکتی ہے۔ اہل حدیث علماء پر یہ الزام کہ یہ حضرات اختلاف کو برداشت نہیں کرتے بے خبری کی بات ہے یا بدنام کرنے کی سازش ہے، ورنہ بات وہی ہے جو محدث گوندلویؒ نے بیان فرمائی ہے۔ ہاں جہاں وہ علمی اور تحقیقی اختلاف کو برداشت کرتے ہیں وہاں استخفاف سنت کی صورت بہر حال ان کے لیے کبھی برداشت کے قابل نہیں۔ اسے آپ تنگ نظری کہیں یا غیرت؟ یہ فیصلہ آپ کے دین وایمان کے ہاتھ میں ہے۔

حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نماز قصر کے قائل تھے۔ بایں ہمہ حضرت عثمانؓ کے پیچھے منیٰ میں چار رکعتیں بھی پڑھ لیتے تھے۔ (صحیح مسلم وغیرہ)

الغرض ایسے فروعی و اجتہادی مسائل میں توسع ہے مگر ان صورتوں میں متأخرین مقلدین فرقہ وارانہ تنگ نظری کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ ان کے اس طرز عمل پر ردعمل کے طور پر اگر کوئی بات ہو جاتی ہے تو اہل حدیث ہی موجب گردن زدنی ہوتے ہیں، یاللعجب !

مولانا صفدر صاحب نے کتاب میں جا بجا ادب و تعظیم کا وعظ فرمایا ہے مگر افسوس کہ خود حضرت موصوف کا اس پر عمل نہیں۔ بات ان کے معاصرین تک محدود رہتی تو المعاصرۃ اصل المنافرۃ کے تحت ہم انھیں مجبور تصور کرتے لیکن حضرت امام بخاریؒ، امام دارقطنیؒ، امام بیہقیؒ اور حافظ ابن حجرؒ ایسے ائمہ فن کی شان میں طنز و تعریض سے جملے لکھنا، ان کی نیتوں پر حملے کرنا اور ان کے علم و فضل پر تحقیرانہ ناوک افگنی کرنا، جناب صفدر صاحب کے نزدیک گستاخی نہیں علم و ادب کا شاہکار ہے۔

بریں عقل و دانش بباید گریست

47 بہرحال جماعت اہل حدیث کے محترم علماء (کثر اللہ امثالھم) کے سلسلے میں موصوف جہاں کہیں کم ظرفی سے کام لیں گے، وہاں ہماری کوشش رہے گی کہ پھر بھی ہم ترکی بہ ترکی جواب اور غیر مناسب طرز عمل سے پرہیز کریں۔ بایں ہمہ اگر کہیں یہ ذات شریف ہمیں بے قابو کرنے میں کامیاب ہو جائے تو قارئین کرام ہماری قلمی لغزش کو عمل نہیں، ردعمل کا قدرتی نتیجہ تصور فرمائیں۔ شکریہ

مولانا صفدر صاحب مدعی ہیں کہ:

''ہم نے راویوں کی توثیق و تضعیف میں جمہور ائمہ جرح و تعدیل اور اکثر ائمہ حدیث کا دامن نہیں چھوڑا۔'' (ص ۴۰)

اے کاش! کہ کتاب دعویٰ کے مطابق ہوتی مگر ع

اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

بہرحال بایں تعلی اور دعویٰ صورتِ حال یہ ہے کہ صحیحین کے راویوں پر بڑی دلیری اور بے دردی سے عمل جراحی کیا گیا ہے۔ جمہور ائمہ کرام کے ہاں ثقہ اور صدوق راویوں کو ضعیف اور ناقابلِ اعتبار قرار دیا گیا ہے۔ حد یہ کہ ادنیٰ کلام سے اور شاذ اقوال کے سہارا سے توثیق کو غیر یقینی بنا دینے میں کوئی باک محسوس نہیں کیا گیا اور ستم بالائے ستم یہ کہ ضعیف و متروک راویوں کو ثقہ بلکہ بسا اوقات خلاف واقعہ صحیح بخاری کا راوی باور کرانے میں بھی کسی قسم کی عار محسوس نہیں کی گئی۔ مولانا صاحب ماشاء اللہ تقریباً دو درجن کتابوں کے مصنف ہیں۔ آپ دیکھیں گے کہ ''احسن الکلام'' میں ایک اصول بڑی کاوش سے تیار کرتے ہیں تو دوسری تصانیف میں اسے خود ہی بڑی بے دردی سے تار تار کر دیتے ہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ کتاب کا اکثر و بیشتر حصہ تلبیس و تدلیس کا مرقع، تضاد کا پلندہ اور اصولی و فنی لغزشوں کا مجموعہ ہے۔

زیر بحث مسئلہ میں چونکہ بنیادی کتابیں البرہان العجاب، تحقیق الکلام، خیر الکلام اور الکتاب المستطاب ہیں۔ ہم نے

ان کے مندرجات کو جمع نہیں کیا ورنہ کتاب کا حجم دو چند ہو جاتا۔ البتہ ان سے بھرپور استفادہ کرنے کی کوشش ضرور کی ہے اور بسا اوقات قارئین کو تفصیلی مطالعہ کے لیے ان کی طرف مراجعت کی بھی درخواست کی ہے۔ ہمارا مقصد کوئی نئی اور بنیادی کتاب لکھنا نہیں بلکہ مقصود ''احسن الکلام'' کے سلسلے میں قارئین کو ایک ایسی تقریب مہیا کرنا ہے کہ وہ دوستوں کو اب اپنے اصلی روپ میں نظر آ جائے کہ

بہر رنگ کہ خواہی جامہ مے پوشی   من انداز قدت را می شناسم

48

حقیقت یہ ہے کہ جن علمی کتابوں کو موصوف نے اپنی تنقید کا ہدف بنایا ہے، ان کا اسلوب بیان علمی، سنجیدگی اور متانت، گیرائی اور گہرائی کا جائزہ لینا ان کے بس کا روگ نہیں ہے۔ زبان و بیان کے اعتبار سے ''احسن الکلام'' کا ان سے مقابلہ کریں گے تو آپ کو اس کی حیثیت کا خود بخود احساس ہو جائے گا ۔ ''برعکس نہند نام زنگی کافور'' اور یہ کہ ''چہ نسبت خاک را باعالم پاک۔''

ہم نے عموماً عربی عبارتوں کا عام فہم ترجمہ بھی کر دیا ہے، مگر جہاں بحث خالص علمی اور فنی ہے وہاں مفہوم ادا کرنے پر اکتفا کیا ہے تا کہ اختصار کے ساتھ ساتھ عوام بھی استفادہ کر سکیں۔ ہم نے کوشش کی ہے کہ کوئی بات بلا حوالہ اور بلا دلیل نہ لکھی جائے۔ ہمارا نظریہ یہ ہے کہ عقل سے زیادہ نقل پر اعتماد کیا جائے اور مسلمہ اصولوں کو شاہراہ قرار دیا جائے تاہم خطا ونسیان انسان کے خمیر میں ہے۔ اہل علم سے استدعا ہے کہ اگر کہیں کوئی لغزش محسوس فرمائیں یا حوالہ کی غلطی دیکھیں تو اس سے ہمیں آگاہ کریں۔ ﴿ فوق کلّ ذی علمٍ علیم ﴾

قارئین کے شاید علم میں ہو کہ مجلّہ ''ترجمان الحدیث'' [1] میں ''احسن الکلام پر ایک نظر'' کے عنوان سے ہم نے بالاقساط سلسلۂ مضامین کا آغاز کیا تھا۔ آغاز کار کے وقت خیال محدود تھا مگر احباب کے اصرار پر یہ سلسلہ بڑھتا گیا۔ اس کی بیس اکیس قسطیں طبع ہوئی تھیں کہ بعض کرم فرماؤں کی عنایتوں سے مدیر ترجمان الحدیث کو یہ سلسلہ بند کرنا پڑا۔ جہاں تک ہم سمجھ سکے ہیں اس کی بندش کا پس منظر اور محرک کچھ سیاسی وجوہ تھیں، علمی نہیں تھیں۔ واللہ اعلم۔!

49

اس سلسلہ مضامین میں بسا اوقات کتابت کی بنا پر غلط فہمیوں میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ پایا گیا۔ حتی الامکان اسے بھی دور کر دیا گیا ہے۔ تاہم اگر کوئی غلطی نظر آئے یا کسی جگہ استدلال کی خامی محسوس فرمائیں تو مجھے مطلع کریں، میں اس کا تہہ دل سے شکر گزار رہوں گا۔

اور آخری التماس یہ ہے کہ بندہ حقیر پر تقصیر کے حق میں دعا فرمائیں کہ اللہ ذوالجلال کتاب وسنت کی خدمت کی توفیق عطا فرمائے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور محدثین عظام سے محبت صادق بخشے، نیکی کی توفیق دے اور خاتمہ بالخیر کرے۔ آمین۔!

اللّٰھم انت ولیّ فی الدُّنیا والاٰخرۃ توفّنی مسلمًا والحقنی بالصّالحین واغفرلی ولوالدی ولاساتذتی واحشرنی فی زمرۃ المساکین ۔ آمین یارب العالمین ۔

ارشاد الحق اثری عفا اللہ عنہ

---

[1] ترجمان جولائی ۱۹۷۳ء سے مئی ۱۹۷۵ء

مقدّمہ

50 الحمد لِلّٰہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی سید الانبیآء والمرسلین و علٰی آلہٖ واصحابہ اجمعین ۔ اما بعد

تنقیح طلب دو مباحث

مسئلہ زیر بحث کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے اس کے اجزائے بحث کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے اور وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ نماز میں سورۂ فاتحہ فرض ہے یا نہیں؟

۲۔ مقتدی کے لیے فاتحہ فرض ہے یا نہیں؟

ہماری تحقیق کے مطابق نماز میں سورۂ فاتحہ کی قراءت فرض ہے۔ اس کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی، جمہور ائمہ سلف کا یہی قول ہے اور ائمہ اربعہ میں سے امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا یہی فتویٰ ہے۔ علامہ الجزائری فرماتے ہیں:

فقد اتفق ثلاثة من الائمة علی ان قراء ۃ الفاتحة فی جمیع رکعات الصلاۃ فرض بحیث لو ترکھا المصلی عامدا فی رکعة من الرکعات بطلت الصلاۃ ۔ (الفقه علی المذاهب الاربعة: ص۲۲۹ ج۱)

ائمہ ثلاثہ اس بات پر متفق ہیں کہ سورۂ فاتحہ نماز کی ہر رکعت میں فرض ہے، اگر نمازی قصداً کسی ایک رکعت میں فاتحہ چھوڑ دے گا تو اس کی نماز باطل ہوگی۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں:

والعمل علیه عند اکثر اھل العلم من اصحاب النبی ﷺ منھم عمر بن الخطاب و جابر بن عبداللہ و عمران بن حصین وغیرھم قالوا لا تجزئ صلاۃ الا بقراء ۃ فاتحة الکتاب و به یقول ابن المبارک والشافعی واحمد واسحاق (ترمذی مع التحفة: ص ۲۰۶ ج ۱)

حضرت عبادہؓ کی اس حدیث پر اکثر صحابہ کرامؓ کا عمل ہے، ان میں حضرت عمرؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت عمرانؓ وغیرہ ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ الحمدللہ کے بغیر نماز کفایت نہیں کرتی، اور یہی قول امام ابن مبارکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ 51 کا ہے۔

بلکہ شیخ ابو حامدؒ الاسفرائنی فرماتے ہیں کہ نماز میں الحمد کی فرضیت پر صحابہ کرامؓ کا اتفاق ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

ھذا القول مجمع علیه بین الصحابة ۔ (تفسیر کبیر: ص ۲۱۶ ج ۱)

کہ اس بات پر صحابہ کرام کا اتفاق ہے۔

اس کے برعکس امام ابو حنیفہؒ اور ان کے متبعین مطلقاً قرآن مجید کی قراءت فرض سمجھتے ہیں اور فاتحہ کو واجب قرار

دیتے ہیں۔

۲۔ مقتدی کے لیے بھی فاتحہ پڑھنا فرض ہے۔امام ترمذیؒ قائلین قراءت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

والعمل علٰی هذا الحديث في القراء ة خلف الامام عند اكثر اهل العلم من اصحاب النبی ﷺ والتابعين وهو قول مالك بن انس وابن المبارك والشافعي واحمد واسحاق يرون القراء ة خلف الامام [1] (ترمذی مع التحفة : ص ۲۵۴ ج ۱)۔

اس حدیث کے مطابق اکثر صحابہ کرام کا قراءت خلف الامام پر عمل ہے اور اکثر تابعین بھی اسی طرف گئے ہیں، امام مالکؒ، امام ابن مبارکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، اور امام اسحٰقؒ بھی قراءت خلف الامام کے قائل ہیں۔

علامہ قسطلانیؒ امام بخاریؒ کی تبویب کہ امام ومقتدی پر قراءت فاتحہ واجب ہے کی توضیح میں لکھتے ہیں۔

و هذا مذهب الجمهور خلافا للحنفية حيث قالوا لا تجب على المأموم لأن قراء ة الامام قراء ة له (ارشاد الساری: ص ۷۰ ج ۲ مطبوعه نولكشور)

یہی جمہور کا مذہب ہے۔البتہ حنفیہ اس کے خلاف ہیں۔وہ کہتے ہیں مقتدی پر واجب نہیں کیوں کہ امام کی قراءت مقتدی کی قراءت ہے۔

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں : **والذی عليه جمهور المسلمين القراء ة خلف الامام فی السرية والجهرية** (شرح المهذب: ص ۳۶۵ ج ۳) جمہور مسلمین اس پر ہیں کہ سری اور جہری میں قراءت خلف الامام ہے۔

حضرات صحابہ کرامؓ کا تعامل

52

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہ، حضرت عائشہ، حضرت عمر بن الخطاب، حضرت ابی بن کعب، حضرت حذیفہ، حضرت عبادہ بن صامت، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن عمرو اور حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہم وغیرہ قراءت فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے۔'' (جزء القراءۃ: ص۵)

ان کے علاوہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت انسؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت جابرؓ، حضرت ابوالدرداءؓ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت ہشام بن عامرؓ، حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہم بھی فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے۔ بعض سری میں اور بعض جہری اور سری دونوں نمازوں میں جیسا کہ تفصیل آیندہ آئے گی۔ان شاءاللہ!

امام بغویؒ فرماتے ہیں :

فذهب جماعة الى ايجابها سواء جهر الامام أو أسر يروى ذلك عن عمر وعثمان و على و ابن عباس و معاذ و ابى بن كعب۔

(شرح السنة: ص ۸۴، ۸۵ ج ۳، مظهری: ص ۱۱۸ ج ۱۰ ، معالم التنزيل :ص ۳۳۱ ج ۲ ، تفسير قرطبی: ص ۱۱۹ ج ۱)۔

---

[1] امام ترمذیؒ کا مقصد فی الجملہ ائمہ کے اقوال کی نشاندہی ہے کہ یہ حضرات قراءت خلف الامام کے قائل ہیں۔قطع نظر سری اور جہری یا وجوب وعدم وجوب کے اختلاف کے۔

صحابہ کرام کی ایک جماعت سری اور جہری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام کی فرضیت کی قائل ہے۔ یہی قول حضرت عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، ابن عباسؓ، معاذؓ اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہم سے منقول ہے۔ [1]

بلکہ علامہ ابن عبدالبرؒ نے تو لکھا ہے کہ:

لا اعلم فی هذا الباب صاحبا صح عنه بلاخلاف أنه قال مثل ما قال الکوفیون الا جابر بن عبدالله وحده. (التمهید: ص ۵۱ ج ۱۱)

میں اس باب میں کسی صحابیؓ کے بارے میں نہیں جانتا کہ اس سے صحیح سند سے بغیر اختلاف کے اس طرح منقول ہو جیسا کہ اہل کوفہ کہتے ہیں، سوائے حضرت جابر بن عبداللہؓ کے۔

یعنی امام کے پیچھے نہ پڑھنے کا قول اگر کسی صحابی سے مروی ہے تو اس سے پڑھنے کا قول بھی منقول ہے، سوائے جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کے۔ مگر علامہ ابن عبدالبرؒ کا یہ قول بھی درست نہیں۔ علامہ السبکی لکھتے ہیں: **و وجدت انا النقل عنه بخلاف ذلک** کہ میں نے حضرت جابرؓ سے بھی اس کے خلاف قول پایا ہے۔ (فتاویٰ السبکی: ص ۱۴۱ ج ۱) مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے بھی علامہ ابن عبدالبرؒ کی تردید کی ہے اور فرمایا ہے کہ ابن ماجہ کی روایت اس کی دلیل ہے کہ حضرت جابرؓ بھی سری نمازوں میں امام کے پیچھے پڑھتے تھے۔ (امام الکلام: ص ۳۲)

حضرات تابعینؒ کا نقطہ نظر

امام بخاری فرماتے ہیں:

قال الحسن و سعید بن جبیر و میمون بن مهران و مالا احصی من التابعین و اهل العلم انه یقرأ خلف الامام وان جهر۔ (جزء القراءۃ: ۵)۔

53 کہ حضرت حسن بصریؒ، سعید بن جبیرؒ، میمونؒ بن مہران اور بے شمار تابعین اور دیگر اہل علم حضرات قراءت خلف الامام کے قائل تھے، خواہ نماز جہری ہی کیوں نہ ہو۔

تابعین کرام ہی میں حضرت مکحولؒ، عروہ بن زبیرؒ، شعبیؒ، مجاہدؒ، قاسم بن محمدؒ، ابوالملیحؒ، عبیداللہ بن عبداللہؒ، زہریؒ، سعید بن مسیبؒ، حکم بن عتبہ رحمہم اللہ بھی فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے۔ بعض ان میں سے سری اور جہری دونوں نمازوں میں اور بعض صرف سری میں، جس کی تفصیل ان شاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔

---

[1] مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں: ''آیت انصات کا معنی اجماع و اتفاق سے ثابت ہو چکا ہے کہ مقتدی کو امام کے پیچھے قراءت کرنا منع ہے'' (ص ۴۳ ج ۱) تو کیا مقتدی کے لیے قراءت کی ممانعت کا ترک یا حرمت پر بھی اجماع و اتفاق ہے؟ صحابہ کرامؓ کا یہ اختلاف سامنے رکھتے ہوئے انصاف فرمائیں ع

بس اک نگاہ پہ ٹھہرا ہے فیصلہ دل کا

حضرات اتباع التابعین وغیرہ کا نظریہ

علامہ حازمیؒ لکھتے ہیں :

ذهب جماعة من اهل العلم الى ايجاب الفاتحة فى الاحوال كلها و اليه ذهب عبدالله بن عون والاوزاعى واهل الشام . الخ ۔ (الاعتبار :ص ۹۹)

کہ اہل علم کی ایک جماعت تمام نمازوں میں الحمد پڑھنے کو فرض کہتی ہے۔عبداللہ بن عونؒ،اوزاعیؒ اور دیگر اہل علم شام کا یہی مسلک ہے۔

علامہ ابن حزمؒ نے المحلیٰ (ص ۲۳۹ ج ۳) میں امام اوزاعیؒ اور امام لیثؒ کا یہی مسلک نقل کیا ہے۔

علامہ ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں :

وهو قول الاوزاعى وابى ثور. (امام الکلام: ص ۳۰، التمهيد: ص ۳۹، ۴۲ ج ۱۱ الاستذکار: ص ۱۸۹ ج ۲)

امام لیثؒ بن سعد اور امام ابوثورؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔امام ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں:

ومـمن قال بهذا الشافعى بمصر و عليه اكثر اصحابه و هو قول الاوزاعى والليث بن سعد و به قال ابوثور (الاستذکار :ص ۱۸۹ ج ۲)۔

علامہ عینیؒ نے البنایہ (ص ۳۱۴ ج ۲) میں بھی امام لیثؒ کا یہی مسلک نقل کیا ہے۔

امام قرطبیؒ فرماتے ہیں :

و بـه قـال عبـدالله بن عون و ايوب السختيانى و ابو ثور وغيره من اصحاب الشافعى وداؤد بن على و روى مثله عن الاوزاعى (تفسیر قرطبی :ص ۱۱۹ ج ۱)

مولانا صفدر صاحب بھی ''معالم السنن کے حوالہ سے لکھتے ہیں: ''امام مکحولؒ،اوزاعیؒ،شافعیؒ اور ابوثورؒ فرماتے ہیں کہ امام کے پیچھے جہری اور سری سب نمازوں میں قراءت کرنا ضروری ہے۔'' [1] (حاشیہ احسن الکلام :ص ۳۸، ۳۹ ج ۱)

54

ائمہ اربعہ کا مسلک

تقدم زمانی کی بنا پر سب سے پہلے ہم امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کو ذکر کرتے ہیں۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ

امام محمدؒ اپنے ''موطا'' میں لکھتے ہیں:

---

[1] ایک طرف حافظ ابن عبدالبرؒ، امام بغویؒ، امام خطابیؒ، امام قرطبیؒ اور علامہ حازمیؒ کی یہ تصریحات پیش نظر رکھیں، اور دوسری طرف مولانا صفدر صاحب کے یہ الفاظ ملاحظہ فرمائیں: جو حضرات امام کے پیچھے مطلقاً قراءت کے قائل نہ تھے۔ان میں حضرت ابن عیینہؒ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ معروف ہیں، امام لیث بھی قراءۃ خلف الامام کے قائل نہیں۔'' (ملخصاً ص ۴۴ ج ۱) حالانکہ خود ہی (ص ۳۸ ج ۱) میں بحوالہ معالم السنن امام اوزاعیؒ کو قائلین وجوب فاتحہ کی فہرست میں شامل کر آئے ہیں۔

لا قراء ة خلف الامام فیما جهر فیه ولا فیما لم یجهر وهو قول ابی حنیفة رحمه الله۔

(موطا ص ۹۴ ، کتاب الآثار :ص ۱٦۴ ج ۱ ، تحفة الاحوذی :ص ۲۵۸ ج ۱)

امام کے پیچھے قراءت نہیں کرنی چاہیے خواہ امام بآواز بلند قراءت کرتا ہو یا آہستہ، امام ابوحنیفہؒ کا یہی قول ہے۔

علامہ عبدالوہاب شعرانیؒ نے ''المیزان الکبریٰ'' اور علامہ صدرالدین محمد بن عبداللہؒ نے ''رحمۃ الامۃ'' میں بھی امام صاحبؒ کا یہی قول نقل کیا ہے کہ مقتدی پر قراءت واجب نہیں۔

احناف کے تین مسلک

مولانا عبدالحی لکھنویؒ لکھتے ہیں کہ ہمارے ائمہ ثلاثہ کی طرف تین مسلک منسوب ہیں:

الاول انهم اختاروا ترک القراء ة لا انهم لم یجیزوه بان کرهوه او حرموه کما ذکره ابن حبان۔ (امام الکلام: ص ۴۵)

55 یعنی پہلا قول یہ ہے کہ انھوں نے ترک قراءت کو اختیار کیا ہے۔ یہ نہیں کہ انھوں نے قراءت خلف الامام کو ناجائز، مکروہ یا حرام کہا ہے جیسا کہ ابن حبانؒ نے ذکر کیا ہے۔

علامہ لکھنویؒ نے امام ابن حبانؒ کے جس کلام کی طرف اشارہ کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ عبداللہ بن ابی لیلیٰ انصاری کے ترجمہ میں فرماتے ہیں کہ:

اختار اهل الکوفة ترک القراء ة خلف الامام فقط لا انهم لم یجیزوه۔ (کتاب المجروحین: ص۵ ج ۲)

اہل کوفہ نے صرف ترک قراءت خلف الامام کو پسند کیا ہے، یہ نہیں کہ وہ اسے جائز ہی نہیں سمجھتے۔

بلکہ علامہ سبکیؒ فرماتے ہیں کہ:

ان قراء ة الماموم الفاتحة خلف الامام فانه اذا فعل ذلک صحت صلاته بلا خوف فان ابن عبدالبر نقل اجماع العلماء علی ان من قرأ خلف الامام الفاتحة فصلاته تامة لا اعادة فیه۔

(فتاویٰ السبکی: ص ۱۳۸)

بلاشبہ مقتدی جب فاتحہ خلف الامام پڑھے گا تو اس کی نماز صحیح ہوگی۔ جب کہ امام ابن عبدالبرؒ نے اس پر اہل علم کا اجماع نقل کیا ہے کہ جس نے امام کے پیچھے الحمد پڑھی اس کی نماز مکمل ہے، اسے دوبارہ لوٹانے کی کوئی ضرورت نہیں۔

علامہ سبکیؒ نے علامہ ابن عبدالبر کے حوالہ سے جو بات نقل کی ہے وہ الاستذکار (ص۱۹۳ ج ۲) میں دیکھی جا سکتی ہے۔

اسی طرح امام ابن حبانؒ نے بھی حضرت علیؓ کے ایک وضعی اثر'' **من قرأ خلف الامام فقد أخطأ الفطرة** ''[1] پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے۔

---

[1] الضعفاء للعقیلی (ص۱۷ ۳ ج ۲)، میزان (ص۵۲۷ ج ۲) اور لسان (ص۳۳۰ ج ۳) میں الفاظ یوں ہیں: **من قرأ خلف الامام فلیس علی الفطرة۔**

فی اجماعھم علی اجازۃ القراء ۃ خلف الامام دلیل علی بطلان روایۃ ابن ابی لیلی ھذہ ۔
(کتاب المجروحین : ص ۵ ج ۲)

قراءت خلف الامام کے جواز پران (اہل علم) کا اجماع ابن ابی لیلیٰ کی اس روایت کے باطل ہونے پر دال ہے۔

56

امام ابن حبانؒ اور علامہ ابن عبدالبرؒ کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ چوتھی صدی ہجری تک اس مسئلہ پر اجماع رہا ہے کہ امام کے پیچھے الحمد پڑھنا جائز ہے، مکروہ یا حرام نہیں جیسا کہ آج علمائے احناف باور کرانا چاہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ بھی صرف ترک فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے، قراءت کو مکروہ یا حرام نہیں کہتے تھے، جیسا کہ علامہ کشمیریؒ وغیرہ کے حوالہ سے آیندہ تفصیل آ رہی ہے۔

دوسرا قول

دوسرا قول یہ بتلایا جاتا ہے کہ فاتحہ خلف الامام مکروہ تحریمی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن ہمامؒ، امام ابن حبانؒ کے قول مذکور پر تعاقب کرتے ہوئے فرماتے ہیں: **ولیس ما نسبہ الی اھل الکوفۃ بصحیح بل ھم یمنعونہ و ھی عندھم تکرہ** .الخ (فتح القدیر: ص ۲۴۰ ج ۱)

یعنی اہل کوفہ کی طرف جو مسلک انھوں نے منسوب کیا ہے وہ صحیح نہیں، بلکہ وہ قراءت خلف الامام سے منع کرتے تھے اور مکروہ سمجھتے تھے۔

یہی قول اکثر علمائے احناف کا ہے۔ علامہ لکھنویؒ لکھتے ہیں :

واختارہ و تبعہ کثیر ممن جاء بعدہ و بہ صرح جمع من قبلہ ۔ (امام الکلام: ص ۴۶)

یعنی متاخرین میں سے اکثر حضرات نے ابن ہمامؒ کے قول کو اختیار کیا ہے اور ان سے پہلے بھی ایک جماعت نے اس کی تصریح کی ہے۔ ❶

تیسرا قول

سری نمازوں میں امام کے پیچھے الحمد پڑھنا مستحسن ہے۔ امام محمدؒ کا ایک قول یہی ہے بلکہ امام ابوحنیفہؒ سے بھی یہ منقول ہے۔ چنانچہ علامہ مختار بن محمود نجم الدین الزاہدی حنفی م ۶۵۸ھ ''**المجتبی شرح مختصر قدوری**'' میں فرماتے ہیں:

وعن ابی حنیفۃ لا بأس بان یقرأ الفاتحۃ فی الظھر والعصر و بما شآء من القرآن ۔
(امام الکلام : ص ۳۹ ، فصل الخطاب: ص ۲۹۸)

---

❶ کراہت کا قول مقلدین کا ہے، امام صاحب کا نہیں: مگر ملحوظ خاطر رہے کہ کراہت کا یہ قول امام ابوحنیفہؒ یا صاحبین کا نہیں بلکہ یہ سب متاخرین کی تخریجات ہیں۔ چنانچہ علامہ لکھنوی لکھتے ہیں: ''**والتنصیص بالکراھۃ أوالحرمۃ من تخریجات متبعیھم**'' (امام الکلام : ص ۴۶) علامہ کشمیری نے بھی کہا ہے حرمت کا قول حنفی مذہب نہیں (فصل الخطاب: ص ۲۹۸)۔ اور تخریجی اقوال کو امام کا مذہب بتلانا سراسر غلط ہے۔ جیسا کہ شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ (ص ۶۰ ج ۱) میں اس کی وضاحت فرمادی ہے۔ و للتفصیل موضع الاخر ۔

اور امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ ظہر وعصر میں امام کے پیچھے فاتحہ بلکہ اس سے زائد پڑھنے میں کوئی حرج نہیں۔ ❶

علامہ عبدالوہابؒ شعرانی فرماتے ہیں:

57

لابی حنیفة و محمد قولان احدهما عدم وجوبها على المأموم بل ولاتسن وهذا قولهما القديم و ادخله محمد فی تصانیفه القديم وانتشر النسخ الى الاطراف وثانيهما استحسانها على سبيل الاحتياط و عدم كراهتها عند المخافة للحديث المرفوع "لَا تَفْعَلُوْا اِلَّا بِاُمِّ الْقُرْاٰنِ" وفی رواية "لَا تَقْرَءُوْا بِشَيْءٍ اِذَا جَهَرْتُ اِلَّا بِاُمِّ الْقُرْاٰنِ" و قال عطاء كانوا يرون على المأموم القراءة فيما يجهر الامام و فيما يسر فرجعا من قولهما الاول الى الثانی احتياطاً۔ (غيث الغمام: ص ٢١٦)

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمد کے دو قول ہیں۔ ایک یہ کہ الحمد مقتدی پر واجب نہیں اور نہ ہی سنت ہے ان کا یہ قول قدیم ہے اور امام محمدؒ نے اپنی تصانیف میں اسے نقل کیا ہے اور ان کے نسخے اطراف واکناف میں پھیل گئے اور دوسرا قول یہ ہے کہ مقتدی کو سری نمازوں میں الحمد پڑھنا علی سبیل الاحتیاط مستحسن ہے۔ اس لیے کہ مرفوع حدیث میں ہے کہ سوائے فاتحہ کے کچھ نہ پڑھو۔ اور ایک روایت میں ہے کہ جب بآواز پڑھوں تو فاتحہ کے علاوہ کچھ نہ پڑھو۔ اور عطاءؒ نے کہا ہے کہ لوگ کہتے ہیں کہ سری اور جہری نمازوں میں مقتدی کو فاتحہ پڑھنی چاہیے۔ پس امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ نے احتیاطاً اپنے پہلے قول سے رجوع کر لیا ہے۔

58

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے بھی بالآخر مقتدی کے لیے الحمد پڑھنے کو مستحسن قرار دیا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کو علامہ مرغینانیؒ نے ہدایہ مع الفتح (ص ۲۴۱ ج ۱) میں بھی ذکر کیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں: **ويستحسن على سبيل الاحتياط فيما يروى عن محمد** کہ احتیاطاً پڑھنا مستحسن ہے جیسا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے۔ امام محمدؒ کا یہی قول شیخ نجم الدین الزاہدی حنفی نے "المجتبیٰ" میں، علامہ عینیؒ نے "بنایہ شرح ہدایہ" میں اور دیگر علمائے احناف نے بھی اپنی تصانیف میں ذکر کیا ہے، جس کی تفصیل امام الکلام (ص ۴۱، ۴۶) میں دیکھی جا سکتی ہے۔

امام محمدؒ کے مسلک کی وضاحت حضرت شاہ محمد اسماعیل شہیدؒ کے اس بیان سے بھی ہوتی ہے جسے مولانا حبیب اللہؒ قندھاری نے اپنے مکتوبات میں ذکر کیا ہے۔ آپ سیدؒ صاحب کے معاصرین اور سید احمد بریلویؒ کے فاضل خلفاء میں شمار ہوتے ہیں۔ موصوف سید شہیدؒ کے ساتھ اسی سلسلہ کی ایک روئیداد میں فرماتے ہیں:

---

❶ حضرت نواب صاحب لکھتے ہیں: ودر جامع الرموز ابوحنیفہ ومحمد لا بأس بہ آوردہ اند۔ یعنی جامع الرموز میں امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ سے مقتدی کے لیے فاتحہ کے متعلق لا بأس کا لفظ منقول ہے۔ مسک الختام (ص ۲۱۹ ج ۱) مولانا ظفر احمد تھانوی لکھتے ہیں: سعیدؒ بن جبیر ظہر وعصر میں قراءت (صحیح یہ ہے کہ ان سے جہری کے سکتات میں پڑھنا بھی بسند صحیح ثابت ہے جیسا کہ اپنے محل پر آئے گا) خلف الامام کے قائل تھے۔ اسی کو حمادؒ نے پسند کیا اور ایک روایت میں جس کو صاحب ہدایہ نے امام محمدؒ سے نقل کیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے بھی اس کو پسند کیا ہے۔" (فاران: ص ۲۴ دسمبر ۱۹۶۰ء) نیز لکھتے ہیں امام صاحبؒ نے دوسرے قول میں صرف سری نمازوں میں احتیاطاً قراءت فاتحہ کو مستحسن اور مستحب فرمایا ہے۔ الخ (ایضاً ص ۲۸) جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ بعض علمائے احناف کے ہاں بھی یہ قول مسلم ہے۔ کیوں نہ ہو جب کہ امام صاحب کے استاد محترم حضرت عطاءؒ، حسن بصریؒ اور حمادؒ بن ابی سلیمان بھی فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے۔ جیسا کہ آئندہ اس کی تفصیل اپنے محل پر آئے گی۔ ان شاء اللہ

یاددارم کہ روزے در کابل خدمت مولوی اسماعیل شہید رحمہ اللہ تعالیٰ فقیر را در نماز عصر پیش کرد و در عقب فاتحہ خواند۔ طالب علمے کہ در پہلوے آں بود مے شنید ہمیں کہ از نماز فارغ شد انکار وزبان درازے آغاز نہاد آں عالم ربانی راطعنہائے بے جامے داد۔ چوں کہ شاگرد فقیر بود۔ وے را عتاب نمودم کہ خدمت مولوی راسخن ناحق بدنمے آمد واز یشاں باید پرسید چوں پرسیدہ شد۔ جواب گفت کہ امام محمدؒ در مبسوط مقتدی مر فاتحہ را تجویز کردہ چنانچہ خود دیدہ ام و چوں بر مذہب شافعیؒ فرض است جہت احتیاط خواندہ مے شود ازیں جواب تشفی معترض حاصل نہ شود خدمت مولوی گفت ایں معترض یا محقق است یا مقلد اگر محقق است من استدلال بکتاب وسنت مے کنم وے جواب گوید واگر مقلد کتاب ہائے وطن خود است من نیز تقلید علمائے وطن خود کنم چرا کہ تمام ایشاں حتی الحنفیہ فتویٰ بقراءت فاتحہ در عقب امام دادہ اند آن معترض اگر چہ ملزم شد منفعل نہ شد۔

(مجموعہ رسائل مولانا قندھاری) [1]

یعنی یاد آتا ہے کہ ایک دفعہ جناب مولوی محمد اسماعیلؒ نے کابل کے اندر عصر کی نماز میں مجھے نماز پڑھانے کے لیے آگے کر دیا۔ آپ نے میرے پیچھے نماز ادا کی اور فاتحہ پڑھی۔ میرا ایک طالب علم جو کہ ان کے پہلو میں تھا جب نماز سے فارغ ہوا تو اس نے مولوی صاحب کو برا بھلا کہنا شروع کر دیا۔ میں نے اسے ڈانٹا کہ تمھاری یہ حرکت اچھی نہیں۔ خود مولوی صاحب سے دریافت کر لو۔ چنانچہ مسئلہ پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا: امام محمدؒ نے ''مبسوط'' میں مقتدی کے لیے سورۂ فاتحہ کا پڑھنا تجویز کیا ہے۔ جیسا کہ میں نے خود دیکھا ہے اور چوں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک قراءت فاتحہ نماز میں فرض ہے۔ اس لیے بربنائے احتیاط فاتحہ پڑھی جاتی ہے۔ اس جواب سے معترض کی تشفی نہ ہوئی۔ جناب مولوی صاحب نے فرمایا کہ یہ معترض محقق ہے یا مقلد؟ اگر محقق ہے تو میں کتاب وسنت سے یہ مسئلہ ثابت کرتا ہوں، وہ اس کا جواب دے۔ لیکن اگر یہ اپنے وطن کے فقہاء کا مقلد ہے تو میں اپنے وطن کے علماء کا پیروکار ہوں۔ کیوں کہ ہمارے ہاں (اہل دہلی) کے سب علماء حتی کہ حنفیہ بھی قراءت فاتحہ خلف الامام کا فتویٰ دیتے ہیں۔ جس پر معترض لاجواب ہو کر رہ گیا۔ 59

امام محمدؒ کا قول شاذ نہیں

حضرت شاہ شہیدؒ کے اس بیان سے علامہ ابن ہمامؒ وغیرہ کے اس قول کی تردید بھی ہو جاتی ہے کہ امام محمدؒ کا یہ قول شاذ ہے اور ان کی تصانیف کے مخالف ہے جب کہ شاہ صاحبؒ نے تصریح کی ہے کہ امام محمدؒ کا یہ قول ان کی معروف کتاب ''المبسوط'' میں میں نے خود دیکھا ہے۔ لہٰذا مولانا صفدر صاحب اور دیگر علمائے احناف کا علامہ ابن ہمامؒ کی کورانہ تقلید میں امام محمدؒ کے اس قول سے انکار کرنا ناواقفی کی دلیل ہے۔ 60

مولانا ظفر احمدؒ عثمانی مرحوم کا ''تکمیل البرہان'' کے جواب میں ایک مضمون ''فاران'' کراچی ماہ نومبر دسمبر ۱۹۶۰ء میں

---

[1] یہ رسائل تاحال غیر مطبوع ہیں اور ان کا قلمی نسخہ جناب حکیم عبدالرحمٰن مرحوم نبیرہ حضرت مولانا عبداللہؒ صاحب معروف بہ غلام رسولؒ قلعہ میہاں سنگھ ضلع گوجرانوالہ کے پاس محفوظ تھا جو ان دنوں دار الدعوۃ السلفیہ لائبریری میں محفوظ ہے اور اس کا دوسرا قلمی نسخہ حضرت مولانا سید محمد داؤد غزنوی مرحوم و مغفور کے کتب خانہ میں بھی موجود ہے۔ جس کا ذکر سیدی مولانا ابوبکر غزنویؒ نے راقم سے ایک مجلس میں کیا تھا۔ اور یہ عبارت اکمل البیان (ص ۸۴۷) کے حاشیہ پر واجب الاحترام فضیلۃ الشیخ مولانا عطاء اللہ صاحب حنیف دامت برکاتہم العالیہ نے بھی ذکر کی ہے۔

دو قسطوں میں شائع ہوا ہے۔ مؤلف ''تکمیل البرہان'' نے لکھا تھا کہ:

''امام محمدؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے دو قول ہیں لیکن یار لوگوں نے دوسرا قول مشہور کر دیا۔''

اس کے جواب میں مولانا عثمانیؒ لکھتے ہیں:

''ہدایہ جو حنفی فقہ کی مشہور کتاب اور داخل درس ہے، میں یہ قول مذکور ہے کہ امام محمدؒ نے احتیاطاً سری نمازوں میں قراءت فاتحہ کو مستحسن قرار دیا ہے۔ ''ہدایہ'' سے زیادہ کون سی کتاب فقہ حنفی کی مشہور ہوگی''[1] (فاران ماہ دسمبر: ص ۲۸ ۱۹۶۰ء)

نیز لکھتے ہیں:

''مولانا عبدالحیؒ، ملاجیونؒ کی عبارتوں میں امام محمدؒ کے قول کا حوالہ صراحۃً موجود ہے اور امام محمدؒ کے قول میں سری نمازوں کی قید صراحۃً مذکور ہے اور اس میں کسی کا نزاع نہیں بلکہ ہم تو جہری نمازوں میں بھی امام کی قراءت سے پہلے اور پیچھے مقتدی کو قراءت فاتحہ کی اجازت دیتے ہیں۔''

(فاران: ص۲۹ ماہ دسمبر ۱۹۶۰ء)

اس کے بعد دیوبندی مکتب فکر کے خاتمہ الحفاظ علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ کی رائے بھی پڑھ لیجیے۔ چنانچہ علامہ بنوریؒ نقل فرماتے ہیں کہ:

قال الشيخ ان رواية الاستحسان في السرية لابد ان تكون ثابتة فان صاحب الهداية مثبت في النقل متقن للمذهب (معارف السنن: ص ۱۸۸ ج ۳، نیز دیکھیں العرف الشذی: ص ۱۴۷)۔

شیخ نے فرمایا سری میں استحساناً پڑھنے کی روایت لامحالہ ثابت ہے کیوں کہ صاحبِ ہدایہ نے اسے نقل کیا ہے اور وہ نقل میں پختہ اور مذہب میں متقن ہیں۔

اور اپنی املائی تقریر میں تو انھوں نے اس نزاع کا فیصلہ ہی فرما دیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

61

واما الامام ابوحنيفة رحمه الله تعالىٰ فالمحقق عندي من مذهبه انه حجر عن القراءة في الجهرية واجازبها في السرية كما نقله صاحب الهداية عن محمد بن الحسن رحمه الله تعالىٰ و ان انكره الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالىٰ حيث قال لم اجده في الموطا و كتاب الآثار قلت والصواب ما ذكره صاحب الهداية فان تناقل المشائخ برواية يكفي لثبوتها ولا يشترط ان تكون مكتوبة في الاوراق ايضاً فقد تكون روايته عن امام و تنقل على الالسنة ولا توجد في الكتب واختار ابن الهمام رحمه الله الكراهة تحريما مطلقاً و انما تنحيت عنه لمكان الاختلاف في نقل مذهبنا (فیض الباری: ص ۲۷۲ ج ۲)

''یعنی میرے نزدیک امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ انھوں نے جہری میں قراءت سے روکا ہے اور سری میں اجازت

---

[1] ہدایہ (ص ۱۴۱ ج ۱) کے علاوہ فقیہ ابواللیث سمرقندیؒ نے ''فتوی النوازل'' (ص ۴۴) میں بھی امام محمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے۔

دی ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ نے امام محمدؒ سے نقل کیا ہے اور اگرچہ شیخ ابن ہمامؒ نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ موطا اور کتاب الآثار میں یہ قول مذکور نہیں لیکن میرا خیال ہے کہ صحیح یہی ہے جو صاحب ہدایہ نے نقل کیا ہے۔ مشائخ کا روایۃً اسے نقل کرنا اس کے ثبوت کے لیے کافی ہے اور اس کا اوراق میں لکھا ہوا ہونا ضروری نہیں جب کہ کبھی یوں بھی ہوتا ہے کہ امام سے ایک بات زبان زدعام ہوتی ہے اور کتابوں میں اس کا ذکر نہیں ہوتا۔ [1] نیز ابن ہمامؒ نے قراءت کو مکروہ تحریمی کہا ہے لیکن ہمارے مذہب میں چوں کہ اختلاف ہے، اسی بنا پر میں نے اس رائے سے اجتناب کیا ہے۔''

63 مزید قابل غور بات یہ ہے کہ امام محمدؒ کے الفاظ سے بھی یہی کچھ ثابت ہوتا ہے کہ سری اور جہری میں قراءت نہیں۔ چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں:

وكلام محمد في الآثار والموطا يدل على عدم قراء تها وكونها غير مرضية ولا يدل على الكراهة وانما يدل على ان الاولى ان لا يقرأ۔ (معارف السنن: ص ۱۸۸ ج ۳)

کتاب الآثار اور موطا میں امام محمدؒ کا یہ قول نہ پڑھنے پر دلالت کرتا ہے اور یہ کہ پڑھنا غیر پسندیدہ ہے اور اس پر دلالت نہیں کرتا کہ پڑھنا مکروہ ہے، بلکہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ نہ پڑھنا اولیٰ ہے۔

علامہ کشمیریؒ نے بھی یہی بات العرف الشذی (ص ۱۴۸) میں کہی ہے۔ لہٰذا امام محمدؒ کا یہ قول کہ سری میں احتیاطاً قراءت مستحسن ہے۔ اسے موطا اور کتاب الآثار کے منافی قرار دینا صحیح نہیں۔ جب کہ سری نمازوں میں ممانعت کا حکم قطعاً ثابت نہیں۔ چنانچہ علامہ کشمیریؒ واشگاف الفاظ میں فرماتے ہیں:

لم ارفي نقل عن الامام ان القراء ة في السرية لا تجوز۔ (فیض الباری: ص ۱۰۵ ج ۲)

میں نے کسی جگہ یہ لکھا ہوا نہیں دیکھا کہ سری میں امام ابوحنیفہؒ نے قراءت کو ناجائز کہا ہے۔

---

[1] مگر ہم ثابت کر آئے ہیں کہ امام محمدؒ کا یہ قول ''مبسوط'' میں موجود ہے۔ اسی نوعیت کے اختلاف کی ایک مثال اور سن لیجیے۔ امام ابوحنیفہؒ بلی کے جوٹھے پانی کو مکروہ یعنی طاہر مع الکراہت فرماتے ہیں: امام محمدؒ نے کتاب الآثار (ص ۱۲ ج ۱) اور موطا (ص ۸۲) میں امام ابوحنیفہؒ کی موافقت کی ہے۔ اور قاضی خاں، ہدایہ وغیرہ میں بھی امام محمدؒ کا یہی قول نقل کیا گیا ہے کہ بلی کا جوٹھا مکروہ ہے۔ مگر شرح معانی الآثار (ص ۲۱ ج ۱) میں امام طحاویؒ سؤر الہرہ کی طہارت کے آثار نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: فذهب قوم الى هذه الاثار و لم يرو بسؤر الهرة بأسا وممن ذهب الى ذالك ابويوسف و محمد علامہ زاہدی نے بھی ''المجتبیٰ'' میں تحریر فرمایا ہے کہ: ''قال ابويوسف لا يكره و عن محمد مثله'' (السعایہ ص ۴۶۱ ج ۱) علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں: سؤرها طاهر يجوز شربه والوضوء به لا يكره وهذا قول اكثر اهل العلم من الصحابة والتابعين من اهل المدينة والشام واهل الكوفة واصحاب الرأى الا النعمان فانه كره الوضوء بسؤر الهرة'' (المغنی: ص ۴۴ ج ۱) خلاصہ کلام یہ کہ علامہ طحاوی (جنھوں نے امام محمدؒ کی تصانیف سے استفادہ کیا ہے) اور بعض دیگر اہل علم نے امام محمد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ وہ امام یوسفؒ کے قول کے مطابق بلی کے جوٹھے کو پاک سمجھتے ہیں مگر ان کی یہ روایت کتاب الآثار اور موطا کے خلاف ہے جب کہ ان میں امام ابوحنیفہؒ کی موافقت میں بلی کے جوٹھے کو مکروہ لکھا ہے۔ مولانا عبدالحیؒ بھی لکھتے ہیں: وهذا يدل على ان عدم الكراهة الذى هو قول ابى يوسف رواية عنه و به حصل الجمع (السعایہ: ص ۶۱ ج ۱) یعنی یہ اقوال اس بات کی دلیل ہیں کہ عدم کراہت کا جو قول امام ابویوسفؒ سے منقول ہے۔ امام محمدؒ سے بھی ایک قول یہی منقول ہے اور اس سے جمع وتوفیق ہو جاتی ہے۔

نیز لکھتے ہیں:

واما الامام ابوحنیفة رحمه الله تعالیٰ فالمحقق عندی من مذهبه انه حجر عن القراءة فی الجهرية واجازبها فی السرية (فیض الباری ص ۲۷۲ ج ۲)۔

62 میرے نزدیک امام ابوحنیفہؒ کا محقق مذہب یہ ہے کہ انھوں نے جہری نمازوں میں قراءت سے روکا ہے اور سری میں پڑھنے کی اجازت دی ہے۔

لہٰذا جن بزرگوں نے مطلقاً امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مسلک کراہت یا عدم جواز نقل کیا ہے، وہ ان کا آخری قول نہیں۔

قارئین حضرات انصاف فرمائیں اس سے بڑھ کر ہم حضرت مولانا صفدر صاحب اور دیگر حنفی دوستوں کی اور کیا تسلی کر سکتے ہیں۔ بڑے تعجب کی بات ہے کہ یہ حضرات اناپر اتریں تو ''ہدایہ'' کی تعریف میں زمین وآسمان کے قلابے ملا دیں اور اسے فقہ حنفی کی پہلی تصانیف کا ناسخ قرار دیتے ہوئے ''الہدایہ کالقرآن'' کا نعرہ مستانہ بلند کریں۔ مگر جب اپنے مفروضات اور فرقہ وارانہ حس کے خلاف پائیں تو اس کی روایت کو شاذ اور مرجوح قرار دیں۔ مولانا ظفر احمد عثمانی مرحوم نے کیا سچ فرمایا ہے:

''الہدایہ سے بڑی کون سی کتاب فقہ حنفی میں مشہور ہوگی'' (کما مر)

بلکہ علامہ لکھنویؒ لکھتے ہیں:

روی عن محمد انه استحسن قراءة الفاتحة للمؤتم فی السرية و مثله عن ابی حنيفة صرح به فی الهداية والمجتبیٰ شرح مختصر القدوری وغيرهما وهٰذا هو مختار كثير من مشائخنا و علیٰ هٰذا فلا ينكر استحسانها فی الجهرية اثناء سكتات الامام بشرط ان لا يخل بالسماع ۔(عمدة الرعاية :ص ۱۷۳)

امام محمدؒ سے مروی ہے کہ سری میں مقتدی کے لیے الحمد پڑھنا بہتر ہے، اسی طرح امام ابوحنیفہؒ سے بھی مروی ہے جیسا کہ ہدایہ اور مجتبیٰ شرح قدوری وغیرہ میں ہے اور یہی ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک پسندیدہ ہے۔ لہٰذا جہری کے سکتات میں قراءت سے انکار نہیں کیا جاسکتا بشرطیکہ سماع میں خلل واقع نہ ہو۔

اور انھوں نے یہ بھی تصریح فرمادی ہے کہ امام محمدؒ کا یہ قول گو روایۃً ضعیف سہی مگر درایۃً قوی ہے، ان کے الفاظ ہیں:

انه ان كان ضعيفاً لكنه قوی دراية (التعليق الممجد :ص ۹۴)۔

گویہ قول ضعیف سہی مگر درایۃً قوی ہے۔

اور ذرا مختلف الفاظ سے یہی بات انھوں نے امام الکلام (ص۲۱۶) میں کہی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

64 ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک امام کے پیچھے الحمد پڑھنا حرام یا مکروہ نہیں بلکہ سری میں فاتحہ پڑھنا مستحسن اور جائز ہے۔ اکابر علمائے احناف اور مشائخ کرام کا اس پر عمل رہا ہے، بلکہ انھوں نے جہری کے سکتات میں بھی مقتدی کو الحمد پڑھنے کی اجازت دی ہے۔ مولانا صفدر صاحب اگر علامہ ابن ہمامؒ وغیرہ کے مؤید ہیں تو پھر انھیں کتاب کا نام ''احسن الکلام فی تحریم القراءۃ خلف الامام'' رکھنا چاہیے تھا۔ ''ترک القراءۃ''

سے مدعا واضح نہیں ہوتا ؎

دورنگی چھوڑ کر یک رنگ ہو جا　　　سراسر موم ہو یا سنگ ہو جا

کیا ائمہ اربعہ میں سے کسی نے قراءت کو مکروہ تحریمی کہا ہے؟

سابقہ صفحات میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ قراءت خلف الامام کو مکروہ یا حرام نہیں بلکہ ترک یعنی نہ پڑھنے کو اولیٰ سمجھتے ہیں۔ مگر جمہور علمائے احناف اسے مکروہ تحریمی قرار دیتے ہیں۔ بلکہ بعض نے تو اسے حرام اور نماز کے بطلان کا بھی فتویٰ دیا ہے اور امام کے پیچھے الحمد پڑھنے والوں کے منہ میں آگ اور پتھر ڈالنے کو مستحب قرار دیا ہے۔ امام الجزیریؒ بھی حنفی مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قالوا ان قراء ة المأموم خلف امامه مكروهة تحريماً في السرية والجهرية ۔

(الفقة على المذاهب الاربعة: ص ۲۲۹ ج ۱)

یعنی کہتے ہیں کہ سری اور جہری نمازوں میں قراءت خلف الامام مکروہ تحریمی ہے۔

مقامِ غور ہے کہ حضرت مولانا صفدر صاحب بڑے زوردار الفاظ میں متعدد بار فرماتے ہیں کہ مقتدی کے لیے فاتحہ کی فرضیت کا کوئی امام قائل نہیں۔ ہم انھیں سے ازراہ انصاف پوچھتے ہیں کہ کیا ائمہ اربعہ میں سے کسی نے قراءت خلف الامام کو مکروہ تحریمی فرمایا ہے؟ یا اسے بدعت کہا ہے؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو پھر جا بجا جمہور کو اپنا ہمنوا ثابت کرنا کہاں تک صحیح ہے؟

امام مالکؒ کا نظریہ

65

امام مالکؒ جہری میں مقتدی کے لیے فاتحہ پڑھنے کے قائل نہ تھے۔ البتہ سری نمازوں میں اس کی اجازت دیتے تھے۔ چنانچہ موطا میں ہے:

الامر عندنا ان يقرأ الرجل مع الامام في ما اسر فيه الامام بالقراء ة و يترك القراء ة في ما يجهر فيه ۔ (موطا مع زرقانی : ص ۱۷۸ ج ۱)

ہمارے نزدیک حکم یہ ہے کہ مقتدی سری نمازوں میں تو امام کے پیچھے پڑھے اور جہری میں نہ پڑھے۔

محدث مبارک پوریؒ نے لکھا ہے کہ امام مالکؒ مقتدی کی فرضیتِ فاتحہ کے قائل نہ تھے۔ (تحفۃ الاحوذی: ص۲۵۷ ج۱)

مگر علامہ قرطبیؒ لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ کا ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ فاتحہ ہر ایک کے لیے ضروری ہے، ان کے الفاظ ہیں:

الصحيح من هذه الاقوال قول الشافعي واحمد ومالك في القول الاخر وأن الفاتحة متعينة في كل ركعة لكل احد على العموم ۔ (تفسير قرطبی :ص ۱۱۹ ج ۱)

یعنی ان اقوال میں صحیح امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور ایک قول میں امام مالکؒ کا قول ہے کہ فاتحہ ہر رکعت میں ہر ایک کے

لیے ضروری ہے۔ علامہ ابن العربیؒ نے بھی امام مالکؒ کا ایک قول یہی نقل کیا ہے۔ (احکام القرآن: ص ۳۳۹ ج ۱)
علامہ ابن العربیؒ اور قرطبیؒ فقہ مالکی کے امام ہیں۔ ان کے کلام کو بلا دلیل رد کرنا بھی بہت بڑی جسارت ہے۔ علامہ قرطبیؒ نے اسی موقف کو صحیح قرار دیا ہے اور اس پر با دلائل مختصراً بحث کی ہے۔ اور اس کے خلاف آیت انصات اور حدیث کے جوابات بھی دیئے ہیں۔ جناب صفدر صاحب نے حسبِ عادت یہاں بھی بڑی ہوشیاری دکھلائی ہے کہ:
''سری میں گو وہ مقتدی کو فاتحہ پڑھنے کی اجازت دیتے تھے مگر وجوب کے قائل نہ تھے۔'' ملخصاً (احسن الکلام: ص ۴۹)
مگر کیا امام مالکؒ جہری میں الحمد پڑھنے کو حرام یا موجب فساد صلاۃ کہتے تھے؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو ان کا جہری میں فاتحہ خلف الامام نہ پڑھنے کا فتویٰ علمائے احناف کے موافق کیسے ہو گیا؟ بلکہ حافظ ابن تیمیہؒ کے کلام سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ جہری کے سکتات میں بھی فاتحہ کے قائل تھے۔ (مجموع الفتاویٰ: ص ۳۲۷ ج ۲۳، نیز تفسیر مظہری: ص ۱۱۸ ج ۱۰)

امام شافعیؒ کا مسلک

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں:

فیہ دلیل لمذہب الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ و من وافقہ ان قراءۃ الفاتحۃ واجبۃ علی الامام والماموم والمنفرد. (شرح مسلم: ص ۱۷۰ ج ۱)

یعنی حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث امام شافعیؒ کے مذہب کی دلیل ہے کہ فاتحہ امام، مقتدی اور منفرد پر واجب ہے۔
شیخ ابو اسحاق شیرازیؒ شافعی م ۴۷۶ھ ''المہذب'' میں لکھتے ہیں:

ھل تجب علی الماموم ینظر فیہ فان کان فی صلاۃ یسر فیھا بالقراءۃ وجبت علیہ و ان کان فی صلاۃ یجھر فیھا ففیہ قولان قال فی الام و البویطی یجب لما روی عبادۃ بن الصامت. الخ

(المہذب مع شرح: ۳۶۳ ج ۳)

کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے اس میں دیکھا جائے گا کہ نماز اگر سری ہے تو مقتدی پر بھی فاتحہ واجب ہے اور اگر نماز جہری ہے تو اس میں دو قول ہیں۔ ''الام'' اور ''بویطی'' میں ہے کہ واجب ہے جیسا کہ حضرت عبادہؓ کی روایت ہے۔
اسی کی شرح میں علامہ نوویؒ لکھتے ہیں:

قد ذکرنا ان مذھبنا وجوب قراءۃ الفاتحۃ علی المأموم فی کل الرکعات من الصلاۃ السریۃ والجھریۃ ھذا ھو الصحیح عندنا کما سبق و بہ قال اکثر العلماء۔ (شرح المہذب: ص ۳۶۵ ج ۳)

ہم نے ذکر کیا ہے کہ ہمارا مذہب ہے کہ مقتدی پر الحمد سری اور جہری نمازوں میں ہر رکعت میں واجب ہے۔ ہمارے نزدیک یہی صحیح ہے اور اکثر علماء نے یہی کہا ہے۔
امام بیہقیؒ فرماتے ہیں:

اخبرنا ابو سعید بن ابی عمرو قال حدثنا ابو العباس قال اخبرنا الربیع قال :قال الشافعی رحمہ اللہ

66

لا تجزئ صلاة المرء حتی یقرء بام القراٰن فی کل رکعة اماماً کان او مأموماً کان الامام یجهر او یخافت فعلی المأموم ان یقرأ بام القراٰن فیما یخافت الامام او جهر قال الامام الربیع و هذا اٰخر قول الشافعی سماعا منه و قد کان قبل ذلک یقول لا یقرأ المأموم خلف الامام فیما یجهر الامام فیه و یقرأ فیما یخافت فیه زاد علی هذا فی کتاب البویطی فقال واجب الیّ ان یکون ذلک فی سکتة الامام ۔

(معرفة السنن : ص ۵۸ ج ۲، احکام القراٰن للشافعی: ض ۷۷)

کہ ہمیں ابوسعیدؒ نے بواسطہ ابوالعباس، امام ربیعؒ خبر دی ہے کہ امام شافعیؒ نے فرمایا جب تک ہر رکعت میں فاتحہ نہ پڑھی جائے وہ نماز کفایت نہیں کرتی خواہ نمازی امام ہو یا مقتدی، امام بلند آواز سے پڑھ رہا ہو یا آہستہ مقتدی پر لازم ہے کہ وہ سورۂ فاتحہ پڑھے۔ امام ربیعؒ نے فرمایا یہ امام شافعیؒ کا آخری قول ہے۔ پہلے وہ فرماتے تھے کہ مقتدی سری نمازوں میں امام کے پیچھے پڑھے مگر جہری میں نہ پڑھے اور بویطیؒ کی کتاب میں یہ بات زائد ہے کہ مقتدی پر قراءت فاتحہ واجب ہے مگر وہ جہری کے سکتات میں پڑھے۔ 67

اس کی تائید امام المزنی کی ''المختصر'' (ص ۶۷ ج ۱) سے بھی ہوتی ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

قال الشافعی یقرأ خلف الامام جهر او لم یجهر بام القرآن ۔

امام شافعیؒ نے فرمایا: امام کے پیچھے فاتحہ پڑھی جائے خواہ وہ آہستہ پڑھے یا بلند آواز سے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں :

و منهم من یؤکد القراءة خلف الامام حتی یوجب قراءة الفاتحة و ان سمع الامام یقرأ وهذا هو الجدید من قولی الشافعی . (مجموع الفتاویٰ: ص ۳۲۷ ج ۲۳)

ان میں وہ ہیں جو خلف الامام قراءت کی تاکید کرتے ہیں حتی کہ فاتحہ خلف الامام کو واجب کہتے ہیں۔ اگرچہ امام کی قراءت سن رہا ہو اور امام شافعیؒ کے اقوال میں یہی جدید قول ہے۔

اسی طرح (ص ۳۰۹، ۲۶۷ ج ۲۳) میں بھی اختلاف مذاہب ذکر کرتے ہوئے امام شافعیؒ کا جدید قول وجوب فاتحہ ہی تحریر فرمایا ہے۔ امام ابن حزمؒ بھی مقتدی کے لیے فرضیت فاتحہ کے قائل ہیں۔ اسی سلسلہ میں وہ فرماتے ہیں کہ :

وقال الشافعی فی آخر قولیه کقولنا ۔ (المحلی: ص ۲۳۹ ج ۳)

یعنی امام شافعیؒ کا آخری قول ہمارے موافق ہے۔

امام قرطبیؒ لکھتے ہیں :

وقال الشافعی فیما حکی عنه البویطی و احمد بن حنبل لا تجزئ احدا صلاة حتی یقرأ بفاتحة الکتاب فی کل رکعة اماما کان او مأموما جهر امامه او اسر. الخ ۔ (تفسیر قرطبی :ص ۱۱۹ ج ۱)

امام شافعیؒ جیسا کہ ان سے بویطی نے نقل کیا ہے اور احمد بن حنبلؒ نے فرمایا کہ فاتحہ کے بغیر کسی کی نماز کفایت نہیں کرتی یہاں تک کہ اسے ہر رکعت میں پڑھے، امام ہو یا مقتدی امام بلند آواز سے پڑھے یا آہستہ۔

امام ترمذی فرماتے ہیں:

و شدد قوم من اهل العلم فی ترک قراء ة فاتحة الکتٰب و ان کان خلف الامام فقالوا لا تجزئ صلاة الا بقراء ة فاتحة الکتاب وحده کان او خلف الامام ... و به یقول الشافعی و اسحاق وغیرهما[1]

(ترمذی مع التحفة :ص ٢٥٦ ج ١)

68 یعنی اہل علم کی ایک جماعت نے الحمد نہ پڑھنے پر سختی کا اظہار کیا ہے۔وہ کہتے ہیں فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی خواہ منفرد ہو یا مقتدی، امام شافعیؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ کا یہی قول ہے۔

علامہ کشمیریؒ لکھتے ہیں: ''الترمذی من اوثق ناقلی مذهب الشافعی '' کہ امام ترمذی، امام شافعیؒ کا مذہب نقل کرنے والوں میں سے سب سے زیادہ ثقہ ہے۔(العرف الشذی:ص۳۳۲)

مولانا محمود الحسن لکھتے ہیں:

''اور قول جدید میں امام شافعیؒ نے صلاۃ جہریہ میں بھی مقتدی کو حکم قراءت فاتحہ کا دیا ہے۔'' (ایضاح الادلۃ :ص۴۶)

اس مجموعہ کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں۔ اور دوسرے قول (جو قول جدید سے مشہور ہے) کے مطابق مقتدی پر فاتحہ واجب ہے خواہ نماز سری ہو یا جہری، امام شافعیؒ کا یہی مذہب امام خطابیؒ نے ''معالم السنن'' (ص۳۹۴ ج۱) امام ابن عبدالبرؒ نے ''الاستذکار'' (ص۱۸۹، ج۲) (بحوالہ امام الکلام ص۳۰، ۳۱)، ابو اللیث سمرقندیؒ نے ''النوازل'' (ص ۴۴) امام بغویؒ نے ''شرح السنه'' (ص۸۵ ج۳) علامہ عینیؒ نے شرح بخاری (ص۱۰ ج۵) امام ابن کثیرؒ نے تفسیر (ص۱۲، ج۱) علامہ حازمیؒ نے ''کتاب الاعتبار'' (ص۹۹) علامہ الجزیریؒ نے ''الفقه علی المذاهب الاربعة'' (۲۲۹ ج۱) علامہ شعرانیؒ نے المیزان الکبریٰ (ص۱۲۴ ج۱) اور شیخ محمد بن عبدالرحمٰنؒ نے ''رحمة الامة'' (ص۴۱) میں نقل کیا ہے۔ ان حضرات کا علمی مقام کسی سے مخفی نہیں لیکن بڑے افسوس کا مقام ہے کہ جناب صفدر صاحب فرماتے ہیں کہ:

امام شافعیؒ کا مذہب سمجھنے میں بڑے بڑے ائمہ نے پیچ در پیچ غلطیوں کا ارتکاب کیا ہے۔'' (احسن الکلام :ص۵۰ ج۱)

69 اداباً گزارش ہے کہ ائمہ کرام نے نہیں بلکہ امام شافعیؒ کا مسلک سمجھنے میں حضرت موصوف نے مسلسل کئی فاش غلطیوں کا ارتکاب کیا ہے۔ ان کے کلام کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

١۔ امام شافعیؒ نے ''کتاب الام'' (ص۸۹، ۹۳ ج۱) میں صراحت کی ہے کہ فاتحہ امام اور منفرد پر واجب ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور سورت کفایت نہیں کر سکتی اور مقتدی کا حکم آگے بیان کروں گا۔ ان شاء اللہ

اور جس کا وعدہ فرمایا وہ یہ ہے:

---

[1] امام ترمذیؒ کے کلام سے عیاں ہوتا ہے کہ امام اسحاقؒ بن راہویہ بھی امام شافعیؒ کی طرح وجوب فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے۔ مگر علامہ بغویؒ اور علامہ خطابیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ صرف سری نمازوں میں قراءت کے قائل تھے۔ جیسا کہ مولانا صفدر صاحب نے بھی نقل کیا ہے (احسن :ص۳۳۱ ج۱) اور علامہ ابن عبدالبرؒ نے کہا ہے کہ وہ سری میں وجوب قراءت خلف الامام کے قائل تھے (الاستذکار :ص۱۹۴ ج۲، التمہید :ص۵۴ ج۱۱)۔ واللہ اعلم

و نحن نقول كل صلاة صليت خلف الامام والامام يقرأ لا يسمع فيها قرأ فيها. (الام: ص ۱۵۳ ج ۷)

یعنی ہم کہتے ہیں کہ تمام سری نمازوں میں مقتدی قراءت کرے۔

اس تصریح کے بعد جو کوئی دعویٰ کرے کہ امام شافعیؒ تمام نمازوں میں مقتدی کے فاتحہ کے وجوب کے قائل ہیں وہ خوش فہمی اور غلطی کا شکار ہیں۔'' (احسن الکلام ملخصاً: ص ۵۲، ۵۳ ج ۱)

۲۔ امام شافعیؒ کے مسلک کی تعیین میں جو غلطی ہوئی اور قول جدید وقدیم کا جو جھگڑا چل نکلا اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ امام الحرمین (م ۴۷۸ھ) نے غلطی سے کتاب الام کو شافعیؒ کی کتب قدیمہ میں شمار کیا ہے، حالانکہ یہ ان کی کتب جدیدہ میں شمار ہوتی ہے جیسا کہ امام ابن کثیرؒ اور علامہ سیوطیؒ نے صراحت کی۔ (احسن ملخصاً: ص ۵۳، ۵۴)

یہ ہے مولانا صاحب کے دلائل کا خلاصہ جن پر اعتماد کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ائمہ نے امام شافعیؒ کا مسلک سمجھنے میں پیچ در پیچ غلطیوں کا ارتکاب کیا ہے۔ مگر اب آیئے حقیقتِ حال ملاحظہ فرمایئے۔

کتاب الام میں امام شافعیؒ کا مسلک

بلاشبہ امام شافعیؒ نے ''کتاب الام'' (ص ۸۹، ۹۳ ج ۱) میں فاتحہ خلف الامام کا حکم آئندہ بیان کرنے کا وعدہ فرمایا ہے۔ مگر ''کتاب'' کے مطبوعہ نسخوں میں اس کی صراحت ہمیں کہیں نظر نہیں آتی۔ البتہ امام ابواسحاقؒ شیرازی جو امام الحرمینؒ کے معاصر اور کبار فقہاء شافعیہؒ میں شمار ہوتے ہیں نے ''المہذب'' میں تصریح کی ہے کہ ''الام'' میں امام شافعیؒ نے مقتدی کے لیے سری اور جہری نمازوں میں فاتحہ کو واجب قرار دیا ہے۔ جیسا کہ پہلے ہم یہ عبارت نقل کر آئے ہیں۔ امام شیرازیؒ کی 70 عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ ''الام'' میں امام شافعیؒ نے مقتدی کے لیے سری اور جہری نمازوں میں فاتحہ کو واجب قرار دیا ہے۔ البتہ مطبوعہ یا بعض قلمی نسخوں میں یہ عبارت گر گئی ہے۔ علامہ محمد یوسفؒ بنوری نے بھی اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہوئے لکھا ہے:

قال الشافعي في الجديد بعد ما دخل مصر بوجوبها في السرية والجهرية جميعا كذا افاده لشيخ قال و ليس في الأم و انما هو في مختصر المزني سمعه من الربيع بن سليمان فعلم انه لم يسمع المزني نفسه فيها شيئا من امامه وانما بلغه بواسطة بعض اصحابه قال الراقم و لكن حكى صاحب المهذب عن الام والبويطي الوجوب اقول وراجعت الام فلم اجده فيه كذلك و لكن قال الامام بعد ما ذكر حكم المنفرد والامام منه وجوب القراءة بام القرآن في كل ركعة وساذكر المأموم ان شاء الله تعالىٰ والنسخة المطبوعة لم نجد فيها حكم المأموم فلعله سقط هذا البحث من المطبوعة فالظاهر انه لا بد ان يذكر فيه حكم المأموم على ما وعده فالمتبادر اذن نقل صاحب المهذب ـ والله اعلم (معارف السنن: ص ۱۸۵، ۱۸۶ ج ۳)

امام شافعیؒ جب مصر گئے تو انھوں نے جدید قول میں سری اور جہری نمازوں میں فاتحہ کے واجب ہونے کا فتویٰ دیا جیسا کہ شیخ (علامہ کشمیریؒ) نے فرمایا۔ نیز انھوں نے فرمایا کہ یہ ''الام'' میں نہیں بلکہ مختصر المزنی میں ہے جسے انھوں نے ربیعؒ سے سنا ہے جس سے معلوم ہوا کہ المزنیؒ نے اس مسئلہ میں اپنے امام سے کچھ نہیں سنا بلکہ ان کے بعض تلامذہ کی وساطت سے ملا ہے۔ راقم کہتا ہے کہ البتہ صاحب المہذب نے ''الام'' سے اور بویطی نے وجوب کا حکم نقل کیا ہے اور میں نے ''الام'' کی مراجعت کی ہے مگر اس میں میں نے یہ حکم نہیں دیکھا بلکہ اس میں امام اور منفرد کا حکم بیان کرنے کے بعد کہ ان کے لیے الحمد ہر رکعت میں واجب ہے کہا ہے کہ ہم عنقریب ان شاء اللہ مقتدی کا حکم بیان کریں گے، مگر مطبوعہ نسخہ میں مقتدی کا حکم ہمیں نہیں ملا۔ شاید یہ بحث مطبوعہ نسخہ سے گر گئی ہے۔ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے حسب وعدہ ضرور مقتدی کا حکم ذکر کیا ہوگا۔ پس اب صاحب المہذب کی نقل پر اعتماد کیا جائے گا۔

71 علامہ بنوریؒ کا یہ قول بلاشبہ حقیقت پر مبنی ہے جس کا کوئی منصف مزاج انکار نہیں کرسکتا۔ مقام غور ہے کہ جب امام ابواسحاقؒ شیرازی نے تصریح کی ہے کہ ''الام'' میں مقتدی کے لیے وجوب فاتحہ کا حکم موجود ہے تو یہ اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ ''الام'' کے موجودہ نسخوں میں یہ حکم ساقط ہوگیا ہے۔

کتاب الام اور دیگر رسائل

رہی وہ عبارت جسے حضرت مولانا صفدر صاحب نے الام (ص ۱۵۳ ج ۷) کے حوالہ سے پیش کیا ہے، تو یہ دراصل ''کتاب الام'' کی عبارت نہیں بلکہ امام شافعیؒ کے دوسرے رسالہ ''**اختلاف علی و عبداللہ**'' کی ہے۔ اہل علم اس بات سے بخوبی واقف ہیں کہ ''کتاب الام'' کے نام سے جو مجموعہ سات جلدوں میں مطبوع ہے اس میں امام شافعیؒ کے مختلف رسائل بھی آ گئے ہیں جنھیں ''کتاب الام'' کا حصہ شمار کرنا علم و عقل کا ماتم کرنا ہے۔ پھر اہل علم حضرات اس بات سے بھی واقف ہیں کہ مطبوعہ ایڈیشن میں مختلف مباحث کا آپس میں اختلاط ہوگیا ہے۔ مثلاً سیر الاوزاعی، اختلاف علی و عبداللہ، اختلاف العراقیین، اختلاف مالکؒ و شافعیؒ کے کچھ مباحث (ص ۲۸۳ ج ۲) میں آ گئے ہیں۔ امام بیہقیؒ نے ''مناقب شافعیؒ'' (ص ۲۴۶ ج ۱) میں امام شافعیؒ کی تصانیف اور ''کتاب الام'' کے ابواب کی فہرست دی ہے۔ جسے دیکھنے سے ہمارے مدعا کی حرف بحرف تائید ہوتی ہے۔ پہلے انھوں نے اصول اور فروع پر مشتمل تصانیف کا ذکر کیا ہے، فرماتے ہیں:

''**فمن الكتب التي تجمع الاصول و تدل على الفروع**''

جس کے تحت حسب ذیل رسائل کا ذکر کیا ہے:

کتاب الرسالۃ القدیمۃ، کتاب الرسالۃ الجدیدۃ، کتاب اختلاف الاحادیث، کتاب جماع العلم، کتاب ابطال الاستحسان، کتاب احکام القرآن، کتاب بیان فرض اللہ عزوجل، کتاب صفۃ الامر والنہی، کتاب اختلاف مالکؒ و شافعیؒ، کتاب اختلاف العراقیین، کتاب الرد علی محمد بن الحسن، کتاب اختلاف علی و عبداللہ، کتاب فضائل قریش، اس کے بعد

فرماتے ہیں: ''و من الكتب التي هي مصنفة في الفروع و هي التي تعرف بالاُم''

اس کے بعد انھوں نے ''الام'' کے ابواب کا ذکر کیا ہے اور آخر میں لکھا ہے:

فذلک مائة و نیف و اربعون کتاباً کہ ''الام'' کے ایک سو چالیس سے کچھ زائد ابواب ہیں۔ 72

اسی طرح ''توالي التاسيس'' میں حافظ ابن حجرؒ کے کلام سے بھی یہی بات ظاہر ہوتی ہے، جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ''کتاب اختلاف علی وعبداللہ'' کتاب الام سے علیحدہ رسالہ ہے۔ لہٰذا اس عبارت کو ''کتاب الام'' کی عبارت باور کرانا حقیقت سے ناواقفیت اور غلط فہمی پر مبنی ہے۔

قول جدید اور قول قدیم کا نزاع

(۲)۔۔ مولانا صفدر صاحب کے اعتراض کی دوسری شق کا غالباً مقصد یہ ہے کہ امام الحرمینؒ وغیرہ نے ''الام'' کو امام شافعیؒ کی کتب قدیمہ میں شمار کیا ہے اور اسی پر متاخرین نے ''الام'' میں امام شافعیؒ کے مسلک کو مسلک قدیم اور ''مختصر المزني'' کی روایت کو مسلک جدید قرار دے کر امام شافعیؒ کی طرف نسبت کی ہے مگر یہ مفروضہ بھی اسی بنیاد پر قائم ہے کہ ''اختلاف علی وعبداللہ کی مذکورہ عبارت کو ''کتاب الام'' کی عبارت باور کر لیا گیا ہے۔ کیا مولانا صاحب یا ان کے ہم نوا یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ ''امام الحرمین'' نے اس عبارت کو اس لیے مرجوح قرار دیا ہے کہ ''کتاب الام'' میں عدم وجوب قراءت کا ذکر ہے اور ''مختصر المزني'' ان کے جدید مسائل کا مجموعہ ہے۔ اس لیے اس کی روایت راجح اور یہ قول جدید ہے؟ مزید برآں حافظ ابن حزمؒ جو امام الحرمینؒ کے معاصر ہیں، نے بھی امام شافعیؒ کا آخری قول وجوب فاتحہ ہی نقل کیا ہے بلکہ ان سے قبل امام خطابیؒ ۳۸۴ھ نے بھی امام شافعیؒ کا قول وجوب فاتحہ ہی نقل کیا ہے اور امام ابن عبدالبرؒ م ۴۶۳ھ فرماتے ہیں:

هو قول الشافعي بمصر وعليه اكثر اصحابه. (التمهيد: ص ۳۹ ج ۱۱، امام الكلام: ص ۳۰)

یعنی امام شافعیؒ نے مصر میں وجوب کا فتویٰ دیا ہے اور اسی پر ان کے اکثر اصحاب کا فتویٰ ہے۔

امام بیہقیؒ م ۴۵۸ھ جنھیں حامل لواء الشافعیؒ کہتے ہیں، نے بھی صراحت کی ہے کہ امام شافعیؒ کے دو قول ہیں اور جدید قول وجوب فاتحہ کا ہے۔ (السنن الکبریٰ: ص ۱۵۴ ج ۲) اور معارف السنن کی مفصل عبارت گزر چکی ہے جس سے کسی قسم کا اشتباہ نہیں رہتا۔ بلکہ خود مولانا صفدر صاحب نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے۔ ملاحظہ ہو۔ (احسن الکلام: ص ۵۰)

73 لہٰذا جب امام الحرمینؒ سے پہلے کے مصنفین حضرات امام شافعیؒ کے دو قول ذکر کرتے ہیں اور ان کا مسلک مقتدی کے لیے وجوب فاتحہ قرار دیتے ہیں تو پھر یہ کہنا کہ قدیم وجدید کا جھگڑا امام الحرمینؒ کے بعد پیدا ہوا، حقائق سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔

''کتاب الام'' بلاشبہ امام شافعیؒ کی کتب جدیدہ میں شمار ہوتی ہے لیکن اس بات سے بھی انکار مشکل ہے کہ امام شافعیؒ نے یہ کتاب مصر جانے سے پہلے مکمل کر لی تھی اور مصر پہنچ کر دوبارہ اس پر نظر ثانی کی جو بعد میں ''کتاب الام'' کے نام سے مشہور ہوئی۔ شیخ ابوزہرہؒ مصری لکھتے ہیں:

''تحقیق کے بعد ہم جس نتیجہ پر پہنچے ہیں یہ ہے کہ ''کتاب الحجة'' جسے ملا کاتب چلپی ''القدیم'' قرار دیتے ہیں اور جسے ابن ندیم نے اپنی الفہرست میں ''مبسوط'' قرار دیا ہے۔ یہ درحقیقت وہ کتاب ہے جو ''الام'' کے نام سے اب معروف ہے، قیام مصر کے زمانہ میں شافعیؒ نے کافی تغیر وتبدل اور حک واضافہ کے بعد از سر نو مرتب کی اور پھر یہ ''الام'' کے نام سے معروف ہوئی۔''

(آثار امام شافعیؒ: مترجم ص ۳۰۹)

اسی طرح انھوں نے ''توالی التاسیس'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ:

''امام شافعیؒ جدید کتب کی تصنیف کے وقت اپنی قدیم کتب کو سامنے رکھتے تھے جس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا تھا، اسے علی حالہ باقی رکھتے تھے اور جن مسائل میں رائے بدل جاتی تو انھیں حذف واضافہ سے از سر نو لکھتے۔ (ایضاً: ص ۳۱۱)

جس سے واضح ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ نے ''الام'' مصر داخل ہونے سے پہلے لکھی تھی، البتہ مصر جا کر اس میں حک و اضافہ فرمایا۔ حافظ ابن کثیرؒ کا یہ کہنا کہ ''وہ کتب جدیدہ سے ہے کیوں کہ اس کے راوی ربیع بن سلیمانؒ ہیں اور وہ مصری ہیں۔'' یہ ''الام'' کے مصری اور جدید ہونے کی کوئی وزنی دلیل نہیں۔ جب کہ ''کتاب جماع العلم''، اختلاف مالکؒ وشافعیؒ، اختلاف العراقیین اور بعض دوسرے رسائل کے راوی بھی امام ربیعؒ بن سلیمان ہیں بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے صراحت کی ہے کہ امام شافعیؒ کے مصر پہنچنے سے پہلے بھی وہ عرصہ دراز تک اس کے ساتھ رہے ہیں۔ آثار شافعی (ص ۳۱) بلکہ ہم تو دیکھتے ہیں کہ امام ربیعؒ نے امام شافعیؒ کی کتب قدیمہ کو بھی روایت کیا ہے۔ مثلاً کتاب ''اختلاف مالک وشافعیؒ'' جسے امام ربیعؒ نے روایت کیا ہے، میں ہے:

سألت الشافعي عن الامام اذا قال ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ هل يرفع صوته بآمين قال نعم و يرفع بها من خلفه اصواتهم ۔ (الام: ص ۱۸۷ ج ۷)

یعنی میں نے امام شافعیؒ سے سوال کیا ہے کہ امام جب ﴿ولا الضالين﴾ پڑھے تو کیا وہ بلند آواز سے آمین کہے تو انھوں نے فرمایا: ہاں، بلکہ مقتدی بھی بلند آواز سے آمین کہیں۔

علامہ ابن قیمؒ نے ''اعلام الموقعین'' (ص ۴ ج ۲) میں بھی امام شافعیؒ کا یہی قول ذکر کیا ہے کہ وہ امام اور مقتدی دونوں کو بلند آواز سے آمین کہنے کا حکم دیتے ہیں حالانکہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ص ۲۱۲ ج ۲) میں تصریح کی ہے کہ مقتدی کو آمین بالجہر کہنے کا حکم امام شافعیؒ کا پہلا اور قدیم قول ہے۔ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں:

قال الشافعي في الجديد يجهر بها الامام و يخفيها المأموم ۔ (معارف السنن: ص ۳۹۷ ج ۲)

یعنی امام شافعی کا جدید قول یہ ہے کہ امام تو بلند آواز سے آمین کہے مگر مقتدی آہستہ آمین کہیں۔

بلکہ کتاب الام [1] (ص ۹۵ ج ۱) میں ہے کہ:

---

[1] قارئین کرام متنبہ رہیں کہ اگر سات جلدوں کے مجموعے کا نام ''الام'' ہے تو ان معارض عبارتوں میں کیا تطبیق وتوفیق ہے؟ یاد رہے کہ متاخرین شافعیہ نے یہاں قدیم قول کو ترجیح دی ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ فتویٰ اسی پر ہے۔

ولا احب ان یجھروا بھا ۔(معارف السنن) میں پسند نہیں کرتا کہ مقتدی بھی آمین اونچی آواز سے کہیں۔

اور ''مختصر المزنی'' (ص۲۷ ج۱) کے الفاظ ہیں:

و یسمع من خلفه انفسھم ۔ مقتدی اپنے آپ کو سنائیں (بلند آواز سے آمین نہ کہیں)۔

سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ اندازہ فرمایئے کہ مقتدی کو بلند آواز سے آمین کہنے کی روایت بھی امام ربیعؒ کی ہے۔ بایں ہمہ اہل علم نے اسے امام شافعیؒ کا قدیم قول قرار دیا ہے۔ اسی رسالہ میں ہے کہ انھوں نے امام شافعیؒ سے دریافت کیا کہ کیا مقتدی آخری دو رکعتوں میں الحمد پڑھ سکتا ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا:

احب ذلک و لیس بواجب علیه (ص ۱۹۲ ج ۷) یعنی پڑھنے کو پسند کرتا ہوں مگر یہ واجب نہیں۔ 75

حالانکہ یہ تو امام ابن قدامہؒ کو بھی تسلیم ہے کہ امام شافعیؒ سری نمازوں میں فاتحہ کو واجب قرار دیتے ہیں جیسا کہ آئندہ ہم ان شاء اللہ بیان کریں گے۔ بنا بریں لامحالہ امام شافعی کا یہ قول قدیم قرار دیا جائے گا۔ حالانکہ اسے روایت کرنے والے بھی امام ربیعؒ ہی ہیں۔ لہٰذا امام ربیعؒ کا راوی ہونا ہی ''کتب جدیدہ'' کی کوئی معقول سند نہیں اور اگر ربیعؒ کی روایات ہی امام شافعیؒ کے قول جدید کی سند ہیں تو ہم معرفۃ السنن کے حوالہ سے امام ربیع ہی کے واسطہ سے یہ نقل کر آئے ہیں کہ امام شافعیؒ جہری و سری نمازوں میں مقتدی کو فاتحہ پڑھنے کا حکم فرماتے ہیں اور اس میں یہ تصریح موجود ہے کہ یہ قول جدید ہے۔

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ مؤلف احسن الکلام نے امام شافعیؒ کا مسلک متعین کرنے میں غلطی کی ہے اور اس کا باعث ''کتاب اختلاف علی و عبداللہ'' کو ''کتاب الام'' قرار دینا ہے۔ پھر امام ابو اسحاق شیرازیؒ نے صراحت کی ہے کہ ''الام'' میں بھی مقتدی کے لیے وجوب قراءت کا حکم ہے۔ مولانا صفدر صاحب ان کے حوالہ جات سے بے خبری کی بنا پر اپنی معلومات کو ''ٹھوس حقائق'' قرار دے رہے ہیں۔ اس لیے ہم انھیں یک گونہ معذور تصور کرتے ہیں اور بتلانا چاہتے ہیں۔ ع

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں

محدث گوندلویؒ کا تبصرہ

حضرت الاستاذ محدث گوندلویؒ نے ''خیر الکلام'' میں مولانا صفدر صاحب کے ان خیالات پر تبصرہ فرمایا ہے اور بعد میں ان کے جواب میں جو نئی باتیں انھوں نے کہی ہیں، ہماری ان توضیحات کی روشنی میں وہ اگرچہ بے کار ثابت ہو جاتی ہیں تاہم اختصار سے ان جوابات کی حقیقت بھی ملاحظہ فرماتے جائیں۔ ہم پہلے حضرت الاستاذ کا اعتراض پھر مولانا صفدر صاحب کا جواب اس کے بعد جواب الجواب کا ذکر کریں گے۔

۱۔ امام شافعیؒ مصر میں پانچ سال رہے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ پہلے فتویٰ یہی دیا ہو مگر بعد میں رجوع کر لیا ہو، جیسا کہ کشمیریؒ صاحب نے فیض الباری جلد اول میں نقل کیا ہے کہ دو سال قبل مقتدی کو جہری میں قراءت سے روکنے سے رجوع کر لیا تھا۔'' (خیر الکلام: ص۲۴) 76

جواب : ٹھوس تاریخی حوالوں کو رد کرنے کے لیے ''ہوسکتا ہے'' کوئی جواب نہیں۔ ''مؤلف خیر الکلام'' پر لازم ہے کہ وہ ثابت کریں کہ فلاں کتاب امام شافعیؒ نے ''الام'' کے بعد لکھی ہے جس میں یہ لکھا ہے کہ سورۂ فاتحہ واجب ہے اور علامہ کشمیریؒ کا کلام نقل کرنے میں مترجم کی غلطی ہے جب کہ فیض الباری کی دوسری جلد میں کہتے ہیں کہ مجھے علم نہیں کہ امام شافعیؒ نے جہری میں وجوب کو پسند کیا یا صرف مستحب کو۔ اسی طرح ''فصل الخطاب'' میں لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ جہری میں صرف پڑھنے کو پسند کرتے تھے۔ بلکہ انھوں نے فیض الباری (ص ۲۷۲ ج ۲) میں ابن تیمیہؒ سے نقل کیا ہے کہ امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ جہری نمازوں میں وجوب قراءۃ اجماع کے خلاف ہے۔

(احسن ملخصاً: ص ۵۶)

جواب الجواب : ٹھوس حوالہ جات کی حقیقت تو ہم پہلے بیان کر آئے ہیں اور ''المہذب'' کے حوالہ سے نقل کر آئے ہیں کہ ''الام'' ہی میں مقتدی کے لیے امام شافعیؒ نے فاتحہ کو ضروری قرار دیا ہے۔ اور علامہ بنوریؒ اس بات کے معترف ہیں کہ درحقیقت ''الام'' میں وجوب کا حکم کر گیا ہے۔ لہٰذا ''المہذب'' کی نقل پر اعتماد کیا جائے گا۔ علامہ کشمیریؒ مرحوم بلاشبہ بڑی خوبیوں کے مالک تھے مگر بسا اوقات قاری کے ذہن میں تشکیک پیدا کرنے میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھتے تھے۔ اور اسی کے پردہ میں ''بے لاگ'' تحقیق کے مدعی تھے جیسا کہ ان کی تصانیف سے عیاں ہوتا ہے۔ زیر نظر بحث میں مولانا صفدر صاحب نے مولانا بدر عالم (جو فیض الباری کے مرتب ہیں) پر غلط ترجمانی کا الزام لگا کر علامہ کشمیریؒ کی براءت کر دی مگر کیا کیا جائے مولانا یوسف بنوریؒ بھی علامہ کشمیریؒ سے امام شافعیؒ کا مذہب ''وجوب'' ہی نقل کرتے ہیں۔ جیسا کہ پہلا گزر چکا ہے۔ رہی شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی عبارت تو ہم انہی کے حوالہ سے ثابت کر آئے ہیں کہ امام شافعیؒ کا جدید قول یہی ہے کہ مقتدی پر جہری نمازوں میں بھی فاتحہ فرض ہے۔ مزید تسلی کے لیے ہم ان کی ایک اور عبارت پیش کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

اما قول طائفة من اهل العلم كابى حنيفة و ابى يوسف انه لا يقرأ خلف الامام بالفاتحة و لا غيرها لا فى السّريَّةِ و لا فى الجهرية فهذا يقابله قول من اوجب قراء ة الفاتحة و لو كان يسمع قراء ة الامام كالقول الاخر للشافعى وهو الجديد وهو قول البخارى و ابن حزم وغيرها ۔

(مجموع فتاوی: ص ۲۰، ۲۱ ج ۱۸)

اہل علم مثلاً امام ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کا یہ قول کہ امام کے پیچھے سری اور جہری نمازوں میں فاتحہ یا غیر فاتحہ کچھ نہ پڑھا جائے۔ یہ ان حضرات کے قول کے مقابلہ میں ہے جو فاتحہ کو واجب سمجھتے ہیں خواہ وہ امام کی قراءت سن رہا ہو جیسا کہ امام شافعیؒ کا یہ آخری قول ہے اور یہی ان کا جدید قول ہے۔ امام بخاریؒ اور ابن حزمؒ وغیرہ کا بھی یہی قول ہے۔

اجماع کا اطلاق کبھی اکثریت پر

لہٰذا جب بتصریح شیخ الاسلامؒ، امام شافعیؒ جہری میں بھی وجوب فاتحہ کے قائل تھے تو اس کے خلاف اجماع کے دعویٰ میں کیا حقیقت باقی رہ جاتی ہے۔ غالباً امام احمدؒ نے ''اجماع'' کا لفظ بول کر ''اکثریت'' کا مفہوم لیا ہے جب کہ اجماع کا لفظ

کبھی اکثریت پر بولا جاسکتا ہے۔مولانا عبدالحیؒ لکھنوی لکھتے ہیں :

والاتفاق قد يطلق على قول الاكثر كما ذكره العينى فى شرح الهداية .

(الكلام المبرور بحواله تبصرة الناقد : ص ۱۴۹)

یعنی اتفاق کا اطلاق اکثریت پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ علامہ عینی نے شرح ہدایہ میں ذکر کیا ہے۔اور البنایہ شرح الہدایہ (ص ۱۳۷ ج ۲) میں یہ قول دیکھا جاسکتا ہے۔

مولانا عبدالنصیرؒ نے تبصرہ الناقد میں اس کی مزید تفصیل دی ہے اور دلائل سے علامہ لکھنویؒ کی تائید بھی کی ہے، فرماتے ہیں:

واطلاق الاتفاق على قول اكثر شائع کہ اتفاق کا اطلاق اکثریت پر کرنا مشہور ہے۔

لہٰذا یہاں بھی امام احمدؒ کے کلام میں ''اجماع'' کا اطلاق اکثریت پر ہوگا۔اتفاق حقیقی مراد لینا صحیح نہیں۔

۲۔ مختصر المزنی امام شافعیؒ کے ان مسائل کا مجموعہ ہے جو مصر میں بیان فرمائے ہیں بلکہ مزنیؒ امام شافعیؒ کے مصری شاگرد ہیں۔(خیر الکلام: ص ۲۰)

78 **جواب** :لیکن یہ کیوں کر ہوسکتا ہے کہ یہ مجموعہ ''کتاب الام'' سے بھی بعد کا ہو، ہوسکتا ہے کہ پہلے کا ہو نیز امام مزنیؒ کو امام شافعیؒ کے تمام مسائل بھی معلوم نہ تھے۔تعارض کے وقت مزنیؒ سے ربیعؒ کی روایت کو راجح قرار دیا گیا ہے اور امام بویطیؒ خود کہتے ہیں کہ ربیعؒ مجھ سے اثبت ہیں۔لہٰذا امام ربیعؒ کی روایت کو ترجیح ہوگی جو کہ ''کتاب الام'' کے راوی ہیں۔یہی وجہ ہے کہ حذاق شافعیہؒ مثل امام رازیؒ وابن عبدؒ السلام وغیرہ جہری نمازوں میں قراءت خلف الامام کے قائل نہ تھے۔''(ملخصاً ص ۵۷، ۵۸)

جواب الجواب : مگر دیکھیے یہاں خود مولانا صفدر صاحب نے ''ہوسکتا ہے'' سے کام چلانے کی کوشش کی ہے۔حالانکہ ''ٹھوس'' حوالہ جات سے حضرت الاستاذؒ نے ثابت کیا ہے کہ امام مزنیؒ مصری شاگرد ہیں اور ان کی ''مختصر'' امام شافعیؒ کے مصری مسائل کا مجموعہ ہے۔پھر یہ جواب بھی اسی غلط فہمی پر مبنی ہے کہ ''کتاب الام'' میں وجوب فاتحہ کا حکم نہیں۔حالانکہ بقول امام شیرازیؒ ''الام'' میں یہ حکم موجود ہے (کمامر) بلاشبہ امام مزنیؒ کو امام شافعیؒ کے تمام مسائل کا علم نہ تھا۔ہوتا بھی کیسے جب کہ وہ مصری شاگرد ہیں۔اور امام ربیعؒ، امام شافعیؒ کے مصر آنے سے پہلے بھی عرصہ دراز تک ان کے ساتھ رہے۔ (کما مر) اور یہ بھی نہیں کہ امام شافعیؒ نے مصر میں اپنے پہلے تمام اقوال سے رجوع کرلیا تھا۔لہٰذا امام ربیعؒ سے امام شافعیؒ کے مسائل کا دریافت کرنا کوئی اجنبی بات نہیں۔مگر یہاں یہ بھی دیکھیے کہ امام مزنیؒ نے جہری میں فاتحہ پڑھنے کا قول بواسطہ **محمد بن عاصم و ابراهيم عن ربيع** ہی نقل کیا ہے۔ملاحظہ ہو مختصر المزنی۔(ص ۷۶ ج ۱)

امام بیہقیؒ نے معرفۃ میں جدید قول امام ربیعؒ ہی کے واسطہ سے نقل کیا اور مولانا محمد یوسفؒ بنوری کے حوالہ سے بھی پہلے گزر چکا ہے کہ وجوب فاتحہ کا قول امام مزنیؒ نے بواسطہ ربیعؒ ہی نقل کیا ہے۔لہٰذا ربیعؒ کی روایت کے راجح

ہونے کی ساری داستان بے کار اور فضول ہے۔ بڑے تعجب کی بات ہے کہ مولانا صاحب فرماتے ہیں کہ:

''یہی وجہ ہے کہ حذاق شافعیہ نے اس پر عمل نہیں کیا۔''

کیا ''حذاق حنفیہ'' سری میں فاتحہ نہیں پڑھتے ؟ لہٰذا کیا مولانا صاحب امام محمدؒ، امام ابوحنیفہؒ کا یہی مسلک قرار دینے کے لیے تیار ہیں؟ پھر کیا امام مزنیؒ، امام بویطیؒ، امام شیرازیؒ، امام نوویؒ، اور اکثر شافعیہؒ ''حذاق شافعیہ'' میں شمار نہیں ہوتے؟ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے حوالہ سے جو کچھ مولانا صاحب نے نقل کیا ہے، وہ بھی ان کے لیے مفید نہیں جب کہ اس سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ امام رازیؒ اور ابن عبدالسلامؒ نے امام شافعیؒ کے ایک قول کو اختیار کیا ہے لیکن انھوں نے یا شیخ الاسلام نے امام شافعی کے جدید قول کا انکار کیا ہے؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو اس سے یہ تاثر دینا کہ دوسرا (جدید) قول امام شافعیؒ سے منقول ہی نہیں۔ اسی وجہ سے ''حذاق شافعیہ'' نے جہری میں مقتدی کو فاتحہ پڑھنے کا حکم نہیں دیا، کہاں تک صحیح ہے؟

۳۔ امام ترمذیؒ، امام بیہقیؒ اور حافظ ابن عبدالبرؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک وجوب فاتحہ بتلایا ہے۔ (خیر الکلام: ص ۲۱۔۲۳)

جواب: لیکن یہ اس امر پر مبنی ہے کہ ''مختصر مزنی'' اور ''مختصر بویطی'' کے حوالوں کو غلطی سے ربیعؒ کی روایت پر ترجیح دی گئی ہے اور اسی کے نتیجہ میں امام شافعیؒ کو وجوبِ قراءۃ کا قائل گردانا گیا ہے۔ (ملخصاً احسن: ص ۵۸، ۵۹)

جواب الجواب: لیکن ہم بفضل اللہ تعالیٰ ثابت کر آئے ہیں کہ امام مزنیؒ نے ربیعؒ کے واسطہ سے امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے لہٰذا یہ جواب بالکل غلط ہے۔ امام ترمذیؒ، جامع ترمذی میں فقہائے کرام سے جو مسلک نقل کرتے ہیں اس کی انھوں نے ''العلل'' میں سند بیان کر دی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ ''کتاب الوضوء اور کتاب الصلوٰۃ میں میں نے امام شافعیؒ کا مسلک بواسطہ **ابو الولید المکی عن الشافعی** اور بواسطہ **اسماعیل عن بویطی عن الشافعی** اور بواسطہ اسماعیلؒ عن ربیع نقل کیا ہے۔'' (کتاب العلل مع شفاء العلل: ص ۳۸۵، ج ۴)

شیخ نور الدین عتر لکھتے ہیں:

نجد الترمذی قد نقل فقه الامام محمد بن ادریس بالاسانید الصحیحة القویة و لکنه لم ینقل الفقه الجدید الذی انتهی الیه رأی الشافعی بمصر بل نقل نصا منه هو ما کان من الوضوء و الصلاة فهی علی المذهب الجدید ۔(الامام الترمذی: ص ۴۰۱)

''ہم دیکھتے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کی فقہ صحیح اسانید سے نقل کی ہے مگر فقہ جدید جس پر کہ امام کی رائے کا مدار ہے جو کہ مصر میں تھی نقل نہیں کی، البتہ ان کی صراحت کے مطابق کتاب الوضوء اور کتاب الصلوٰۃ میں مذہبِ جدید کو نقل کیا ہے۔

لہٰذا ہم یہاں یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ امام ترمذیؒ نے اس باب میں امام شافعیؒ کا قول جدید ہی نقل کیا ہے بالخصوص جب کہ اس کی تائید ''مختصر مزنی'' اور ''المہذب'' سے بھی ہوتی ہے۔ ملحوظ خاطر رہے کہ امام ترمذیؒ، امام شافعیؒ کے مذہب جدید وقدیم سے واقف تھے بلکہ بعض مقامات پر اس کی نشاندہی بھی فرماتے ہیں۔ مثلاً:

باب ما جاء فی کراھیة الحجامة للصائم کے تحت امام شافعیؒ کا پہلے قدیم قول ذکر کیا ہے کہ روزے دار کو سینگی نہ لگانا میرے نزدیک زیادہ محبوب ہے۔ البتہ اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔

اس کے بعد فرماتے ہیں:

ھکذا کان قول الشافعی ببغداد و اما بمصر فمال الی الرخصة و لم یر بالحجامة بأسا۔

(ترمذی مع التحفة: ص ٦٤ ج ٢)

یعنی بغداد میں امام شافعیؒ کا یہی قول تھا مگر مصر میں جا کر وہ رخصت کی طرف مائل ہو گئے اور سینگی لگانے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ ❶

81 بڑے تعجب کی بات ہے کہ امام شافعیؒ کا ''غلط مذہب'' نقل کرنے میں تیسری صدی سے لے کر دورِ حاضر کے علمائے شافعیہ، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے ''شدید غلطی'' کی۔ وہ قدیم وجدید دھندے کو سمجھ نہ پائے۔ اس کا انکشاف ہوا تو صرف مولانا صفدر صاحب پر سبحان اللہ! ع

اتنی نہ بڑھا پاکی داماں کی حکایت

۴۔ امام شافعیؒ کی پہلی ''الام'' (ص ۸۹) اور دوسری (ص ۹۳) عبارتوں کے متعلق دو احتمال ہیں:

۱۔ امام ومنفرد پر فاتحہ واجب ہو۔

۲۔ ان پر فاتحہ اور ما زاد دونوں واجب ہوں مگر مقتدی کے لیے دو احتمال نہیں صرف ایک ہی ہے۔ (خیر الکلام ص ۲۵)

جواب: جب امام شافعیؒ بیان فرما رہے ہیں کہ فاتحہ واجب اور ما زاد مستحب ہے تو یہ کہنا کہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ان پر فاتحہ اور ما زاد دونوں واجب ہیں **توجیه القول بما لا یرضی به قائله** کا مصداق ہے۔

۲۔ نیز مؤلف ''خیر الکلام'' پر فرض ہے کہ ''الام'' سے امام شافعیؒ کا وہ حوالہ جس کا دو دفعہ انھوں نے وعدہ فرمایا ہے، نکال کر بتلائیں۔ (احسن الکلام: ص ۵۹ ملخصاً)

جواب الجواب: ۱۔ امام شافعیؒ کی دو عبارتیں ہیں۔ پہلی عبارت جو ''الام'' کے (ص ۸۹ ج ۱) پر ہے، اس کا ترجمہ خود مولانا صفدر صاحب کے الفاظ میں پڑھیے۔

''کوئی رکعت سورۂ فاتحہ اور اس کے ساتھ کچھ اور بھی پڑھنے کے بغیر جائز نہیں ہو سکتی۔'' (احسن الکلام: ص ۵۲)

اسی عبارت کے پیشِ نظر تو دوسرا احتمال پیدا ہوتا ہے۔ بلکہ خود مولانا صفدر صاحب بھی احسن الکلام (ص ۳۴ ج ۲)

---

❶ **کتاب الام اور مختصر المزنی:** یہاں یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ ''کتاب الام'' (ص ۸۳ ج ۲) میں صرف بغدادی مسلک کا بیان ہے مگر مختصر المزنی (ص ۲۰، ۲۱ ج ۲) میں بقول امام ترمذیؒ، مصری فتویٰ کا ذکر موجود ہے جب کہ وہاں حدیث'' احتجم وھو الصائم '' کو ناسخ بتلایا گیا ہے۔ جس سے جہاں ''مختصر المزنی'' کی اہمیت واضح ہوتی ہے وہاں یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ ''کتاب الام'' مصر جانے سے پہلے مکمل ہو چکی تھی اور مصر پہنچ کر امام شافعیؒ نے اس میں حک واضافہ بھی کیا مگر بعض مقامات میں جدید قول کا ذکر نہیں فرمایا، ذکر ہونے سے رہ گیا ہے، نیز یاد رہے کہ امام مزنیؒ نے حدیث افطر الحاجم الخ کے منسوخ ہونے کا قول بواسطہ امام ربیعؒ ہی نقل کیا ہے۔

میں لکھتے ہیں:

''بلکہ حضرت امام شافعیؒ کی ایک عبارت سے بھی **ما زاد علی الفاتحة** کا وجوب مترشح ہوتا ہے۔''

اس کے بعد انھوں نے ''الام'' کی اسی عبارت سے چند سطور پہلے کی عبارت نقل کی جس کا ترجمہ یہ ہے کہ:

82 ''جو شخص قرآن کریم کی اچھی طرح قراءت کرسکتا ہو اس پر سورۂ فاتحہ اور ایک آیت اور اس سے زیادہ کی قراءت بھی فرض ہے۔''

اور اسی عبارت کے بعد امام شافعیؒ کی وہ عبارت ہے جسے مولانا صفدر صاحب نے (ص ۵۲) پر ذکر فرمایا ہے کہ:

''کہ کوئی رکعت سورہ فاتحہ اور اس کے ساتھ کچھ اور بھی پڑھے بغیر جائز نہیں ہوسکتی۔''

اب قارئین کرام خود فیصلہ فرمائیں کہ حضرت الاستاذؒ نے ''**توجیه القول بما لا یرضی به قائله**'' کا ارتکاب کیا ہے یا مولانا صفدر صاحب کے حافظہ نے ان کا ساتھ نہیں دیا؟ رہی بات امام شافعیؒ کے مسلک کی تو چونکہ دوسرے مقام (ص ۹۳) پر انھوں نے صراحت کردی ہے کہ:

''و احب ان یقرأ شیئًا ایة او اکثر''

اور میں پسند کرتا ہوں کہ سورۂ فاتحہ کے علاوہ ایک یا اس سے زیادہ آیات پڑھیں۔

اس لیے اس سے ''**مازاد علی الفاتحة**'' کے وجوب کی نفی مترشح ہوتی ہے۔

(۲)۔ہم اس سے قبل ''المہذب'' کے حوالہ سے نقل کر آئے ہیں کہ ''الام'' میں امام شافعیؒ نے مقتدی کے لیے جہری نمازوں میں بھی فاتحہ کو واجب کہا ہے اور مقتدر حنفی عالم کے قلم سے بھی گزر چکا ہے کہ ''الام'' میں یہ حکم مطبوعہ نسخہ سے ساقط ہو گیا ہے لہٰذا ''المہذب'' پر اعتماد کرتے ہوئے امام شافعیؒ کا یہی مسلک قرار دیا جائے گا۔ جو عبارت مولانا صفدر صاحب نے پیش کی ہے تو بدقسمتی سے انھوں نے ''**اختلاف علی و عبدالله**'' کی عبارت کو ''الام'' کی عبارت سمجھ لیا ہے حالانکہ وہ امام شافعیؒ کا علیحدہ رسالہ ہے۔

۵۔ تیسری عبارت میں مطلقاً قراءت کا ذکر کیا ہے۔ فاتحہ کا ذکر نہیں۔ (خیر الکلام: ص ۲۷)

جواب: بلاشبہ اس میں مطلقاً قراءۃ کا ذکر ہے مگر ''**نحن نقول**'' سے یہاں اپنا وعدہ پورا کردیا ہے اگر نہیں تو اور کون سی عبارت ہے؟ (احسن الکلام: ملخصاً ص ۵۹)

جواب الجواب:: ہم پہلے عرض کر آئے ہیں کہ یہ عبارت ''کتاب اختلاف علی وعبداللہ'' کی ہے جس میں عموماً امام شافعیؒ، حضرت علیؓ، یا حضرت ابن مسعودؓ کا قول نقل کر کے پھر **وهو یا هم** کہتے ہوئے اہل کوفہ کے مسلک کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ یہاں ان کا فتویٰ اہل کوفہ کے خلاف ہے۔ جنھوں نے اودھم مچا رکھی تھی کہ ہم حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے فتاویٰ کے پیروکار ہیں۔ اس کے بعد ''**نحن نقول**'' کہہ کر اپنا مسلک بیان کرتے ہیں اور بسا اوقات یوں بھی 83 ہے کہ اہل کوفہ سے وہ متفق نہیں ہوتے تو لکھتے ہیں:

ولسنا ولا ایاهم نقول بهذا کہ ہمارا اور ان کا یہ قول نہیں۔

یعنی حضرت علیؓ یا حضرت ابن مسعودؓ کا یہ قول نہ تم تسلیم کرتے ہو اور نہ ہم۔ یہ کتاب ساری پڑھ جائیے آپ اس میں یہی انداز پائیں گے۔ زیر بحث حوالہ میں بھی یہی ہے، امام شافعیؒ نے پہلے حضرت علیؓ کا یہ اثر نقل کیا ہے کہ:

اقرأ فیما ادرکت مع الامام۔ یعنی امام کے ساتھ قراءت کر۔

پھر فرماتے ہیں:

و ھم لا یقولون بھٰذا۔ یعنی اہل کوفہ اس کے قائل نہیں۔

پھر اہل کوفہ کے مسلک کی تفصیل بیان کر کے فرماتے ہیں:

و نحن نقول کل صلوٰۃ صلیت خلف الامام . الخ

کہ ہم کہتے ہیں کہ امام کی قراءت سنائی نہ دے تو مقتدی قراءت کرے۔

یہی اسلوب ساری کتاب میں ہے جسے غلط فہمی سے مولانا صاحب ''ایفائے عہد'' قرار دے رہے ہیں۔ ہم امام بیہقیؒ کے حوالہ سے یہ بھی ذکر کر آئے ہیں کہ ''**اختلاف علی و عبداللہ**'' کتاب الام سے علیٰحدہ کتاب ہے۔ اور پھر اس کی اندرونی شہادتیں اس بات کی دلیل ہیں کہ امام شافعیؒ کی یہ تصنیف مصر جانے سے پہلے کی ہے جب کہ اس میں کئی ایک مسائل ایسے ہیں جن [1] سے امام شافعیؒ نے بعد میں رجوع کر لیا تھا۔ مثلاً (ص ۱۶۹ ج ۷) میں ہے کہ لوطی کو رجم کر دیا جائے گا خواہ وہ شادی شدہ ہو یا نہ ہو لیکن اس کے ساتھ ہی اس کی وضاحت موجود ہے کہ: 84

رجع الشافعی فقال لا یرجم الا ان یکون قد احصن۔

امام شافعیؒ نے اس سے رجوع کر لیا ہے اور کہا ہے کہ شادی شدہ کو ہی رجم کیا جائے گا۔

علامہ علی قاریؒ بھی شرح السنۃ کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

فذھب الشافعی فی اظھر قولیہ و ابویوسف و محمد الی ان حد الفاعل حد الزنا۔

(مرقاۃ: ص ۱۴۷ ج ۷)

امام شافعیؒ ظاہر قول کے مطابق اور ابو یوسفؒ اور محمدؒ اس طرف گئے ہیں کہ لوطی کی حد زنا کی حد ہے۔

امام شافعیؒ کا یہ قول شرح السنۃ (ص ۳۰۹ ج ۱۰) میں دیکھا جا سکتا ہے۔

امام بیہقیؒ بھی فرماتے ہیں:

والی ھذا رجع الشافعی رحمہ اللہ فیما زعم الربیع بن سلیمان۔ (السنن الکبریٰ: ص ۲۳۳ ج ۸)

---

[1] یہاں اس غلط فہمی کا ازالہ ہو جانا چاہیے کہ اگر ان مسائل میں امام شافعیؒ نے رجوع کر لیا ہے تو (ص ۱۵۳ ج ۷) پر جہری میں فاتحہ نہ پڑھنے کا جو حکم نقل فرمایا ہے وہاں امام ربیعؒ نے رجوع کا اشارہ کیوں نہیں فرمایا؟ اس کی وجہ یہ ہے: ''کتاب الام'' میں چونکہ وجوب فاتحہ کی صراحت کر دی گئی تھی، جیسا کہ امام شیرازیؒ نے ''المھذب'' میں صراحت کی ہے اس لیے بحث فاتحہ میں یہاں رجوع کی صراحت کی ضرورت محسوس نہ کی گئی۔ مگر دوسرے مباحث تو ''الام'' میں عموماً موجود ہی نہیں اس لیے امام ربیعؒ نے اسی کتاب میں رجوع کی وضاحت کر دی ہے۔

کہ اس کی طرف امام شافعیؒ نے رجوع کر لیا تھا جیسا کہ ربیعؒ بن سلیمان کا خیال ہے۔

اسی طرح ''اختلاف علی وعبداللہ'' کے (ص ۱۵۸ ج ۷) میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ:

''جس نے پیدل چل کر حج کرنے کی نذر مانی ہو وہ اگر پیدل چلنے پر قادر ہے تو اس کے لیے سواری پر بیٹھنا صحیح نہیں اور اگر چلنے سے عاجز آ جائے تو وہ سوار ہو سکتا ہے، مگر قربانی دینی پڑے گی۔ پھر اگر دوران سفر تندرست ہو جائے تو وہ پیدل چلے۔ امام ربیعؒ یہ قول نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

و قد قال الشافعي غير هذا قال عليه كفارة يمين۔

امام شافعیؒ نے اس کے برعکس فرمایا ہے کہ اس پر کفارہ یمین ہے، (ہدی نہیں)۔

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ ''کتاب اختلاف علی وعبداللہ'' امام شافعیؒ کی ''الام'' سے علیحدہ بلکہ مصر پہنچنے سے پہلے کی تصنیف ہے اور اس میں کچھ مسائل ایسے بھی ہیں جن سے امام شافعیؒ نے بعد میں رجوع کر لیا تھا۔

۶۔ مؤلف ''احسن الکلام'' نے پہلے ''البدایہ'' کے حوالہ سے لکھا تھا:

''کہ امام الحرمینؒ نے ''الام'' کو جو امام شافعیؒ کی کتب قدیمہ میں شمار کیا ہے، صحیح نہیں۔ پھر لکھتے ہیں کہ حافظ ابن کثیرؒ نے تفسیر میں اسی مفروضہ پر اجازت کا قول امام شافعیؒ کا قول جدید قرار دیا ہے مگر چوں کہ ''البدایہ'' تفسیر سے بعد کی تصنیف ہے اس لیے تفسیر کا حوالہ قابل التفات نہیں۔'' (ملخصاً ص ۵۴)

85

جس پر حضرت الاستاذ محدث گوندلویؒ نے تفسیر کے دو حوالوں سے ثابت کر دیا کہ اس میں امام ابنؒ کثیر ''البدایہ'' کا حوالہ دیتے ہیں۔ لہٰذا یہ کہنا کہ تفسیر ''البدایہ'' سے پہلے کی تصنیف ہے صحیح نہیں۔ (خیر الکلام: ص ۲۶، ۲۷)

جواب ''اس سے تو معلوم ہوا کہ نہ کلیۃً ''البدایہ'' تفسیر سے مقدم ہے اور نہ تفسیر اس سے پہلے کی ہے لیکن بایں ہمہ اس سے امام ربیعؒ کی راجح روایت پر کوئی زد نہیں پڑتی'' (محصلہ احسن ۶۰)

جواب الجواب: الحمد للہ یہ مفروضہ تو ختم ہوا کہ تفسیر، البدایہ سے پہلے کی ہے۔ رہی امام ربیعؒ کی روایت تو ہم عرض کر آئے ہیں امام مزنیؒ نے از خود وجوب فاتحہ کا قول نقل نہیں کیا بلکہ وہ اسے امام ربیعؒ کے واسطہ سے ہی نقل کرتے ہیں۔ پھر اس غلط فہمی کا مدار بھی اسی پر ہے کہ ''اختلاف علی وعبداللہ'' کو ''کتاب الام'' شمار کیا گیا ہے۔

۷۔ تفسیر ابن کثیر اور ''معالم التنزیل'' میں ہے کہ امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ جہری میں مقتدی پر فاتحہ واجب ہے۔'' (خیر الکلام: ص ۲۷، ۲۸)

جواب: یہ ساری تحقیق اس بات پر مبنی ہے کہ امام مزنیؒ اور امام بویطیؒ کی روایت کو ترجیح دی گئی ہے۔'' (احسن: ص ۶۰)

جواب الجواب: مگر یہ جواب بھی اسی غلط فہمی پر مبنی ہے کہ مولانا صاحب نے امام شافعیؒ کے رسالہ ''اختلاف علی وعبداللہ'' کو ''الام'' سمجھ لیا ہے۔ نیز امام مزنیؒ نے یہ قول امام ربیعؒ ہی کے واسطہ سے ذکر کیا ہے۔ (کما مر)

۸۔ علامہ ابن قدامہؒ نے نقل کیا ہے کہ امام کے لیے سکتہ مستحب ہے تا کہ مقتدی فاتحہ پڑھ لے، امام اوزاعیؒ اور امام شافعیؒ کا یہی مذہب ہے۔'' (خیر الکلام: ص ۲۸)

86 **جواب** :اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعی جہری کے وقت مقتدی کے لیے قراءت کے قائل نہ تھے بلکہ سکتات میں پڑھنے کے قائل تھے۔مؤلف خیر الکلام تو جہر میں بھی قراءت کو فرض قرار دیتے ہیں۔حافظ ابن کثیرؒ لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ کا جدید قول یہ ہے کہ سکتات امام میں پڑھا جائے اور یہ بحث آئندہ آئے گی کہ سکتات امام کا شریعت میں کوئی ثبوت نہیں۔'' (احسن:ص۶۰)

جواب الجواب :علامہ ابن قدامہؒ کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک فاتحہ کے بعد سکتہ مستحب ہے کہ مقتدی فاتحہ پڑھ سکے بلکہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک چار سکتات مستحب ہیں اور امام غزالیؒ نے لکھا ہے کہ جو امام سکتہ نہیں کرتا تاکہ مقتدی پڑھ لے، وہ گناہگار ہے۔(احیاء العلوم:ص۱۸۲ج۱)

علامہ ابن قدامہؒ کی عبارت کا یہ مقصد قطعاً نہیں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک صرف سکتات ہی میں قراءت کرسکتا ہے۔حالت جہر میں نہیں، جیسا کہ مولانا صاحب باور کرانا چاہتے ہیں۔علامہ ابن عبدالبرؒ لکھتے ہیں :

قال الاوزاعي والشافعي و ابوثور حق على الامام ان يسكت سكتة بعد التكبيرة الاولىٰ و سكتة بعد فراغه من القراءة ليقرأ بفاتحة الكتاب و بعد الفراغ من القراءة ليقرأ من خلفه بالفاتحة قالوا فان لم يفعل الامام فليقرأ معه بفاتحة الكتاب على كل حال۔

(الاستذكار: ص ۱۹۱ ج ۲، امام الکلام: ص ۳۱)

امام اوزاعیؒ، امام شافعیؒ اور امام ابوثورؒ فرماتے ہیں کہ امام پر ضروری ہے کہ پہلی تکبیر کے بعد سکتہ کرے، اور اسی طرح سورۂ فاتحہ کے بعد سکتہ اور دوسری قراءت کے بعد بھی سکتہ کرے تاکہ مقتدی فاتحہ پڑھ لیں۔انھوں نے کہا کہ اگر امام سکتہ نہ کرے تو مقتدی بہرحال اس کے ساتھ فاتحہ پڑھے۔

اس واضح بیان کے بعد کہنا کہ امام شافعیؒ حالت قراءت میں فاتحہ کے قائل نہ تھے۔محض سینہ زوری ہے۔امام ابن کثیرؒ کے کلام کا بھی یہی مفہوم ہے۔چنانچہ فرماتے ہیں۔اہل علم کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ جہری میں مقتدی پر نہ سورۂ فاتحہ واجب ہے اور نہ ہی ما زاد۔یہ امام شافعیؒ کا قدیم قول ہے۔

و قال في الجديد يقرأ الفاتحة فقط في سكتات الامام ۔

87 اور جدید قول یہ ہے کہ جہری میں صرف سورۂ فاتحہ پڑھے امام کے سکتات میں۔

گویا ''فقط'' کہہ کر جہری میں ما زاد کی نفی کی ہے، یہ نہیں کہا کہ سکتات امام ہی میں سورۂ فاتحہ پڑھ سکتا ہے۔جیسا کہ مولانا صفدر صاحب سمجھ رہے ہیں۔ہمارے موقف کی توضیح علامہ ابن عبدالبرؒ کے کلام سے ہوتی ہے کہ سکتات میسر نہ ہوں تو حالتِ جہر میں بھی مقتدی فاتحہ پڑھے۔لہٰذا تفسیر ابن کثیر کا حوالہ مولانا صاحب کے لیے سودمند نہیں۔رہی سکتات کی بحث تو اس کی تفصیل اپنے مقام پر آئے گی۔ان شاءاللہ۔

قارئین کرام اندازہ فرمائیں کہ کتاب'' اختلاف علي و عبدالله ''جو امام شافعیؒ کی علیحدہ کتاب ہے کو'' کتاب الام'' قرار دے کر مولانا صاحب نے کس قدر علمی غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔لیکن صد افسوس کہ اس غلطی کے باوصف چوتھی

صدی سے لے کر آج تک کے اہل علم خواہ شافعیؒ ہوں یا حنبلیؒ، مالکی ہوں یا حنفی، تمام کو پیچ در پیچ غلطیوں کا مرتکب باور کرا رہے ہیں۔ ''المہذب'' جو فقہ شافعی کی بلند پایہ کتاب ہے، میں جب یہ تصریح موجود ہے کہ ''الام'' میں امام شافعیؒ نے جہری میں مقتدی پر فاتحہ کو واجب قرار دیا ہے تو پھر ''الام'' کے مطبوعہ نسخوں میں اس عبارت کا نہ پایا جانا اس بات کی دلیل کیوں کر ہو سکتی ہے کہ ''الام'' میں یہ حکم نہیں۔ علامہ بنوریؒ نے بجا طور پر صحیح فرمایا ہے کہ :

فالمتبادر اذن نقل صاحب المهذب کہ صاحب مہذب کی نقل پر اعتماد کیا جائے گا۔

ڈوبتے کو تنکے کا سہارا

اب آخر میں بمصداق ''ڈوبتے کو تنکے کا سہارا'' ایک اور عبارت کی حقیقت بھی ملاحظہ فرما لیجیے، جسے مولانا صفدر صاحب نے بڑے طمطراق سے پیش کیا ہے، لکھتے ہیں کہ :

قال احمد ما سمعنا احدا من اهل الاسلام يقول ان الامام اذا جهر بالقراءة لا يجزى صلوٰة من صلى خلفه اذا لم يقرأ و قال هذا النبى ﷺ و اصحابه و التابعون وهذا مالك فى اهل الحجاز و هذا الثورى فى اهل العراق و هذا الاوزاعى فى اهل الشام وهذا الليث فى اهل مصر ما قالوا الرجل صلى وقرأ امامه و لم يقرأ هو صلاته باطلا۔ (مغنى ابن قدامه: ص ۶۰۲ ج ۱)

امام احمدؒ نے فرمایا کہ ہم نے اہل اسلام میں سے کسی سے نہیں سنا جو یہ کہتا ہو کہ جب امام جہر سے قراءت کرتا ہو اور مقتدی اس کے پیچھے قراءت نہ کرے تو اس کی نماز فاسد ہوگی۔ فرمایا کہ یہ آنحضرت ﷺ ہیں، اور آپؐ کے صحابہ اور تابعین ہیں اور یہ امام مالکؒ ہیں اہل حجاز میں، یہ امام ثوریؒ ہیں اہل عراق میں، اور امام اوزاعیؒ ہیں اہل شام میں، اور یہ امام لیثؒ ہیں اہل مصر میں، ان میں سے کوئی بھی یہ نہیں کہتا کہ جب کوئی شخص نماز پڑھے اور اس کا امام قراءت کرے اور مقتدی قراءت نہ کرے تو اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے۔

88

مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں:

> ''امام احمدؒ کا یہ ارشاد امام شافعیؒ کے مسلک کی وضاحت کے لیے مستقل دلیل ہے۔ اگر امام احمدؒ کے علم میں ہوتا کہ امام شافعیؒ یا کوئی اور اس کا مخالف ہے تو یہ دعویٰ نہ کرتے، چودھویں صدی کے مجتہدین کا تو انھیں علم نہ تھا کہ ان کے لیے گنجائش رکھتے۔'' (احسن الکلام ص ۷۴، ۷۵)

یقین جانیے، یہ سب کچھ جذبات میں بے سروپا باتیں مولانا موصوف کی نوک قلم پر آ گئی ہیں ورنہ ٹھنڈے دل سے سوچتے تو یہ بات معمولی تھی اور بآسانی سمجھ آ سکتی تھی۔ بلاشبہ یہاں امام احمدؒ نے اس بات سے انکار کیا ہے کہ ہمیں کسی اہل علم سے یہ بات نہیں پہنچی کہ مقتدی اگر جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قراءت نہ کرے تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ لیکن قابل غور بات یہ ہے کہ حجاز، عراق اور شام کے فقہاء کا تو امام احمدؒ ذکر کرتے ہیں۔ آخر کیا وجہ ہے کہ مصر میں امام شافعیؒ کا ذکر نہیں کرتے؟ اس کے دو ہی سبب ہو سکتے ہیں:

۱۔ امام احمدؒ کا یہ قول امام شافعیؒ کا آخری مسلک معلوم ہونے سے پہلے کا ہے اور یہ بات بعید بھی نہیں جب کہ امام شافعیؒ کا یہ فتویٰ قیام مصر کے آخری ایام کا ہے۔

۲۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ امام شافعیؒ کا مسلک تو امام احمدؒ کو معلوم تھا مگر یہاں ان کے خلاف دیگر اہل علم کی شہادت پیش کرنا ہے جیسا کہ عموماً بحث و مناظرہ میں ہوتا ہے۔ لہٰذا اس سے یہ کیوں کر ثابت ہوتا ہے کہ اگر امام شافعیؒ کا مسلک ہوتا تو امام احمدؒ کو ضرور معلوم ہوتا۔ پھر یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ مولانا صفدر صاحب اس بات کے معترف ہیں کہ:

''امام ابن مبارک فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں نے تشدد سے کام لیا۔'' (احسن: ص ۸۰ ج ۱)

89

ہم پوچھتے ہیں کہ ''تشدد'' کیا ہے؟ کیا یہ جملہ اس بات کی دلیل نہیں کہ امام احمدؒ کے استاد الاساتذہ کے زمانہ میں وجوب فاتحہ پر فقہاء کا فتویٰ موجود تھا؟ لہٰذا کم از کم مولانا صفدر صاحب کے لیے ''چودھویں صدی'' کی پھبتی لائق نہ تھی۔ چودھویں صدی تو کجا امام بخاریؒ، امام ابن خزیمہؒ، امام ابن حبانؒ، امام دارقطنیؒ، امام بیہقیؒ اور دیگر محدثین رحمہم اللہ تو تیسری اور چوتھی صدی کے بزرگ ہیں۔ چودھویں صدی کے حضرات نے اگر یہ دعویٰ کیا ہے تو ان کے پیش رو حضرات میں سے محدثین و فقہاء کی ایک جماعت کے علاوہ الحمد للہ تابعین اور صحابہ کرام کی ایک جماعت بھی ان کی ہم نوا ہے۔ مگر امام کے پیچھے سورہ فاتحہ کو حرام، مفسد صلوٰۃ اور خلف الامام پڑھنے والے کے متعلق فاسق کا فتویٰ نہ صحابہ کرامؓ میں سے کسی کا ہے، نہ تابعین و تبع تابعین میں سے اور نہ ہی ائمہ اربعہ اور محدثین میں سے چوتھی صدی تک یہ کسی کا فتویٰ ہے۔ (جس طرح کہ علامہ سبکیؒ کے حوالہ سے گزر چکا ہے) جو علمائے احناف کے ذمہ دار حضرات نے دیا ہے ؎

بد نہ بولے زیر گردوں گر برا کوئی کہے ۔۔۔ یہ ہے گنبد کی صدا جیسی کہے ویسی سنے

امام ابن قدامہؒ ساتویں صدی ہجری کے اعیان حنابلہ میں شمار ہوتے ہیں۔ اہل علم کا ان کی جلالت شان پر اتفاق ہے مگر سوال یہ ہے کہ امام احمدؒ کا یہ قول انھوں نے کہاں سے اخذ کیا ہے؟ اس کے مطالبہ کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ اس عبارت میں امام اوزاعیؒ اور امام لیثؒ کا نام بھی لیا گیا ہے کہ وہ جہری میں فاتحہ خلف الامام کے وجوب کے قائل نہ تھے۔ حالانکہ امام خطابیؒ، علامہ ابن عبدالبرؒ، علامہ بغویؒ اور دیگر متاخرین نے اس کے برعکس ان سے وجوب کا قول نقل کیا ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عبدالبرؒ کا قول التمہید (ص ۳۹ ج ۱۱)، الاستذکار (ص ۱۸۹ ج ۲) میں، علامہ بغوی کا شرح السنہ (ص ۸۵ ج ۲) میں اور علامہ خطابیؒ کا معالم السنن (ص ۳۹۴ ج ۲) میں دیکھا جا سکتا ہے۔ امام اوزاعیؒ کا یہی مسلک علامہ حازمیؒ نے بھی الاعتبار (ص ۹۹) میں نقل کیا ہے اور ان سے قبل امام ابن المنذرؒ نے الاوسط (ص ۱۰۸ ج ۳) میں علامہ ابن حزمؒ نے المحلیٰ (ص ۲۳۹ ج ۳) میں بھی امام اوزاعیؒ اور امام لیثؒ کا یہی مسلک نقل کیا ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بھی الفتاویٰ الکبریٰ (ص ۵۴۲،۱۲،۴۱۲ ج ۲) میں گو امام اوزاعیؒ اور امام لیثؒ کا قول صرف سری میں استحباباً پڑھنے کا قول نقل کیا ہے۔ مگر یہ قطعاً صحیح نہیں۔ امام اوزاعیؒ کے قول کی تفصیل آئندہ باب ثانی میں آ رہی ہے۔ علامہ ابن عبدالبرؒ وغیرہ کی تصریحات بھی اس کے خلاف ہیں اور علامہ کشمیریؒ نے فصل الخطاب مع الکتاب المستطاب (ص ۲۵۲) میں جو کہا ہے کہ الاستذکار میں بویطی سے منقول ہے کہ لیث

فاتحہ خلف الامام کے قائل نہ تھے اور یہی کچھ احسن الکلام (ص ۳۳۰ ج ۱) میں نقل کیا گیا ہے۔ حالانکہ خود صفدر صاحب نے احسن (ص ۶۴، ۶۶ ج ۱) میں امام لیثؒ کا یہ مسلک نقل کیا ہے کہ "وہ جہری میں مطلقاً اور سری میں وجوب کے قائل نہ تھے" رہا الاستذکار کے حوالہ سے امام بویطیؒ کا قول تو یہ یقیناً علامہ کشمیریؒ کا وہم ہے۔ الاستذکار (ص ۱۸۹ ج ۲) میں ہے کہ امام بویطی امام شافعیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ مقتدی سری کی پہلی دو رکعتوں میں فاتحہ اور سورت پڑھے اور آخری میں صرف فاتحہ پڑھے اور جب امام بلند آواز سے پڑھے تو صرف فاتحہ پڑھے۔ "قال البویطی کذلک یقول اللیث والاوزاعی" 'بویطیؒ نے کہا کہ اسی طرح لیثؒ اور اوزاعیؒ فرماتے ہیں۔ یہی کچھ التمہید (ص ۴۱ ج ۱۱) میں بھی ہے۔ اس لیے الاستذکار کے حوالہ سے علامہ کشمیریؒ نے جو کچھ نقل کیا ہے وہ بھی صحیح نہیں بلکہ امام بویطیؒ تو خود بھی وجوب فاتحہ کے قائل تھے۔ التمہید (ص ۳۹ ج ۱۱)۔ امام نوویؒ لکھتے ہیں:

و حکی الایجاب مطلقا عن مکحول وحکاہ ابو الطیب عن اللیث بن سعد۔

(شرح المهذب: ص ۳۲۴ ج ۳)

امام مکحولؒ سے مطلقاً وجوب کا قول منقول ہے اور ابو طیبؒ نے یہی قول امام لیثؒ سے نقل کیا ہے۔

90

امام اوزاعیؒ کا قول آئندہ اپنے مقام پر باسناد صحیح آئے گا کہ وہ جہری و سری میں مقتدی کو فاتحہ پڑھنے کا حکم دیتے تھے۔ جس سے ان ائمہ کرام کی تائید ہوتی ہے۔ امام احمدؒ کا زمانہ اگرچہ علامہ ابن عبدالبرؒ، علامہ خطابیؒ وغیرہ سے قریب ہے۔ جیسا کہ مولانا صفدر صاحب نے (ص ۶۷ ج ۱) میں فرمایا ہے مگر انھوں نے امام اوزاعیؒ اور امام لیثؒ کا بھی تو زمانہ نہیں پایا۔ ہوسکتا ہے کہ امام اوزاعیؒ کے دو قول ہوں جیسا کہ مولانا بنوریؒ نے معارف السنن (ص ۱۸۷ ج ۳) میں فرمایا ہے اور امام احمدؒ کو وجوب فاتحہ کا قول معلوم نہ ہو، اور اس سے انکار بھی ممکن نہیں، جب کہ آج بالاسناد وہ دفاتر احادیث میں موجود ہے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ امام احمدؒ کو ان صحابہ کرامؓ کے اقوال نہ ملے ہوں جو وجوب فاتحہ کے قائل تھے۔ مگر امام بخاریؒ اور دیگر محدثین کو وہ اقوال بسند صحیح مل گئے ہوں نیز امام احمدؒ نے آنحضرت ﷺ کے فرمان:

لا صلاۃ لمن یقرأ .الخ   قراءت فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔

کی تاویل کی ہے کہ وہ منفرد کے لیے ہے لیکن امام شافعیؒ وغیرہ کی رائے ان کے مخالف ہے، اور امام بخاریؒ جو بقول حافظ ابن حجرؒ، امام احمدؒ سے بیس گناہ فقہ اور حدیث میں زیادہ تھے۔ (ہدی الساری: ص ۴۸۵) کی رائے بھی ان کے خلاف ہے، جیسا کہ خیر الکلام (ص ۳۴، ۳۵) میں ہے۔

امام بخاریؒ کا فقہ و حدیث میں مرتبہ و مقام

مگر یہ سیدھی اور صاف بات نامعلوم مولانا صفدر صاحب کی سمجھ میں کیوں نہیں آتی بلکہ الٹا امام احمدؒ اور امام بخاریؒ کے مابین مقابلہ شروع کر دیا، فرماتے ہیں:

"امام احمدؒ یہاں اہل اسلام کا فتویٰ نقل کرتے ہیں، حدیث کی تاویل نہیں کر رہے صحابہ کرامؓ

کے اقوال بسند صحیح اگر امام احمدؒ کو نہیں پہنچے تو کس کو پہنچے ہیں اور جو اقوال امام بخاریؒ کو پہنچے ہیں، انکا حال اپنے مقام پر آئے گا۔ رہا یہ کہ امام بخاریؒ، امام احمدؒ سے بیس گنا فقہ وحدیث میں زیادہ ہیں تو یہ صرف عقیدت ہے، اس کا کون قائل ہے اس کی علمی شہرت کیا ہے۔ اگر معتبر امام ہے تو یہ صرف ان کی غلو فی العقیدت کا اظہار ہے۔ امام احمدؒ بالاتفاق ائمہ مجتہدین میں شمار ہوتے ہیں اور امام بخاریؒ کے متعلق مختلف آراء ہیں، کوئی مجتہد مطلق اور کوئی مجتہد فی المذہب کہتا ہے۔ بلکہ وہ بقول حافظ ابن حجرؒ امام شافعیؒ اور ابو عبیدہؒ کے خوشہ چیں ہیں۔'' (محصلہ ص ۷۷)

91

جواب یہ سبھی کچھ تعصب کا نتیجہ ہے جب کہ امام احمدؒ نے اہل اسلام کا فتویٰ ہی نقل نہیں کیا بلکہ '' وھذا النبی '' کہہ کر سب سے پہلے آنحضرت ﷺ کا اسم گرامی لیا ہے۔ اور علامہ ابن قدامہؒ نے اسی عبارت کے متصل بعد تصریح کر دی ہے کہ:

فاما حديث عبادة الصحيح فهو محمول على غير المأموم . (مغنی: ص ۶۰۲ ج ۱)

یعنی حضرت عبادہؓ کی صحیح حدیث غیر مقتدی پر محمول ہے۔

لہٰذا حضرت الاستاذ کا فرمانا کہ امام احمدؒ نے تاویل کی ہے۔ اپنی جگہ پر بالکل صحیح ہے۔ رہے صحابہ کرامؓ کے وہ اقوال جنھیں امام بخاریؒ نے پیش کیا ہے تو ان کی صحت کا بیان اور مولانا صفدر صاحب کے شبہات باردہ کا جواب اپنے مقام پر آئے گا۔ ان شاء اللہ

رہی یہ بات کہ امام بخاریؒ کے متعلق یہ کس امام نے کہا ہے؟ کس قدر ستم کی بات ہے کہ یہاں انھیں اس کا نہ کوئی قائل ملا اور نہ اس کی ثقاہت و امامت کا علم ہوا، حالانکہ حافظ ابن حجرؒ نے یہ قول امام ابو عمرو احمدؒ بن نصر الخفاف سے نقل کیا ہے۔ حافظ ذہبیؒ ان کے ترجمہ میں فرماتے ہیں:

الحافظ الامام محدث خراسان ۔

کہ وہ حافظ، امام، خراسان کے محدث تھے۔

امام ابن خزیمہؒ فرماتے ہیں: ''خراسان میں ان سے بڑھ کر کوئی حافظ حدیث نہ تھا۔'' ابو العباسؒ فرماتے ہیں: ''میں نے ان سے بڑا حافظ حدیث کسی کو نہیں دیکھا۔ آپ شب زندہ دار اور صائم الدہر تھے۔'' (تذکرۃ الحفاظ ص ۶۵۴ ج ۲)

امام ابو عمروؒ کے علاوہ امام احمد بن ابی بکر الزہریؒ فرماتے ہیں:

محمد بن اسماعيل افقه عندنا و ابصر بالحديث من احمد بن حنبل ۔

یعنی محمدؒ بن اسماعیل ہمارے نزدیک حدیث اور فقہ کو امام احمدؒ سے زیادہ جانتے تھے۔

احمدؒ بن ابی بکر صحاح کے راوی بلکہ امام نسائیؒ کے علاوہ باقی ائمہ کے استاذ اور مؤطا امام مالکؒ کے راوی ہیں اور ''**فقيه اهل المدينة غير مدافع**'' کے درجہ پر فائز ہیں۔'' (تہذیب: ص ۲۰ ج ۱)

92

شاگرد کے متعلق استاد کی رائے جس قدر وزنی ہوسکتی ہے اس کا اندازہ مشکل نہیں اور نہ اس کی رائے کو غلو پر محمول کیا جا

سکتا ہے۔ مولانا محمد زکریاؒ لکھتے ہیں: ''تاج سبکیؒ نے امام بخاریؒ کو الطبقات الشافعیہ میں ذکر کیا ہے۔ مگر شیخ سلیمانؒ بن ابراہیمؒ نے ان پر تعاقب کیا ہے اور کہا ہے کہ:

البخاری امام مجتھد برأسه کابی حنیفة و الشافعی و المالک و احمد وسفیان الثوری و محمد بن الحسن ۔ (مقدمہ لامع الدراری: ص ۱۸، ہندی ص ۲۸، مطبوعہ المکتبہ الامدادیہ بمکۃ)

امام بخاریؒ مجتہد مطلق ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام سفیان ثوریؒ اور امام محمدؒ بن حسن کی طرح۔

اور اس سے چند سطور قبل لکھتے ہیں:

والاوجه عندی انه مجتهد مستقل کما یظهر من امعان النظر فی الصحیح۔ (ص ۶۰ ج ۱)

کہ میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ وہ مجتہد مستقل ہیں جیسا کہ ان کی صحیح بخاری پر غور وفکر کرنے سے یہ مخفی نہیں رہتا۔

علامہ انور شاہؒ صاحب کشمیری فرماتے ہیں:

واعلم ان البخاری مجتهد بلا ریب فیه۔ (مقدمه فیض الباری: ص ۵۸، لامع الدراری: ص ۲۱)

اور جان لو کہ امام بخاریؒ بلاشک مجتہد ہیں۔

امام بخاریؒ کے استاد محمد بن بشار فرماتے ہیں:

هو افقه فی زماننا۔ ہمارے زمانے کے سب سے بڑے فقیہ ہیں۔

امام دارمیؒ فرماتے ہیں:

انی رأیت العلماء بالحرمین والحجاز والشام والعراق فما رأیت منهم اجمع من محمد بن اسماعیل هو اعلمنا و افقهنا و اکثرنا طلباً۔ (هدی الساری: ص ۴۸۴)

یعنی میں نے حرمین شریفین، حجاز، شام، عراق میں اہل علم کو دیکھا ہے۔ ان میں سے کسی کو بھی محمدؒ بن اسماعیل بخاریؒ سے بڑھا ہوا نہیں پایا۔ وہ ہم سے زیادہ علم والے، زیادہ فقیہ اور احادیث وآثار کو زیادہ تلاش کرنے والے تھے۔

امام یعقوبؒ الدورقی اور نعیم بن حمادؒ فرماتے ہیں کہ:

البخاری فقیه هذه الامة ۔ آپ اس امت کے فقیہ ہیں۔

امام قتیبہؒ سے کسی نے مسئلہ دریافت کیا، اتنے میں امام بخاریؒ تشریف لے آئے تو انھوں نے فرمایا:

هذا احمد بن حنبل واسحاق بن راهویه و علی بن مدینی۔ (هدی الساری: ص ۴۸۲، ۴۸۳)

یہ احمدؒ بن حنبل، اسحاق بن راھویہؒ اور علی بن مدینیؒ آ گئے ہیں، ان سے پوچھیے۔

بعض اہل علم نے جو انھیں شافعی المسلک قرار دیا ہے تو اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں:

وما اشتهر انه شافعی فلموافقته ایاه فی المسائل المشهورة۔ الخ (مقدمه فیض الباری: ص ۵۸)

یعنی جو مشہور ہے کہ وہ شافعیؒ تھے تو اس کا سبب مسائل مشہورہ میں ان کی امام شافعیؒ سے موافقت ہے۔

اگر کسی کا خوشہ چین ہونا ہی اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ اب وہ درجہ اور مرتبہ میں بھی اس سے ارفع واعلیٰ ہے تو مولانا صفدر صاحب ہی فرمائیں امام ابوحنیفہؒ، امام حمادؒ اور عطاءؒ بن ابی رباح کے خوشہ چین ہیں تو کیا آپ کے نزدیک امام صاحبؒ کا مرتبہ ان سے کم ہے؟ خلف ہمیشہ اپنے سلف کے خوشہ چین رہے ہیں۔ امام احمدؒ، امام شافعیؒ کے خوشہ چین ہیں۔ مگر حدیث میں جو مقام امام احمدؒ کو حاصل ہے امام شافعیؒ کو نہیں۔ لہٰذا یہ مدار ترجیح انتہائی نادانی پر مبنی ہے۔ مسند احمد کو ہی دیکھیے۔ حافظ سیوطیؒ نے لکھا ہے کہ صحیحین کی متعدد روایات مسند احمد میں نہیں ہیں۔ ان کے الفاظ ہیں کہ:

''ثم احادیث الصحیحة مخرجة فی الصحیحین ولیست فیه۔'' (تدریب: ص ۱۰۰)

حافظ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں:

وقد فاته احادیث کثیرة جدا قیل انه لم یقع له جماعة من الصحابة الذین فی الصحیحین قریباً من مائتین ۔(تدریب: ص ۱۰۱، توجیه النظر: ص ۱۵۴)

کہ اس میں بہت سی روایات رہ گئی ہیں بلکہ کہا گیا ہے کہ صحابہ کرام کی ایک جماعت سے اس میں روایت نہیں لی گئی جن سے صحیحین میں روایت ہے جن کی تعداد دو سو ہے۔

94

لہٰذا بعض روایات یا آثار کا امام احمدؒ یا کسی اور امام کو نہ ملنا بشری تقاضا ہے بلکہ علامہ ابن عبدالبرؒ نے لکھا ہے اور بجا لکھا ہے کہ:

ما اعلم احداً من ائمة الامصار مع بحثهم وجمعهم الا و قد فاته بشیء من السنن المرویة الخ ۔(التمهید: ص ۶۸ ج ۸)

یعنی ائمہ امصار میں سے، میں نے کسی کو ایسا نہیں پایا جس سے سنن مرویہ میں سے کچھ نہ کچھ رہ نہ گیا ہو۔

آنحضرت ﷺ کا علم نہ تو کسی صحابی کے ہاں جمع ہو سکا اور نہ ہی کسی امام یا محدث و مجتہد کے پاس جس کا انکار کسی علم دوست سے ممکن نہیں۔ یہ عنوان وسیع الذیل ہے اور دلچسپ بھی۔ اس سلسلہ میں ہمارے زیر نظر صحابہ کرامؓ سے لے کر ائمہ مجتہدین تک کی مثالیں موجود ہیں مگر اس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

الغرض اگر امام احمدؒ کی نظر سے وہ آثار اوجھل ہیں جن کا ذکر امام بخاریؒ نے کیا ہے تو اس میں نہ امام احمدؒ کی تنقیص کا کوئی پہلو ہے اور نہ ان کی شان میں کوئی کمی آتی ہے۔ ﴿**فوق کل ذی علم علیم**﴾ ایسے ہی مواقع کے لیے کہا گیا ہے۔ آہ! **کم ترک الاوّل للآخر**، نامعلوم مولانا صفدر صاحب کس خوش فہمی میں مبتلا ہیں؟ بس یہی کہا جا سکتا ہے کہ یہ سب کورانہ تقلید کا فیضان ہے۔

امام شافعیؒ کی غلط ترجمانی

امام شافعیؒ کا مسلک بیان کرنے میں حضرت مولانا صفدر صاحب نے جس طرح حقائق پر پردہ ڈالنے کی کوشش کی اس کی حقیقت آپ پڑھ چکے ہیں۔ مگر آپ حیران ہوں گے کہ مولانا صاحب نے امام شافعیؒ کے مسلک جہری میں وجوب فاتحہ

کا ہی انکار نہیں کیا بلکہ سری میں بھی وجوب کو تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ۔ بڑی ہوشیاری سے فرماتے ہیں :

’’بلکہ مقتدی صرف ان نمازوں میں امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھ سکتا ہے جن میں امام کی قراءت نہ سنی جاسکتی ہو اور وہ سری نماز ہو۔‘‘ (احسن الکلام: ص ۵۳)

امام شافعی ؒ کے مسلک کی تفصیل میں مولانا صفدر صاحب نے پانچ صفحات میں تفصیلی بحث کی ،مگر آپ کہیں یہ نہیں پائیں گے کہ امام شافعیؒ سری میں وجوب فاتحہ کے قائل تھے جب تعصب کا یہ عالم ہو تو پھر حقیقت کو تسلیم کیوں کر کیا جاسکتا ہے؟

95

امام احمد بن حنبلؒ کا نظریہ

امام احمدؒ سے مختلف اقوال مروی ہیں ۔ علامہ قرطبیؒ نے نقل کیا ہے کہ وہ جہری اور سری نمازوں میں فاتحہ پڑھنا فرض سمجھتے تھے جیسا کہ امام شافعی ؒ کے مسلک کی وضاحت کے تحت گزر چکا ہے ۔ اور امام نوویؒ نے شرح المہذب (ص ۳۶۵ ج ۳) میں نقل کیا ہے کہ جہری میں وہ قراءت کے قائل نہ تھے ،مگر سری میں فاتحہ کو واجب قرار دیتے تھے ۔ علامہ ابن عبدالبرؒ نے بھی ان کا قول سری میں وجوب کا ہی نقل کیا ہے ۔ (التمہید: ص ۵۴ ج ۱۱، الاستذکار: ص ۱۹۴ ج ۲) لیکن علامہ ابن قدامہؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سری میں بھی وجوب کے قائل نہ تھے ۔ البتہ جہری کے سکتات میں اور سری نمازوں میں امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے کو مستحسن سمجھتے تھے ۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں :

واختار احمد مع هذا القراءة خلف الامام و ان لا يترك الرجل فاتحة الكتاب و ان كان خلف الامام۔ (ترمذی مع التحفہ: ص ۲۵۷ ج ۱)

امام احمدؒ نے اس کے باوجود قراءت خلف الامام کو پسند کیا ہے کہ آدمی سورہ فاتحہ نہ چھوڑے اگرچہ امام کے پیچھے ہی کیوں نہ ہو۔

علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں :

اذا قرأ بعض الفاتحة فى سكتة الامام ثم قرأ الامام فانصت له ثم قرأ بقية الفاتحة فى السكتة الثانية فظاهر كلام احمد ان ذلك حسن (مغنی ابن قدامہ: ص ۶۰۵ ج ۱)

جب مقتدی امام کے سکتہ میں فاتحہ کا کچھ حصہ پڑھ لے اور جب امام پڑھے تو خاموش ہو جائے ، پھر دوسرے سکتہ میں باقی حصہ پڑھ لے تو امام کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے ایسا پڑھنا بہتر ہے ۔

نیز لکھتے ہیں :

فان لم يسمع لبعد قرأ (ايضاً) یعنی اگر مقتدی امام سے دور ہو کہ اس کی قراءت نہ سن سکے تو وہ (فاتحہ) پڑھے ۔

حافظ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں :

اذا جهر الامام استمع لقراءته فان كان لا يسمع لبعده فانه يقرأ فى اصح القولين وهو قول احمد وغيره ۔ (الفتاویٰ الکبریٰ: ص ۱۴۲ ج ۲)

جب امام بلند آواز سے پڑھے تو اس کی قراءت کو سنے لیکن اگر امام سے دوری کی بنا پر سن نہ سکتا ہو تو اصح قول کے مطابق فاتحہ پڑھ لے اور یہی امام احمدؒ وغیرہ کا قول ہے۔

96

نیز فرماتے ہیں کہ:

''اگر امام کی محض گنگنانے کی آواز سنے اور الفاظ کا پتا نہ چلے یا مقتدی بہرا ہو تو صحیح قول کے مطابق پھر بھی مقتدی فاتحہ پڑھے۔'' (ایضاً)

نیز فرماتے ہیں:

و منهم من يامر بالقراء ة في صلاة السر وفي حال سكتات الامام في صلاة الجهر و البعيد الذي لا يسمع قراء ة و اما القريب الذي يسمع قراء ةالامام فيأمرونه بالانصات لقراء ة امامه اقامة للاستماع مقام التلاوة وهذا قول الجمهور كما لك واحمد وغيرهم من فقهاء الامصار وفقهاء الآثار و عليه عمل اكثر الصحابة و تتفق عليه اكثر الاحاديث۔ (مجموع فتاویٰ ص ۳۲۷ ج ۲۳)

ان میں سے بعض سری نمازوں میں اور جہری میں امام کے سکتات میں اور جو امام سے بعید ہو اور قراءت نہیں سن رہا اس کو فاتحہ پڑھنے کا حکم دیتے ہیں۔ اور جو قریب ہو اور قراءت سن رہا ہو تو اسے خاموش رہنے کا حکم دیتے ہیں اور سننے کو قراءت کا قائمقام کہتے ہیں۔ یہ قول جمہور کا ہے مثلاً امام مالکؒ واحمدؒ اور دوسرے فقہاء آثار وامصار کا اور اسی پر اکثر صحابہ کا عمل ہے اور اکثر احادیث کی اس سے توفیق و تطبیق ہو جاتی ہے۔

علامہ ابن قدامہؒ اور شیخ الاسلامؒ کی عبارتوں سے واضح ہوتا ہے کہ امام احمدؒ سری میں اور جہری کے سکتات میں فاتحہ پڑھنے کے قائل ہیں اور جو امام سے دور ہو اور قراءت نہ سن سکتا ہو یا بہرا ہو تو اسے بھی فاتحہ پڑھنے کا استحباباً حکم دیتے ہیں۔ مگر علامہ ابن عبدالبرؒ، امام نوویؒ اور علامہ قرطبیؒ کی عبارتوں سے مفہوم ہوتا ہے کہ ان کا دوسرا قول وجوب فاتحہ کا بھی ہے۔ یہی دوسرا قول نقل کرتے ہوئے علامہ علاء الدین علی بن سلیمان المرداویؒ لکھتے ہیں: '' **نقل الاثرم: لا بد للمأموم من قراء ة الفاتحة و ذكر ابن ابي موسى في شرح الخرقي و قال إن كثيراً من أصحابنا لا يعرف وجوبها. الخ** ''(الانصاف ص ۲۲۸ ج ۲) کہ امام اثرمؒ نے یہ قول نقل کیا ہے کہ مقتدی کو فاتحہ ضرور پڑھنی چاہیے۔ اسے ابن ابی موسیٰ نے شرح الخرقی میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ ہمارے اکثر اصحاب وجوب کے قول سے واقف نہیں ہیں۔ مگر عموماً اہل علم نے شیخ الاسلامؒ اور علامہ ابن قدامہؒ کی نقل پر اعتماد کیا ہے۔ شیخ الاسلامؒ کے مذکورہ بالا کلام سے واضح ہوتا ہے کہ انھوں جو (فتاویٰ: ص ۱۴۹ ج ۲) میں بحالت جہر قراءت کے وجوب کو شاذ بتلایا ہے تو اس سے مراد امام کے ساتھ ساتھ پڑھنے کا وجوب ہے۔ (خیر الکلام: ص ۳۱)

لیکن مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں کہ یہ مردود ہے۔ جب کہ شیخ الاسلام سکتات کے قائل ہی نہیں۔ (محصلہ ص ۶۱ حاشیہ)۔ یہ تو سکتات کی بحث میں آئے گا کہ شیخ الاسلام سکتات کے قائل ہیں یا نہیں مگر یہاں تو وہ امام احمدؒ سے یہ نقل فرماتے ہیں کہ وہ سکتات میں قراءت کے قائل تھے۔

97

خلاصہ بحث

ائمہ اربعہ رحمہم اللہ کے مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ سری اور جہری تمام نمازوں میں مقتدی کے لیے فرضیت فاتحہ کے قائل ہیں۔ باقی ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ مشہور قول کے مطابق وجوب کے قائل نہیں۔ پھر امام ابوحنیفہؒ معروف قول کے مطابق سری اور جہری میں قراءت کے قائل نہیں مگر امام مالکؒ سری میں تو پڑھنے کے قائل تھے اور اسے سنت فرماتے اور نہ پڑھنے والوں کو گنہگار فرماتے۔ (امام الکلام: ص ۳۲)

مگر جہری میں قائل نہ تھے البتہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا ہے کہ جہری کے سکتات میں بھی وہ پڑھنے کے قائل تھے۔ (کمامر)

اور امام احمدؒ سری اور جہری میں سکتات امام کے وقت فاتحہ پڑھنے کو مستحسن سمجھتے تھے۔ اسی طرح اگر کوئی بہرا ہو یا دور کھڑا ہو اور الفاظ صاف نہ سنائی دیتے ہوں تو اسے بھی فاتحہ پڑھنے کا حکم دیتے تھے۔

جس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ائمہ اربعہ میں سے کسی نے بھی قراءت خلف الامام کو مکروہ تحریمی یا حرام نہیں فرمایا۔ جیسا کہ متاخرین احناف کا عموماً مذہب ہے۔ لہٰذا ہمارے حنفی علماء کا بار بار کہنا کہ جمہور ہمارے ساتھ ہیں محض دھوکا اور ناواقف حضرات کی آنکھوں میں دھول جھونکنے کی ناپاک جسارت ہے۔ بقول مولانا صفدر صاحب جمہور اگر مقتدی کے لیے فاتحہ کی فرضیت کے قائل نہیں تو انھوں نے یہ بھی نہیں کہا کہ جہری میں امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے والوں کی نماز باطل ہے اور وہ مکروہ تحریمی اور حرام فعل کے مرتکب ہیں یا وہ اس لائق ہیں کہ ان کے دانت توڑ دیے جائیں، ان کے منہ میں آگ اور مٹی ڈالی جائے۔

جمہور کا مذہب

بڑے تعجب کی بات ہے کہ مولانا صفدر صاحب جیسے ذی علم بزرگ بھی اپنے قارئین کو یہی باور کرانے کے درپے ہیں کہ:

> ''امت کی اکثریت ہمارے ساتھ ہے، ان کے نزدیک امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنا ناجائز ہے۔ جہری میں پڑھنا شاذ اور خلاف قرآن ہے وغیرہ۔''

لیکن یہ محض لفظی کارروائی ہے، حقیقت کا اس سے دور کا بھی تعلق نہیں۔ جب کہ پہلے امام ترمذیؒ کے حوالہ سے گزر چکا ہے کہ جمہور اہل علم فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں۔ ملا علی قاریؒ حنفی فرماتے ہیں:

انهم كانوا يسرون بالقراءة فيما كان يخفى فيه رسول الله ﷺ وهو مذهب الاكثر (مرقاة: ص ۳۰۲ ج ۲)

کہ صحابہ کرامؓ آنحضرت ﷺ کے پیچھے سری نمازوں میں فاتحہ پڑھتے تھے اور اکثر کا یہی مذہب ہے۔

مولانا رشید احمد گنگوہیؒ حضرت عبادہؓ کی حدیث ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''اکثر علماء اس حدیث سے وجوب قراءت علی المقتدی سمجھ گئے'' (هداية المعتدی مع فتاویٰ: ص ۲۰۶)

شیخ الاسلامؒ کے حوالہ سے ابھی گزرا ہے کہ سری اور جہری کے سکتات میں پڑھنے کا مسلک جمہور ائمہ فقہاء و محدثین کا ہے۔ علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں

98

الاستحباب ان یقرأ فی سکتات الامام و فیما لا یجھر ھذا قول اکثر اھل العلم(مغنی : ص ۶۰۳ ج ۱)
کہ اکثر اہل علم کے نزدیک سری اور جہری کے سکتات میں پڑھنا مستحب ہے۔
امام ابن مبارکؒ فرماتے ہیں :
انا اقرأ خلف الامام والناس یقرء ون الا قوم من الکوفیین۔ (ترمذی مع التحفة: ص ۲۵۶ ج ۱)
میں امام کے پیچھے پڑھتا ہوں اور لوگ بھی پڑھتے ہیں مگر کوفیوں کا شرذمہ قلیلہ (ایک ٹولہ) پڑھنے کا قائل نہیں۔
اب قارئین خود انصاف فرمائیں کہ ایک طرف ائمہ کرام کی ان تصریحات کا اعتبار کریں یا مولانا صفدر صاحب کے بلا دلیل دعووں اور ڈینگوں کو تسلیم کریں کہ : ''جمہور ہمارے ساتھ ہیں۔''
نہایت قابل غور بات ہے کہ مولانا صفدر صاحب ایک طرف تو فرماتے ہیں کہ :
''آیت کا مفہوم بالاجماع قراءت خلف الامام کا مسلک ہے اور یہ حکم سری اور جہری دونوں نمازوں کو شامل ہے۔''
(احسن: ص ۱۳۱، ۱۳۲ ج ۱)
مگر سری میں کیا جہری میں بھی ترک فاتحہ پر اجماع نہیں، امام احمدؒ جو اس قول کے ناقل بتلائے جاتے ہیں وہی جہری میں سکتات امام کے وقت فاتحہ پڑھنے کو مستحسن سمجھتے ہیں۔ (کمامر)
99 بڑے تعجب کی بات ہے کہ مولانا صفدر صاحب اپنے ''اصلی مذہب'' کی بڑی ہوشیاری سے پردہ پوشی فرماتے ہیں۔ حنفی مذہب اور اکابرین احناف کی آراء آپ پڑھ چکے ہیں، ان کو سامنے رکھتے ہوئے فیصلہ فرمائیں کہ نماز کن کی فاسد ہوئی؟ کن کے منہ میں آگ اور پتھر ڈالے گئے۔ کون حرام فعل کا مرتکب ہوئے۔ ع

تیری زلف میں ٹھہری تو حسن کہلائی

قارئین کرام! اندازہ فرمائیں کس قدر ہوشیاری اور چالاکی سے حنفیت کا اصلی مذہب چھپانے کی کوشش کی گئی ہے اور بلاوجہ فریق ثانی کو بدنام کرنے کی ناپاک جسارت کی گئی ہے۔ ہم سابقہ صفحات میں عرض کر آئے ہیں کہ فاتحہ نہ پڑھنے والے پر تکفیر کا فتویٰ یا اس کے بے نماز ہونے کا فتویٰ امام شافعیؒ سے لے کر مؤلف خیر الکلام تک کسی ذمہ دار محقق عالم نے نہیں دیا۔ اس کے برعکس علامہ سرخسیؒ جنھیں شمس الائمہ کا خطاب ملا شیخ خواہر زادہؒ جنھیں شیخ الحنفیة ونعمان الوقت کا لقب دیا گیا فرماتے ہیں کہ :
''مقتدی امام کے پیچھے قراءت کرے تو اس کی نماز فاسد ہوگی۔''
عبداللہ البلخیؒ جو معروف حنفی بزرگ ہیں، فرماتے ہیں :
''کہ مقتدی امام کے پیچھے پڑھے تو اس کے منہ میں مٹی ڈالی جائے بلکہ یہ بھی کہا گیا کہ اس کے دانت توڑ دیے جائیں''
خلاصہ کیدانی کے مؤلفؒ لکھتے ہیں :
''کہ قراءت خلف الامام حرام ہے۔''
درمختار کے معروف مصنف علامہ علاء الدین حصکفیؒ فرماتے ہیں :

''خلف الامام قراءت کرنے والا فاسق ہے۔''

اور کمال الدین ابن ہمامؒ قراءت کو مکروہ تحریمی فرماتے ہیں۔ اور یہی عموماً علمائے احناف کا مذہب ہے۔ اب آپ از راہ انصاف فرمائیں کہ:

''جمہور صحابہ کرام و تابعین عظام اور محدثین و فقہاء کی اکثریت بھی ہمارے ساتھ ہے۔''

کا دعویٰ کس حد تک صحیح ہے حالانکہ جمہور امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے کے قائل ہیں۔ لہٰذا جمہور جمہور کی رٹ لگانا بے سود، اور حقائق پر پردہ ڈالنے کے مترادف ہے۔

ان ضروری تنقیحات کے علاوہ بھی بہت سے اصولی مباحث ایسے ہیں کہ انھیں ابتداء ہی میں جگہ دی جائے مگر سلسلہ کلام پہلے ہی کافی دراز ہو گیا ہے۔ اس لیے زیادہ دیر تک اپنے قارئین اور اصل موضوع کے درمیان ہم حائل ہونا نہیں چاہتے۔ یہ مباحث اپنے اپنے مقام پر ان شاء اللہ آئیں گے۔ آخر میں علامہ سبکیؒ کا ایک فتویٰ نقل کر کے اس سلسلہ کو ختم کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں:

قراءة المأموم الفاتحة خلف الامام فانه اذا فعل ذلك صحت صلاته بلا خوف فان ابن عبدالبر نقل الاجماع على ان من قرأ خلف الامام الفاتحة فصلوٰته تامة و لا اعادة عليه و كفى بهذا ترجيحًا لمن يقصد الاحتياط لصحة صلاته فانه اذا ترك القراءة خلف الامام اختلف العلماء هل صلوٰته صحيحة ام باطلة في السرية والجهرية معًا و قد رويت اٰثارٌ كثيرة في القراءة خلف الامام في السرية والجهرية معاً عن الصحابة و التابعين ...ووجدنا الدليل الصحيح من السنة والنظر يقتضي وجوب القراءة الفاتحة خلف الامام۔ (فتاویٰ سبکیؒ ص ۱۳۸، ج ۱)

بے شک مقتدی جب امام کے پیچھے الحمد پڑھے گا تو اس کی نماز بلا خوف صحیح ہوگی۔ ابن عبدالبرؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ جس نے امام کے پیچھے فاتحہ پڑھی اس کی نماز پوری ہے۔ اور اس پر اعادہ نہیں اور یہی بات اس مسئلہ میں ترجیح کے لیے کافی ہے۔ اس کے لیے جو احتیاطاً صحت صلوٰۃ کا قصد کرتا ہے کیوں کہ وہ امام کے پیچھے نہ پڑھے گا تو اس میں علماء مختلف ہیں کہ کیا سری، جہری دونوں میں نماز صحیح ہے یا باطل اور بلا شبہ صحابہ و تابعین سے سری اور جہری نمازوں میں فاتحہ پڑھنے کے متعدد آثار مروی ہیں۔ اور ہم نے سنت سے بھی صحیح دلیل اس پر پائی ہے۔ نظری اعتبار سے بھی فاتحہ خلف الامام کا وجوب صحیح ہے۔

اس کے بعد امام سبکیؒ نے نقلاً و عقلاً اس پر مختصر بحث کی ہے۔ جس کی تفصیل حسب موقع آئے گی۔ ان شاء اللہ

علامہ سبکیؒ کے اس بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے پر صحابہ کرامؓ و تابعین عظامؒ کے بہت سے آثار موجود ہیں۔ اور سوائے ''شرذمہ قلیلہ'' کے کسی نے سورت فاتحہ پڑھنے کو مکروہ یا حرام نہیں فرمایا۔ اس اعتبار سے بھی فرمان نبوی ﷺ **دع ما يريبك الى مالا يريبك** (ترمذی، دارمی، احمد، طیالسی، ابویعلی، الحاکم) کا تقاضا ہے کہ مقتدی سورۂ فاتحہ ضرور پڑھے۔

واللہ اعلم بالصواب...!

باب اول

اس باب میں ذکر ہوگا کہ ہر نماز میں سورۂ فاتحہ پڑھنے کا حکم متعدد آیات سے ثابت ہوتا ہے۔ 02
دوسرے باب میں احادیث مرفوعہ کا ذکر ہوگا اور پھر باب ثالث میں ان صحابہ کرامؓ اور تابعین عظام کے اقوال پیش کیے جائیں گے جو قراءت خلف الامام کے قائل تھے۔ ان شاءاللہ۔!

پہلی آیت

﴿ وَلَقَدْ اٰتَیْنٰکَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِیْ وَالْقُرْاٰنَ الْعَظِیْمَ ﴾ (الحجر:۸۷)

اے رسول! ہم نے تجھے وہ سات (آیات) دی ہیں جو بار بار پڑھی جاتی ہیں، اور قرآن عظیم عنایت کیا ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

ام القراٰن ھی السبع المثانی۔ (بخاری: ج ۱ ص ۶۸۳)

کہ ام القرآن وہی سات آیات ہیں جو بار بار پڑھی جاتی ہیں۔

یہی روایت حضرت ابوسعیدؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ سے مروی ہے۔ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا یہی قول ہے کہ ''سبع مثانی'' سے مراد سورۂ فاتحہ ہے، جس کی سات آیات ہیں۔ یہی قول امام ابراہیم نخعیؒ، امام حسن بصریؒ، امام مجاہدؒ، امام قتادہؒ اور دیگر تابعین عظام کا ہے۔ حافظ ابن کثیرؒ رقم طراز ہیں: 03

فھذا نص فی ان الفاتحة ھی السبع المثانی و القراٰن العظیم (تفسیر ابن کثیر: ص ۵۵۷ ج ۲)

یہ نص ہے کہ فاتحہ ہی ''سبع مثانی'' اور القران العظیم ہے۔

جس سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن پاک کی اس آیت سے مراد سورۂ فاتحہ ہے۔ اسے ''مثانی'' کیوں کہا گیا ہے؟

امام قتادہؒ فرماتے ہیں:

ذکر لنا انھن فاتحة الکتاب و انھن یثنین فی کل رکعة مکتوبة او تطوع۔ (تفسیر ابن جریر: ج ۱۴ ص ۵۶)

ہمیں بتلایا گیا ہے وہ فاتحۃ الکتاب ہے اور وہ نماز کی ہر رکعت فرض اور نفل میں دہرائی جاتی ہے۔

امام ابن جریرؒ فرماتے ہیں:

انما سمّین مثانی لانھنّ یثنین فی کل رکعة من الصّلٰوة۔ (تفسیر ابن جریر: ص ۵۴ ج ۱۴)

ان کا نام ''مثانی'' اس لیے رکھا گیا ہے کہ یہ نماز کی ہر رکعت میں دہرائی جاتی ہیں۔

''مثانی'' کا یہی مفہوم شیخ ابوحیانؒ (البحر المحیط ص ۴۶۵ ج ۵) علامہ آلوسی (روح المعانی ص ۷۹ ج ۱۴)، علامہ زمخشریؒ (الکشاف ص ۵۸۷ ج ۲)، علامہ ابوالسعود (تفسیر ابی السعود ص ۳۲۴ ج ۲) اور دیگر مفسرین رحمہم اللہ نے بیان کیا ہے۔ علامہ سیوطی لکھتے ہیں:

لانها تثنی فی کل رکعة و یقویه ما اخرجه ابن جریر بسند حسن عن عمر قال السبع المثانی فاتحة الکتاب تثنی فی کل رکعة۔(اتقان ص ۵۳ ج ۱)

اسے مثانی اس لیے کہتے ہیں کہ یہ ہر رکعت میں دہرائی جاتی ہے۔اس کی تائید حضرت عمرؓ کے اس اثر سے بھی ہوتی جسے ابن جریرؒ نے بسند حسن نقل کیا ہے کہ ''سبع مثانی'' سورۂ فاتحہ ہے کہ ہر رکعت میں دہرائی جاتی ہے۔

104 مفسرین رحمہم اللہ کی ان عبارتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ ''سبع مثانی'' سورہ فاتحہ کو اس لیے کہا گیا ہے کہ یہ فرض ونفل نمازوں کی ہر رکعت میں دہرائی جاتی ہے۔اس آیت میں امام یا منفرد یا مقتدی کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ مفسرین کے اقوال کی روشنی میں آیت کے عموم سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر نمازی کو فاتحہ پڑھنی چاہیے خواہ وہ امام ہو یا مقتدی یا اکیلا نماز پڑھ رہا ہو۔

دوسری آیت

﴿ فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ﴾ .(المزمل :۲۰) پڑھو جو آسان ہو قرآن سے۔

اس آیت سے علمائے احناف نماز میں مطلق قراءت کی فرضیت پر بالکل اسی طرح استدلال کرتے ہیں جیسے ﴿ ارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا ﴾ الآیۃ سے رکوع اور سجدہ اور ﴿ قُوْمُوْا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ ﴾ الآیۃ سے قیام کی فرضیت پر، گویا احناف کے نزدیک یہ آیت فرضیت قراءت کے لیے نص قطعی ہے۔اس کا کوئی ناسخ بھی نہیں اور یہ حکم مقتدی کو بھی شامل ہے۔تبھی تو نور الانوار اور تلویح وغیرہ میں ﴿ فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ﴾ کو آیت ﴿ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا ﴾ کے معارض قرار دیتے ہوئے سنت کی طرف رجوع کا فیصلہ کیا گیا ہے۔(جس کی تفصیل ان شاءاللہ اپنے مقام پر آرہی ہے)۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت ﴿ فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ ﴾ کا مخاطب احناف کے نزدیک جس طرح منفرد ہے مقتدی بھی ہے اور نہ ہی آیت ﴿ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ ﴾ اس کی ناسخ ہے ورنہ معارضہ بے فائدہ ہوگا اور فرضیت قراءت کے لیے بھی کسی اور ''قطعی نص'' کی ضرورت ہوگی۔

لہٰذا یہ آیت جس طرح منفرد سے قراءت کا تقاضا کرتی ہے اسی طرح مقتدی سے بھی، مقتدی کو اس سے خارج کرنا محض تحکم اور اصول شکنی ہے۔علمائے احناف ﴿ مَا تَيَسَّرَ ﴾ سے عموم مراد لیتے ہوئے مطلق قراءت کی فرضیت کے قائل ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ ایک آیت اور قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ تین آیتیں فرض بتلاتے ہیں اور سورۂ فاتحہ کو واجب کہتے ہیں لیکن ''ما'' کی یہ تعیین کہ کم از کم ایک یا تین آیتیں فرض ہیں۔دعویٰ بلا دلیل ہے۔یہ تعیین کسی بھی صحیح حدیث سے ثابت نہیں اور نہ اس پر اجماع ہے۔مگر آیت سبع مثانی سے معلوم ہوتا ہے کہ مراد سورہ فاتحہ ہے کہ وہی بار بار ہر نماز میں پڑھی جاتی ہے اور حدیث لا صلاة الا بفاتحة الکتاب متواتر ہے۔(جزء القراءۃ ص۴) اور علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں: 105

لم یحفظ انه کان فی الاسلام صلاة بغیر الفاتحة (الاتقان ص ۱۲ ج ۱) کہ اسلام میں فاتحہ کے بغیر نماز ثابت نہیں۔

اور یہی بات امام بخاریؒ نے جزء القراءۃ (ص ۱۹) میں کہی ہے کہ:

واھل الصلوٰۃ مجتمعون فی بلاد المسلمین فی یومھم ولیلتھم علی قراءۃ ام القرآن

لہٰذا اس تواتر قولی وتواتر عملی سے اس عموم کی تعیین سورۂ فاتحہ سے بالاتفاق جائز ہوئی۔ اور اگر فاتحہ مراد نہ لی جائے تو علمائے احناف کے قول کے مطابق لازم آئے گا کہ معاذ اللہ قرآن مجید نے مکروہ یا حرام فعل کا حکم فرمایا ہے جب کہ فاتحہ ان کے نزدیک بھی واجب ہے اور اسے چھوڑ کر اور جگہ سے پڑھنا ان کے ہاں بھی مکروہ تحریمی ہے اور وجوب کا ترک علیٰ اختلاف الاقوال حرام یا مکروہ تحریمی ہے اور اس کا مرتکب فاسق ہے۔

بنابریں اس آیت میں سورۂ فاتحہ لازماً مراد ہے گو اس کے علاوہ اور کوئی حصہ مراد ہو یا نہ ہو، اور حدیث سے صرف سورۂ فاتحہ کی تعیین ہی ثابت ہوتی ہے، اور مقتدی کو تو جہری میں ماز اد پڑھنے کی اجازت نہیں ہے جس کی تفصیل ان شاءاللہ آئندہ آئے گی۔

حدیث ''مسیء الصلاۃ'' سے بھی اس آیت کی تفسیر ہوتی ہے جس کے الفاظ ہیں:

ثم اقرأ بما تیسر معک من القراٰن۔ کہ پھر قرآن پاک کا ہلکا پھلکا حصہ جو تمھارے پاس ہو وہ پڑھ۔

اور بعض روایات میں تو تصریح ہے۔

ثم اقرأ بام القراٰن و بما شاء ان تقرأ۔ (ابوداؤد مع العون ص ۳۲۱ ج ۱)

کہ پھر ''ام القرآن'' پڑھ اور مزید جتنا چاہے پڑھ۔

اور اسی ''مسیء الصلاۃ'' کی حدیث کے آخری الفاظ ہیں:

ثم افعل ذلک فی صلاتک کلھا کہ اسی طرح ہر رکعت میں کرو۔

اور بحسب تصریح مولانا صفدر صاحب اس سے علامہ عینیؒ اور علامہ ابن ہمامؒ نے پچھلی دو رکعتوں میں سورۂ فاتحہ کے وجوب پر استدلال کیا ہے'' (احسن الکلام: ص ۱۷۲ ج ۱)۔ لہٰذا جب فریق ثانی کے علماء کے نزدیک بھی اس سے مراد سورۂ فاتحہ ہے تو یہ حدیث قرآنی آیت کی تفسیر کیوں نہیں کہ اس سے مراد سورۂ فاتحہ ہے بالخصوص جب کہ ابوداؤد میں ''ام القرآن'' کے الفاظ ہیں۔ 106

تنبیہ

حضرت الاستاذ محدث گوندلویؒ نے ''خیر الکلام'' میں ان آیات سے فاتحہ کی فرضیت پر استدلال کیا ہے جس کا خلاصہ جزوی اضافہ سے ہم نے پیش کر دیا ہے۔ تفصیل کے لیے ''خیر الکلام'' ملاحظہ فرمائیں۔ حضرت مولانا صفدر صاحب نے دوسرے دلائل سے جس بھونڈے انداز سے تعرض کیا ہے وہ قارئین سے مخفی نہیں مگر ان آیات کے جواب میں خاموش رہے ہیں۔ واللہ اعلم۔!

بے خودی بے سبب نہیں غالبؔ — کچھ تو ہے جس کی پردہ داری ہے

تیسری آیت

﴿**وان لیس للانسان الا ما سعی**﴾ (النجم: ۳۹ پ: ۲۷) کہ ہر انسان کو اس کی کوشش ہی کام آئے گی۔

اس آیت میں ایک قاعدہ کا بیان ہے کہ انسان کو اس کی کوشش ہی کام آئے گی، سابقہ آیات سے فاتحہ کی فرضیت ثابت ہوتی ہے اور مقتدی کا بھی یہی فریضہ ہے۔ (**كما مر وسيأتي**)

لہٰذا اگر مقتدی فاتحہ نہیں پڑھے گا تو یہ وظیفہ اس کے ذمہ رہے گا۔ الا یہ کہ وہ معذور ہو۔ لہٰذا امام کے پڑھنے سے وہ بری الذمہ کیوں کر ہو سکتا ہے اور اس سے فرضیت کیسے ساقط ہو سکتی ہے؟ بالخصوص جب کہ نماز خالص بدنی عبادت ہے اور بدنی عبادت میں نیابت ائمہ احناف کے نزدیک بھی صحیح نہیں۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو خیر الکلام (ص ٦١ تا ٦٧)۔

مگر حضرت مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں کہ ان آیتوں کا شان نزول قراءت خلف الامام کا مسئلہ نہیں، جس کے جواب میں حضرت الاستاذ نے دلائل سے ثابت کر دیا ہے کہ قرآن مجید کی کوئی آیت اور حکم شان نزول پر بند نہیں۔ دیکھیے (خیر الکلام ص ٦٤)

مگر مولانا صفدر صاحب نے پھر نیا نکتہ پیش فرمایا کہ:

''اگر کسی مسئلہ کے استدلال پر کوئی ایسی آیت پیش کی جائے جس سے نہ تو صحابہ کرام نے وہ مسئلہ سمجھا ہو اور نہ تابعین نے اور نہ وہ مسئلہ اس کا شانِ نزول ہو تو یقیناً وہ کشید ہو گا۔ مؤلف ''خیر الکلام'' اس نقطہ [1] کو نہیں سمجھے یا پی گئے ہیں۔'' (احسن: ص ١٠ ج ٢)

قارئین کرام! جناب صفدر صاحب کی عالمانہ اور فاضلانہ زبان کا انداز ملاحظہ فرمائیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مولانا موصوف بات کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکے جب کہ اس آیت سے استدلال عبادت بدنیہ میں نیابت کی نفی پر ہے جس کے احناف قائل ہیں اور تمام نمازوں کے لیے فاتحہ کی فرضیت سابقہ آیات اور احادیث صحیحہ (**كما سيأتي**) سے ہوتی ہے، اور جہاں تک تعلق ہے آخری بحث کا تو اس کے متعلق گزارش ہے کہ حدیث میں ہے:

اذا اقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة۔ (مسلم: ص ٢٤٧ ج ١)

کہ جب تکبیر ہو جائے تو سوائے اس فرض نماز کے کوئی نماز نہیں ہوتی۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام ثوریؒ اور امام ابن مبارکؒ بلکہ جمہور کا یہی مسلک ہے اور یہ حدیث اس بات کی مقتضی ہے کہ اگر کوئی شخص سنتیں پڑھ رہا ہو اور تکبیر ہو جائے تو سلام پھیر دے اور جماعت کے ساتھ مل جائے۔ حضرت عبداللہ بن عمروؓ بن عاص کا اسی پر عمل تھا۔ جیسا کہ کتاب الکنی للدولابی (ص ٨٢ ج ٢) میں ہے۔ مگر علمائے احناف اس کے قائل نہیں اور وہ اس پر آیت ﴿فَلَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَكُمْ﴾ سے استدلال کرتے ہیں۔ چنانچہ امام ابوبکرؒ جصاص حنفی فرماتے ہیں:

يحتج به في أن كل من دخل في قربة لا يجوز له الخروج منها قبل اتمامها لما فيه من ابطال عمله نحو الصلاة والصوم والحج وغيره۔ (احكام القران: ص ٤٨٤ ج ٣)

اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ جو قربت والے اعمال میں داخل ہو اس کے لیے بغیر اتمام کے اس سے نکلنا جائز نہیں

---

[1] مؤلف احسن الکلام نے ''نقطہ'' ہی لکھا ہے۔ دل و دماغ پر ہی ''نقطہ'' ہو تو نکتہ بینی کیوں کر ہو سکتی ہے۔

کیوں کہ اس طرح عمل باطل ہوتا ہے۔مثلاً نماز، روزہ اور حج وغیرہ میں۔

108 اس طرح حدیث میں ہے کہ نماز ''اللہ اکبر'' سے شروع کرنا چاہیے۔ جمہور اہل علم کا یہی مسلک ہے۔امام عبدالرحمٰنؒ بن مہدی فرماتے ہیں کہ:

''اگر کوئی انسان اللہ تعالیٰ کے ننانوے (۹۹) نام لے لیکن اللہ اکبر نہ کہے تو یہ جائز نہ ہوگا۔(ترمذی مع التحفہ :ص۱۹۹ ج۱)

مگر علمائے احناف اللہ اجل، اللہ اعظم، خدا بزرگ تر است یا الرحمٰن اکبر کے الفاظ سے نماز شروع کرنے کے بھی قائل ہیں۔جیسا کہ ہدایہ اور دیگر کتب فقہ میں ہے اور امام ابوبکر جصاصؒ نے اس پر ﴿ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى ﴾ کو بطور دلیل پیش کیا ہے۔ان کے الفاظ ہیں:

و يستدل بقوله ﴿ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى ﴾ علىٰ جواز افتتاح الصلوٰة بسائر الاذكار .الخ

(احكام القرآن :ص ۵۸۱ ج ۳)

اس بات پر اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا جا سکتا ہے اور اپنے رب کا نام لیا پھر نماز پڑھی کہ اللہ کے تمام ناموں سے شروع کرنا جائز ہے۔

قارئین کرام فیصلہ فرمائیں کہ اگر صفدر صاحب کا فرمان صحیح ہے تو کیا ان آیات سے یہ مسائل صحابہ کرام یا تابعین عظام نے مستنبط فرمائے ہیں؟ یا یہ مسائل ان آیات کا شانِ نزول ہیں؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو امام ابوبکرؒ اور اسی طرح کے دوسرے احناف کا استدلال کہاں تک صحیح ہے؟ ع

لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا!

الغرض مؤلف ''خیر الکلام'' نے یہ ''نقطہ'' نہ کھایا ہے نہ پیا بلکہ مولانا صفدر صاحب ہی کے عدم فہم کا نتیجہ ہے یا پھر جوش جنون، کیا کہیے!

امام کے سترہ، سہو اور جہری کی پرانی رٹ

مولانا صفدر صاحب نے اس پر مزید دو اعتراض کیے ہیں:

109 ۱۔ اگر امام قراءت کا متحمل نہیں تو کیا امام بیہقیؒ کے نزدیک امام کا سترہ ❶ اور سہو وغیرہ مقتدی کو کافی نہیں؟

۲۔ کیا جہری نمازوں میں امام کا جہر مقتدی کو کافی نہیں؟ اور کیا ''ما زاد على الفاتحة'' میں امام کی قراءت مقتدی کو کفایت نہیں کرتی۔الخ (ص۱۰ ج۳)

جواب: لیکن یہ معارضہ بھی اصل اعتراض کو پیش نظر نہ رکھنے کا نتیجہ ہے۔جب کہ بحث تو نماز کے رکن کے متعلق ہے کہ رکن عبادت بدنیہ سے ہے، جس میں نیابت صحیح نہیں۔اس کی ادائیگی کیونکر ہوگی۔جب کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان یہ ہے کہ

---

❶ بلکہ صحابی رسول حضرت حکمؓ بن عمرو غفاری تو مقتدی کے لیے بھی سترہ کے قائل تھے اور امام کے سترہ کو ناکافی سمجھتے ہیں۔(مصنف عبدالرزاق ص ۱۸،۱۹ ج۲)

انسان کی اپنی کوشش ہی اس کے کام آئے گی۔ مگر سترہ تو نماز کا رکن ہی نہیں لیکن اگر امام کے علاوہ مقتدی بھی سترہ رکھ لیں تو کیا وہ مکروہ تحریمی یا حرام کے مرتکب ہوں گے اگر نہیں تو مقتدی اگر فاتحہ پڑھ لیں تو ان کا یہ فعل حرام اور بدعت کیوں ہے؟ تعجب ہے کہ امام کا سترہ مقتدی کو کافی ہے لیکن مقتدی سترہ گاڑے تو کوئی حرج نہیں، لیکن امام کی قراءت مقتدی کے لیے کافی قرار دینے والے اور قراءت کو سترہ پر قیاس کرنے والے مقتدی کے لیے قراءت کو حرام مکروہ اور بدعت کہتے ہیں۔ حضرت الاستاذ نے اس اعتراض کو مثال سے واضح فرمایا ہے کہ جس طرح کعبہ ایک ہے اور نمازی متعدد اسی طرح جماعت کی صورت میں ایک سترہ جو امام کے آگے ہے، جیسا کہ کعبہ ایک ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ امام کا کعبہ مقتدی کو کفایت کرتا ہے۔۔الخ (خیر الکلام: ص ٦٥)

مگر مولانا صفدر صاحب اسے سمجھے ہی نہیں، فرماتے ہیں:

''منفرد ہو تو اس پر قراءت لازم ہے۔ جماعت میں امام کی قراءت مقتدی کے لیے ہے جیسے کعبہ ایک ہے اور سب کا ہے اسی طرح قراءت بھی ایک ہے مگر سب کی ہے۔'' الخ (احسن: ص ١١١ ج ٢)

جب کہ اصل مقصد یہ ہے کہ جس طرح بیت اللہ کی طرف منہ کرنا ہر نمازی کے لیے ضروری ہے۔ اسی طرح قراءت فاتحہ بھی ہر نمازی کے لیے ضروری ہے، خواہ منفرد ہو یا مقتدی۔ جس طرح امام کا بیت اللہ کی طرف منہ کر لینا مقتدیوں کے لیے کافی نہیں، اسی طرح فاتحہ جو کہ نماز کا رکن ہے، امام کا پڑھنا مقتدی کے لیے کافی نہیں۔ برعکس سترہ کے کہ وہ رکن نماز نہیں۔ مولانا صاحب کا فرمانا کہ:

''جماعت میں امام کی قراءت مقتدی کے لیے ہے۔''

مگر قراءت تو امام سے مطلوب ہے۔ علامہ انور شاہ صاحب کشمیری بھی معترف ہیں۔ جیسا کہ حضرت الاستاذ نے نقل کیا ہے کہ۔

ثم اعلم انه ليس اعتبار الشريعة فى قراء ة المقتدى انها ليست عليه الخ(فیض الباری: ص ٢٧٧ ج ٢)

''شریعت نے مقتدی کی قراءت میں یہ نہیں کہا کہ اس پر قراءت لازم نہیں۔''

لہٰذا جب یہ بات مسلمہ ہے کہ مقتدی پر بھی قراءت ضروری ہے تو کیا مقتدی کے فریضہ کو امام بجا لا سکتا ہے یا نہیں؟ اسی میں اصل نزاع ہے۔ اور ہم عرض کر آئے ہیں کہ قرآن مجید کی مذکورہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ نیابت نہیں کر سکتا۔ اور امام کی قراءت مقتدی کے لیے کافی ہونے کی دلیل جو پیش کی جاتی ہے تو وہ اوّلاً ضعیف ہے (**كما سيأتى**) ثانیاً: احناف کے اصول کے مطابق وہ خبر واحد ہے جس سے قرآن کی تخصیص ناجائز ہے۔ (**فتدبر**)

دوسرا اعتبار بھی صحیح نہیں اس لیے کہ جہری میں مقتدی کو جہراً پڑھنے کی ممانعت ہے جیسا کہ آئندہ بحث آرہی ہے۔ اسی طرح جہری میں ''**ما زاد على الفاتحة**'' پڑھنے کی بھی ممانعت ہے اور نہ وہ رکن ہے اس لیے جہری میں صرف فاتحہ آہستہ پڑھنے کا حکم ہے۔ مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں کہ:

''مؤلف خیر الکلام کا کہنا ہے کہ ''**ما زاد على الفاتحة**'' اور جہر مقتدی کا فریضہ نہیں تو ہم بھی یہی

کہتے ہیں کہ قراءت امام کا فریضہ ہے، مقتدی کا نہیں۔'' (مصلہ: ص ۱۱۱ ج ۲)

لیکن یہاں اس بات کو ملحوظ نہیں رکھا گیا کہ جہری میں ''مازاد'' سے تو رسول اللہ ﷺ نے روکا ہے اور جہر سے بھی لیکن کیا آپ ﷺ نے فاتحہ پڑھنے سے بھی روکا ہے؟ حالانکہ آپ نے جہری میں بھی فاتحہ پڑھنے کا حکم فرمایا ہے، جیسا کہ صحیح احادیث سے ان شاءاللہ ثابت کیا جائے گا۔ رہا انصات وسکوت کا حکم تو وہ آہستہ پڑھنے کے منافی نہیں۔ (کما سیأتی ان شاء اللہ) 111

الغرض موصوف نے سترہ وغیرہ کے قیاس کے جو گھوڑے دوڑائے ہیں وہ نص کے خلاف ہیں۔ اس لیے قابل اعتناء نہیں ہیں۔ یہ اصول ہم سب کا یکساں اصول ہے۔ لہٰذا اس قسم کی قیاس آرائیوں کی یہاں گنجائش ہی نہیں۔

چوتھی آیت

﴿ وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَّخِيفَةً ﴾ (الاعراف: ۲۰۵)

اور ذکر کر اپنے رب کا آہستہ عاجزی کے ساتھ اور ڈر کے ساتھ۔

سابقہ آیات سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ سورہ فاتحہ نماز کی ہر رکعت میں ہر نمازی کے لیے فرض ہے اور یہ بھی کہ قراءت فاتحہ نماز کا رکن ہے اور عبادات بدنیہ میں نیابت صحیح نہیں ہے اور اس آیت سے پہلے چونکہ قرآن مجید سننے کا حکم ہے اس لیے یہاں بتلا دیا گیا ہے کہ آہستہ پڑھو، آہستہ پڑھنا انصات وسماع کے منافی نہیں۔ چنانچہ امام ابن جریرؒ فرماتے ہیں:

لا تستكبر ايها المستمع المنصت للقراٰن عن عبادة ربك و اذكره اذا قرئ القراٰن تضرعا و خيفة و دون الجهر من القول۔ (تفسیر ابن جریر: ص ۱۶۸ ج ۹)

اے قرآن سننے والے اور اس کے لیے خاموشی اختیار کرنے والے اپنے رب کی عبادت سے تکبر نہ کر بلکہ جب قرآن پڑھا جائے تو اس وقت اس کا ذکر عاجزی اور ڈر کر آہستہ سے کر۔

اسی طرح علامہ آلوسیؒ نقل فرماتے ہیں:

والآية عنده خطاب للمأموم المأمور بالانصات اى اذكر ربك ايها المنصت فى نفسك ولا تجهر بالذكر۔ (روح المعانی: ص ۱۵۴ ج ۹)

اس کے نزدیک آیت کا خطاب مقتدی کو ہے جسے انصات کا حکم ہے کہ اے خاموش رہنے والے! آہستہ اپنے رب کو یاد کر اور بلند آواز سے ذکر نہ کر۔ 112

علامہ عبدالحی لکھنویؒ رقم طراز ہیں:

ان هذه الاية محمولة على سامع القراٰن كما يدل عليه اتصاله بقوله تعالٰى ﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوا لَهٗ وَاَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ﴾ فالمعنى اُذْكُرْ رَبَّكَ اَيُّهَا المنصت فِيْ نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَّ خِيْفَةً و كذا اخرجه ابن جرير و ابو الشيخ عن ابن زيد۔ (سباحة الفكر: ص ۵۴)

یہ آیت قرآن سننے والے پر محمول ہے جیسا کہ اس کا اتصال ﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ ﴾ سے معلوم ہوتا ہے یعنی جب

قرآن پڑھا جائے تو سنو اور خاموش رہو تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔ پس اس کے معنی یوں ہوں گے کہ اے خاموش رہنے والے! اپنے رب کا ذکر آہستہ ڈر اور عاجزی سے کر، جیسا کہ ابن جریرؒ اور ابوالشیخؒ نے ابن زیدؒ سے نقل کیا ہے۔

تابعین میں سے یہی قول حضرت زیدؒ بن اسلم کا ہے۔ (کتاب القراءۃ: ص۸۳) امام ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ:

''امام ابن جریرؒ اور عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم نے کہا ہے کہ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ جو قرآن سنے اسے اللہ جل شانہ کا آہستہ ذکر کرنا چاہیے۔''

حافظ ابن کثیرؒ نے گو فرمایا کہ: ''انصات کے حکم کے بعد پڑھنے کی اجازت بعید ہے، لیکن تفسیر نیسابوری میں تصریح ہے کہ آہستہ پڑھنا انصات کے منافی نہیں جیسا کہ ''خیر الکلام'' (ص۶۹) میں ہے۔ اس پر مزید بحث ان شاء اللہ اپنے محل پر آئے گی۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بھی سری نمازوں میں اور جہری میں جب کہ وہ قراءت نہ سن رہا ہو، امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے پر اس آیت سے استدلال کیا ہے۔'' (ملاحظہ ہو فتاویٰ مصریہ: ص۱۴۹ ج۲، مجموع الفتاویٰ: ص۲۸۵ ج۲۳)

مگر مولانا صفدر صاحب نے اس پر چند اعتراضات کیے ہیں:

الف۔ اگر اس سے یہ مسئلہ ثابت ہوتا ہے تو آنحضرت ﷺ صحابہ کرامؓ اور جمہور سلف و خلف پر یہ مطلب مخفی نہ رہتا اور یہ تفسیر صحیح حدیث اور حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر کے منافی ہے۔ لہٰذا قبول نہیں۔

113

ب۔ نہ اس آیت میں امام کا لفظ ہے اور نہ مقتدی کا، مطلق ذکر کو خود ساختہ قیود میں جکڑنا کیوں کر صحیح ہے۔ اور کیا فریق ثانی فاتحہ کے علاوہ مقتدی کے لیے قراءت کو تسلیم کرتا ہے؟ نیز امام سیوطیؒ نے ذکر سے مراد قلبی ذکر لیا ہے۔

ج۔ ﴿واذکر ربک﴾ اور ﴿ولا تکن﴾ منفرد کے لیے ہے لہٰذا امام مراد ہوگا نہ کہ مقتدی اور مطلب یہ ہے کہ امام کو سری نمازوں میں اپنے دل سے قراءت کرنی چاہیے اور مقتدی کو استماع و انصات کرنا چاہیے۔ اور صحیح حدیث سے اس مطلب کی تائید ہوتی ہے۔ الخ۔ آنحضرت ﷺ ابتدا میں صحابہ کرامؓ کو بلند آواز سے قراءت کر کے نماز پڑھاتے تھے، مشرکوں نے آپ کو اور قرآن کریم کو سب و شتم کا نشانہ بنایا۔ آپ نے بحالت امامت اتنی آہستہ قراءت شروع کر دی کہ مقتدی نہیں سن سکتے تھے۔ جس پر یہ حکم نازل ہوا ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِکَ﴾ الآیۃ۔

د۔ حافظ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ مقتدی کے لیے اس سے قراءت کا اثبات بعید اور انصات کے منافی ہے۔

ہ۔ خود حضرت زیدؒ سے خلف الامام قراءت کی ممانعت منقول ہے۔ (مغنی) نیز اس اثر کی سند میں عبدالعزیزؒ بن محمد ہے۔ گو وہ ثقہ ہے لیکن سیء الحفظ اور صاحب الخطاء ہے۔ (ملخصاً ص۱۲، ۱۳، ۱۴ ج۲)

مگر یہ اعتراضات صحیح نہیں، علی الترتیب ان کی حقیقت ملاحظہ فرمائیں۔

الف۔ یہی اعتراض حضرت مولانا صاحب نے آیت: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعٰى﴾ کے تحت بھی کیا ہے۔ مگر وہاں عبارت کے الفاظ ہیں:

''اگر کسی مسئلہ کے استدلال پر کوئی آیت پیش کی جائے جس سے نہ صحابہ کرام نے وہ مسئلہ سمجھا ہو اور نہ تابعین نے اور نہ وہ اس مسئلہ کا شان نزول ہو تو وہ کشید ہوگا۔'' (ص۱۰ ج۲)

114 لیکن دیکھا آپ نے کہ یہاں یہی اعتراض دہراتے ہوئے ''تابعین'' کو اس فہرست سے خارج کر دیا گیا ہے اور یہ محض اس لیے کہ حضرت زیدؒ بن اسلم جلیل القدر تابعی ہیں اور ان سے یہ تفسیر منقول ہے۔ احسن الکلام (ص ۱۰) کی عبارت کے پیش نظر تابعی کی یہ تفسیر مقبول۔ لہٰذا کم از کم مولانا صفدر صاحب کو اعتراض سے اجتناب کرنا چاہیے تھا۔ پھر اس تفسیر کی تائید امام ابن جریرؒ (جن کی تفسیر کے متعلق مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں اس جیسی تفسیر آج تک نہیں لکھی گئی ص ۱۲۲ ج ۱) نے کی ہے۔ اور امام بیہقیؒ بھی ان کی پرزور تائید کرتے ہیں۔ علامہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں:

فان کان اول الآیة فی الصلاة فاخرها فی الصلاة و ان کان اخرها لیس فی الصلاة فاولها لیس فی الصلاة ولیس فیها الا الامر بالذکر سراً و ترک الجهر فقط۔ (المحلیٰ: ص ۲۳۹ ج ۳)

اگر پہلی آیت نماز کے متعلق ہے تو دوسری آیت بھی نماز کے متعلق ہے۔ اور اگر دوسری نماز کے متعلق نہیں تو پہلی بھی نماز کے متعلق نہیں اور اس میں صرف یہی حکم ہے کہ آہستہ ذکر کیا جائے بلند آواز سے نہ کیا جائے۔

شیخ الاسلامؒ بھی سری اور جہری میں جب کہ مقتدی امام کی قراءت سن نہ رہا ہو، اس آیت سے مقتدی کے لیے فاتحہ پڑھنے پر استدلال کرتے ہیں۔ بتلایئے اس سے بڑھ کر اور ہم کیا کر سکتے ہیں۔ لیکن اگر کسی آیت سے استدلال کے لیے یہی شرط ہے تو بتلایا جائے کہ آیت ﴿ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾ اور آیت ﴿ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ﴾ سے جو آج علمائے احناف استدلال کر رہے ہیں نہ آنحضرت ﷺ، صحابہ کرامؓ نے مذکورہ استدلال کیا اور نہ ہی تابعین عظامؒ نے، پھر نہ ان مسائل میں کسی صحابی یا تابعی کا عمل اور نہ فتویٰ مگر پھر بھی یہ استدلال مقبول، مگر آیت زیر بحث کی تفسیر ایک جلیل القدر تابعی سے منقول ہو اور ان کی تائید امام ابن جریرؒ اور علامہ ابن حزمؒ ایسے مقتدر ائمہ دین کر رہے ہوں، پھر اس تفسیر کے مطابق صحابہ کرامؓ کی اور تابعین عظامؒ کی ایک جماعت کا عمل بھی ہو مگر بایں ہمہ غیر مقبول ہو، آخر ناانصافی کی بھی کوئی حد ہوتی ہے۔ رہی حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کی تفسیر تو اولاً ان کی اسناد صحیح نہیں۔ (**کما سیأتی**)۔

ثانیاً: حضرت ابن عباسؓ سے سری اور جہری میں بسند صحیح قراءت خلف الامام ثابت ہے، جیسا کہ ان شاء اللہ آئندہ یہ بحث آرہی ہے اور حضرت ابن مسعودؓ بھی سری میں قراءت خلف الامام کے قائل تھے۔ 115

لہٰذا مؤلف احسن الکلام کے لیے ان کی تفسیر کوئی سودمند نہیں۔ اگر یہ تفسیر صحیح ہوتی تو حضرت ابن عباسؓ خلف الامام قراءت کا فتویٰ نہ دیتے۔ بلکہ علامہ قرطبیؒ نے تو اس آیت کے تحت لکھا ہے:

قد روی عن ابن عباس انه یعنی بالذکر القراء ة فی الصلا ة ۔ (قرطبی: ص ۳۵۵ ج ۷)

کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہاں ذکر سے مراد نماز میں قراءت کرنا ہے۔

لہٰذا یہ کہنا کہ حضرت ابن عباسؓ وغیرہ کی تفسیر اس کے خلاف ہے، قطعاً باطل ہے۔

ب۔ لیکن کیا مولانا صاحب نے اس پر توجہ دی ہے کہ آیت ﴿ واذا قرئ القران ﴾ میں بھی تو امام اور مقتدی کا ذکر نہیں۔ حضرت الاستاذ نے ''خیر الکلام'' (ص ۷۲) میں یہ جواب دیا تو مولانا صاحب اس کے جواب میں خاموش ہیں۔ پھر ذکر کو ''**قراء ة فی الصلاة**'' سے مقید کیا تو حضرت ابن عباسؓ اور حضرت زیدؒ بن اسلم نے، اور ان کی

تائید فرمائی امام ابن جریرؒ، امام بیہقیؒ، امام ابن حزمؒ اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے لیکن پھر بھی ہمارے مہربان خود ساختہ قید کا طعنہ دیتے ہیں۔ حالانکہ ایک تفسیر جب صحابی یا تابعی سے مروی ہے، اور اس کی تائید بعد کے مفسرین نے بھی کی ہے تو انصاف کا تقاضا ہے کہ اسے قبول کیا جائے۔ بالخصوص جب کہ اس کی تائید احادیث اور آثار صحابہؓ و تابعین سے بھی ہوتی ہو۔ رہی ''مــازاد'' کی صورت تو جہری میں اس کی ممانعت حدیث سے ثابت ہے اور امام سیوطیؒ کا یہاں ''ذکر'' سے مراد ذکر قلبی لینا صحیح نہیں۔ جب کہ آیت میں جہر کی نفی ''ودون الــجهــر'' کے الفاظ سے ہے اور واؤ مغایرت کو مقتضی ہے۔

نماز میں ذکر قلبی کافی نہیں

مزید یہ کہ بحث ما نحن فیہ میں ذکر زبان ہی کا مطلوب ہے۔ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

اعلم ان الاذكار المشروعة فى الصلاة و غيرها واجبة كانت او مستحبة لا يحسب شىء منها ولا يعتد به حتى يتلفظ به بحيث يسمع نفسه اذا كان صحيح السمع لا عارض له۔ [1] (كتاب الاذكار: ص ۱۴)

جاننا چاہیے کہ جو اذکار نماز وغیرہ میں مشروع ہیں خواہ وہ واجب ہیں یا مستحب ان کا اس وقت تک اعتبار نہ ہوگا جب تک ان میں اس انداز کا تلفظ نہ ہو جس میں خود اپنے آپ کو سنا سکے۔ بشرطیکہ صحیح سننے پر قادر ہو اور کوئی عارضہ بھی لاحق نہ ہو۔

116

اس کی مزید تفصیل ان شاء اللہ آئندہ آئے گی۔ لہٰذا جب نماز میں فاتحہ مطلوب ہے تو اسے ذکر قلبی پر محمول کرنا صحیح نہیں آگے بڑھنے سے پہلے یہ بھی ملحوظ رہے کہ امام سیوطیؒ کے کلام میں ''ذکر قلبی'' کا حکم کس کے لیے ہے، فرماتے ہیں:

لــمـا امـر بـالانـصـات خشي من ذلک البطالة فنبه علىٰ انه و ان كان مأموراً بالانصات الا انه يكلف بالذكر القلبى حتى لا يغفل عن ذكر الله تعالىٰ .الخ۔ (نتيجة الفكر بحواله سباحة الفكر: ص ۵۴)

جب انصات کا حکم دیا تو تعطل کے خدشہ کی بنا پر تنبیہ فرمائی کہ اگرچہ انصات کا حکم ہے مگر وہ ذکر قلبی کا مکلف ہے تاکہ اللہ تعالیٰ کے ذکر سے غافل نہ ہو۔

جس سے یہ بات واضح ہوتی کہ امام سیوطیؒ کے نزدیک بھی یہ حکم سابقہ آیت سے متعلق ہے اور خاموش رہنے والے کو فرمایا جا رہا ہے: ''دل میں ذکر کرتا کہ اللہ کے ذکر سے غفلت نہ ہو۔''

امام سیوطیؒ کی عبارت عام ہے اور ہر ''منصت'' پر اس کا اطلاق ہے۔ عام حالت میں ذکر قلبی مراد ہے مگر نماز میں چونکہ قراءت مطلوب ہے اس لیے وہاں ذکر قلبی مراد لینا بے سود ہے۔ لہٰذا امام سیوطیؒ کی عبارت ہمیں مضر نہیں۔

ج۔ اگر امام مراد ہے تو مولانا صاحب بتلائیں کہ یہ مطلب آنحضرت ﷺ کے کس فرمان سے ماخوذ ہے یا کسی صحابیؓ یا

---

[1] شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بھی یہی بات کہی ہے بلکہ فرماتے ہیں کہ جو کہے کہ زبان کو حرکت دیئے بغیر نماز جائز ہے اس سے توبہ کرائی جائے و من قال انها تصح بدونه يستتاب (مختصر الفتاویٰ المصریہ: ص ۴۳)

تابعیؒ نے یہ تفسیر بیان کی ہے؟ کیا یہ آیت کا شان نزول ہے؟ اگر یہ مطلب نہیں تو کیا یہ محض کشید نہیں؟ تعجب ہے جس تفسیر کو ایک جلیل القدر تابعی بیان کرے اور مفسرین اس کی تائید کریں، وہ تو مقبول نہیں لیکن جو محض "کشید" ہو اسے صحیح باور کرانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ 117

د۔ مگر امام ابن جریرؒ وغیرہ اسے مقتدی کے بارے میں فرماتے ہیں اور تفسیر نیساپوری میں ہے کہ آہستہ پڑھنا انصات کے منافی نہیں اور یہ بحث تفصیلاً آئندہ آئے گی۔ ان شاء اللہ!

ہ۔ امام ابن قدامہؒ نے اس اثر کی کوئی سند بیان نہیں کی لہٰذا بلاسند بات مقبول نہیں۔ البتہ امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص ۸۳) میں بواسطہ عبدالعزیزؒ بن محمد ان سے نقل کیا ہے کہ ﴿ واذا قرئ القراٰن. ﴾ الآیۃ میں مقتدی مخاطب ہے۔ مگر عبدالعزیزؒ کو مولانا صاحب قابل اعتبار نہیں سمجھتے۔ نیز اسی قول کے ساتھ ہی ﴿ واذکر ربک فی نفسک ﴾ کی تفسیر بھی ہے۔ لہٰذا اس کے انکار کی کیا وجہ ہے؟ جہاں تک عبدالعزیز کی توثیق کا تعلق ہے تو اس کے متعلق مولانا صاحب کے الفاظ ایک بار پھر پڑھ لیجیے، فرماتے ہیں:

"گو وہ ثقہ ہیں مگر ابوزرعہؒ اسے سیء الحفظ امام احمدؒ، امام ابن حبانؒ یخطیٔ سے تعبیر کرتے ہیں۔" الخ (ملخصاً: ص ۱۳، ۱۴ ج ۲)

لیکن جب وہ ثقہ ہے تو اس کا خطاء کرنا کیا اس کی روایت کے ضعف کا باعث ہے؟ ہرگز نہیں بلکہ اس کی حدیث حسن درجہ سے کم نہیں ہوتی۔ اِلا یہ کہ اس حدیث میں خطا ثابت ہو۔ ہم اصول حدیث کا ذوق رکھنے والے حضرات سے دریافت کرتے ہیں کہ آخر حسن حدیث کی تعریف کیا ہے؟ اور مولانا صاحب نے اسے نظرانداز کیوں فرمایا ہے؟ اس کی تفصیل مزید آئندہ ان شاء اللہ اپنے مقام پر آرہی ہے۔ مولانا صاحب بڑی معصومیت سے فرماتے ہیں کہ:

"جب سیء الحفظ کی جرح امام ابوحنیفہؒ پر ہو تو وہ معتبر ہو اور یہاں مردود ہو، آخر کیا وجہ ہے؟" (ملخصاً ص ۱۴ ج ۲)

مگر یہ صحیح نہیں، عبدالعزیزؒ کے ثقہ ہونے کا اعتراف خود مولانا صاحب نے کیا ہے۔ اور ثقہ راویوں سے غلطی کا صدور بعید نہیں۔ بالخصوص جب کہ وہ کثیر الروایت ہو کہ "لکل جواد کبوۃ" کی ضرب المثل ایسے ہی مواقع پر بولی جاتی ہے اور عبدالعزیزؒ کا کثیر الروایت ہونا ثابت ہے۔ ابن سعد فرماتے ہیں:

کان ثقۃ کثیر الحدیث یغلط. (تہذیب: ص ۳۵۴ ج ۶) 118

لیکن اگر راوی قلیل الحدیث اور سیء الحفظ ہو اور کثرت سے خطا کا ارتکاب کرتا ہو تو ایسے راوی کی روایت ضعیف اور ناقابل اعتبار ہوتی ہے۔ جیسا کہ اس کی تفصیل آئندہ آرہی ہے۔ ان شاء اللہ۔ مگر مولانا صاحب اس فرق سے غالباً واقف نہیں یا تجاہل عارفانہ کا مظاہرہ فرما رہے ہیں۔

الغرض عبدالعزیزؒ "صدوق" ہے۔ اور اس کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، بلکہ امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص ۹۳) میں اسے "صحیح" کہا ہے۔ لہٰذا مولانا صاحب کا اس پر جرح کرنا ناواقفیت کی دلیل ہے اور اس کی یہ تفسیری روایت بھی صحیح ہے اور درایت کے موافق ہے۔ کیوں نہ ہو جب کہ امام ابن جریرؒ ایسے بلند پایہ مفسر، محدث اور فقیہ اس تفسیر کے مؤید

ہیں۔ آیت اگرچہ دعا کو بھی شامل ہے مگر جب ایک تابعی سے آیت کی یہ تفسیر منقول ہے اور بعد کے مفسرین نے اس کی تائید بھی کی ہے تو انصاف کا تقاضا ہے کہ اسے قبول کیا جائے اور محض ''اٹکل پچو'' اور غلط تاویلات کے سہارے انکار سے اجتناب کیا جائے۔ اس کے علاوہ بھی قرآن مجید کی کئی آیات کے عموم سے اس مسئلہ پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ لیکن سردست ہم انہی چار آیات پر اکتفا کرتے ہیں۔

:: :: ::

باب ثانی

119 اس میں ہم اولاً ان احادیث کا ذکر کریں گے جن سے نماز میں سورۂ فاتحہ کی فرضیت ثابت ہوتی ہے اور بعض اہل علم نے ان کے عموم کی بنا پر نمازی کے لیے فاتحہ کو فرض قرار دیا ہے۔ اس کے بعد وہ روایات ذکر کریں گے جن میں بالخصوص مقتدی کو فاتحہ کا حکم دیا گیا ہے۔ وبیدہ التوفیق

رکنیت فاتحہ کی بحث

پہلی حدیث

عن عبادة بن الصامت ان رسول الله ﷺ قال: لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ۔

(بخاری: ص ۱۰۴ ج ۱، مسلم: ص ۱۶۹ ج ۱)

حضرت عبادہؓ بن صامت سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''جو سورۂ فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز نہیں۔''

یہ روایت صحاح ستہ کے علاوہ مسند احمد، دارقطنی، ابوعوانہ، بیہقی، دارمی، کتاب القراءۃ، جزء القراءۃ اور احادیث کی تقریباً تمام کتابوں میں موجود ہے۔ بلکہ امام بخاریؒ نے اسے متواتر قرار دیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

وتواتر الخبر عن رسول الله ﷺ لا صلاة الا بقراءة ام القرآن ۔ (جزء القراءة: ص ۴)

رسول اللہ ﷺ سے تواتر کے ساتھ ثابت ہے کہ آپ نے فرمایا ام القرآن یعنی سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔

یہ حدیث اس پر دلیل واضح اور برہان قاطع ہے کہ سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔

120 شاہ ولی اللہ دہلویؒ ارکان نماز (جن کے ترک سے نماز کا اعادہ ضروری ہے) شمار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وما ذكره النبي ﷺ بلفظ الركنية لقوله ﷺ لا صلاة بفاتحة الكتاب و قوله ﷺ لا تجزئ صلاة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود وما سمى الشارع الصلاة به فانه تنبيه بليغ على كونه ركنا في الصلاة۔ (حجة الله البالغة: ص ۴ ج ۲)

اور جس کو نبی ﷺ نے لفظ رکن سے ذکر کیا ہو جیسے آپ نے فرمایا فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی اور آپ کا فرمان ہے کہ آدمی کو نماز کفایت نہیں کرتی جب تک کہ وہ رکوع و سجود میں پیٹھ کو سیدھا نہ کرے اور جسے شارع نے نماز [1] کہا ہے، نماز کے لیے اس کے رکن ہونے پر بڑی بلیغ تنبیہ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے برعکس امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ، عبداللہ بن مبارکؒ، اوزاعیؒ، اسحاقؒ، ابوثورؒ، اور امام داودؒ کا یہی

---

[1] یہ غالباً اشارہ ہے قسمت الصلاة بيني و بين عبدي الحدیث کی طرف جس کا ذکر آئندہ اپنے مقام پر آئے گا۔ ان شاء اللہ۔

مسلک ہے۔ جمہور علماء اسی کے قائل ہیں۔ بلکہ نماز میں فاتحہ کی رکنیت پر صحابہ کرامؓ کا اتفاق ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور علامہ سیوطیؒ لکھتے ہیں:

و لم یحفظ انه کان فی الاسلام صلاة بغیر الفاتحة ذکره ابن عطیة وغیره (اتقان: ص ۱۲ ج ۱)

یہ بات کبھی ذکر میں نہیں آئی کہ اسلام میں فاتحہ کے بغیر بھی نماز پڑھی گئی ہو۔ [1]

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں:

''اہل علم کی ایک جماعت نے مقتدی کے لیے فاتحہ ترک کرنے کے بارے میں سخت بات کہی ہے کہ فاتحہ کے بغیر نماز کافی نہیں اگرچہ نمازی اکیلا ہو یا مقتدی ہو۔ اور وہ حضرت عبادہؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں اور حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ بھی آنحضرت ﷺ کے بعد امام کے پیچھے پڑھتے تھے اور انھوں نے تأویل کی آنحضرت ﷺ کے فرمان کی کہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ یہی قول امام شافعیؒ اور اسحاق وغیرہما کا ہے۔ (ترمذی مع التحفة: ص ۲۵۶، ۲۵۷ ج ۱)

گویا حضرت عبادہؓ اور امام شافعیؒ وغیرہ اس عام روایت سے مقتدی کے لیے فاتحہ ضروری قرار دیتے ہیں۔ امام شافعیؒ کے موقف کی وضاحت ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں:

''نبی ﷺ کے فرمان ''جس نے فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز نہیں'' میں امام شافعیؒ اور ان کے ہمنواؤں کی دلیل ہے کہ فاتحہ امام، مقتدی اور منفرد کے لیے واجب ہے۔'' (شرح مسلم: ص ۱۷۰ ج ۱)

نیز لکھتے ہیں کہ یہ حدیث عام ہے اس سے تخصیص امام یا منفرد کے لیے ثابت نہیں (شرح المہذب: ص ۳۶۶ ج ۳)۔

---

[1] یاد رہے کہ علمائے احناف کے نزدیک جمعہ کے شرائط میں خطبہ بھی ہے اور صاحب ہدایہ نے اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ:

لان النبی ﷺ ما صلاها بدون الخطبة فی عمره۔ (هدایه مع فتح القدیر ص ۴۱۳ ج ۱)

یعنی نبی ﷺ نے ساری عمر کبھی بھی بغیر خطبہ کے جمعہ نہیں پڑھا۔

اب دیکھیے کہ بغیر خطبہ کے جمعہ کا کیا حکم ہے۔ چنانچہ عالمگیری (ص ۱۴۶ ج ۱) میں ہے:

حتی لو صلاها بلا خطبة او خطب قبل الوقت لم یجز۔

کہ اگر بغیر خطبہ کے جمعہ پڑھا یا یا خطبہ کے وقت سے پہلے پڑھا تو نماز جائز نہ ہوگی۔

اور مولانا لکھنویؒ ہدایہ کے بین السطور لکھتے ہیں:

فلو لم یکن واجبا لترکه مرة تعلیما للجواز۔

اگر خطبہ واجب نہ ہوتا تو جواز کی تعلیم کے لیے عمر میں ایک بار تو ترک کر دیتے۔

جس سے معلوم ہوا کہ کسی عمل پر آنحضرت ﷺ کا دوام کرنا حنفیہ کے نزدیک اس کے شرط اور واجب ہونے کی ایک دلیل ہے۔ اور فاتحہ پڑھی آپ نے دوام فرمایا ہے عمر بھر اس کے بغیر ایک بار بھی نماز نہیں پڑھی بلکہ یہ بھی فرمایا کہ جو فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز جائز نہیں۔ اب انصاف شرط ہے کہ اس کے بغیر نماز کیوں کر جائز ہے؟

علامہ کرمانیؒ لکھتے ہیں:

و فی الحدیث دلیل علٰی ان قراء ۃ الفاتحۃ واجبۃ علی الامام و المأموم فی الصلاۃ کلّھا (شرح الکرمانی : ص ۱۲۴ ج ۵)

(حضرت عبادہؓ کی) یہ حدیث دلیل ہے کہ فاتحہ امام اور مقتدی پر ہر نماز میں پڑھنا واجب ہے۔

علامہ ابن عبدالبرؒ اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ کوئی مقتدی امام کے پیچھے جہری قراءت میں بھی فاتحہ نہ چھوڑے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان کہ ''جس نے فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز نہیں'' عام ہے جسے کوئی چیز خاص نہیں کرتی۔ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس فرمان میں کسی نمازی اور کسی نماز کو خاص قرار نہیں دیا۔'' (التمہید: ص ۳۸ ج ۱۱)

خلاصہ یہ کہ جو حضرات فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں وہ حضرت عبادہؓ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ نیز دیکھیے۔ ارشاد الساری (ص ۲۷ ج ۲)، کتاب القراءۃ (ص ۹)، الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان (ص ۱۴۱ ج ۳) احکام الاحکام، شرح عمدۃ الاحکام (ص ۱۴ ج ۲)۔

علامہ ابن عبدالبرؒ امام اوزاعیؒ کا قول نقل کرتے ہیں کہ'' **اخذت القراء ۃ مع الامام عن عبادۃ بن الصامت و مکحول** '' کہ میں نے امام کے ساتھ قراءت کا عمل عبادہ بن صامتؓ اور مکحولؒ سے لیا ہے۔ (التمہید: ص ۳۶ ج ۱۱) حضرت عبادہؓ سے فاتحہ خلف الامام پڑھنے کا سبب پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا: اس لیے کہ '' **لا صلاۃ الا بھا** '' کہ اس کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ (السنن الکبریٰ: ص ۱۶۸ ج ۲، التمہید: ص ۳۹ ج ۱۱)۔ گویا راوی حدیث حضرت عبادہؓ اس عمومی حکم کو مقتدی کے لیے بھی سمجھتے ہیں۔ اور جن حضرات نے اس کو منفرد کے لیے خاص کیا ہے وہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔ اس کے لیے حدیث صحیح کی ضرورت ہے۔ امام سفیانؒ بن عیینہ نے اسے منفرد کے لیے قرار دیا ہے تو اس کے جواب میں علامہ خطابیؒ نے صاف طور پر لکھا ہے کہ'' **ھذا عموم لا یجوز تخصیصه الا بدلیل** '' یہ حدیث عام ہے اس کو بلا دلیل منفرد کے لیے مخصوص کرنا جائز نہیں۔ (معالم السنن: ص ۳۸۹ ج ۱ مع مختصر المنذری)

مگر صد حیف کہ اس سلسلے میں ایک نے یہ دعویٰ بھی داغ دیا گیا کہ حضرت عبادہؓ اس حدیث کو منفرد کے حق میں سمجھتے ہیں۔'' حالانکہ امام بیہقیؒ نے فرمایا ہے کہ: ''عبادہؓ کا مشہور مذہب فاتحہ خلف الامام ہے۔'' (السنن الکبریٰ: ص ۱۶۸ ج ۲) بلکہ دیوبندی فکر کے معروف ترجمان مولانا سرفراز صفدر لکھتے ہیں:

''یہ بالکل صحیح سند کے ساتھ ہے کہ حضرت عبادہؓ امام کے پیچھے پڑھتے تھے۔ ان کی یہی تحقیق اور مسلک و مذہب ہے۔'' (احسن: ص ۱۴۲ ج ۲ ط ۲)

یہی نہیں بلکہ وہ تو یہ بھی لکھتے ہیں کہ:

''حضرت عبادہؓ امام کے پیچھے بلند آواز سے پڑھتے تھے۔'' الخ (احسن: ص ۴۶، ۴۷ ج ۲) حالانکہ حضرت عبادہؓ جہراً

نہیں آہستہ پڑھتے تھے جس کی تفصیل آئندہ اپنے مقام پر آئے گی۔ان شاءاللہ۔

اسی طرح امام احمدؒ کا حضرت جابرؓ کے اثر سے حضرت عبادہؓ کی مرفوع حدیث کو منفرد کے لیے مخصوص کرنا بھی صحیح نہیں کیونکہ یہ بہرنوع موقوف ہے۔آنحضرت ﷺ کے عمومی حکم کو کسی قول سے مخصوص کرنا درست نہیں بالخصوص جب کہ راوی حدیث حضرت عبادہؓ بھی اس حکم کو عام ہی قرار دیتے ہیں۔مزید برآں کہ حضرت جابرؓ کا یہ اثر امام اسحاقؒ کے نزدیک عام نہیں بلکہ رکوع کی رکعت کے بارے میں ہے۔(کتاب القراءۃ:ص۱۱۲) لہٰذا اس اثر سے امام احمدؒ کا فاتحہ کے عمومی حکم کو منفرد کے لیے قرار دینا قابل قبول ہے تو امام اسحقؒ کا اس اثر کو مخصوص رکوع کی رکعت کے بارے میں سمجھنا مردود کیوں ہے؟

121 لانفی جنس کی خبر

یہ اصول فریقین کے نزدیک مسلم ہے کہ لانفی جنس کی خبر جب محذوف ہو تو اس میں وجود کی نفی مراد ہوتی ہے الا یہ کہ کوئی قرینہ صارفہ موجود ہو۔مولانا عبدالحیؒ لکھنوی،علامہ ابوالحسن سندھیؒ اور علامہ ابن ہمامؒ وغیرہ نے یہاں لانفی جنس یعنی وجود کی نفی ہی مراد لی ہے اور جن حضرات نے خواہ مخواہ لانفی کمال بنانے کی کوشش کی ہے،ان کی تردید کی ہے۔غالباً مولانا صفدر صاحب بھی اس حقیقت سے آگاہ ہیں۔اس لیے ''لانفی کمال'' کی بے معنی اور بے مقصد تاویل سے انھوں نے گریز کیا ہے۔اس لیے ہم بھی اس بحث کو علیٰ حالہ چھوڑتے ہیں۔البرہان العجاب (ص ۳۰)،تحقیق الکلام (ص ۳۲ ج ۱) اور خیر الکلام (ص ۱۴۵) میں یہ بحث تفصیلاً دیکھی جا سکتی ہے۔

122 البتہ اس کے علاوہ مولانا موصوف نے ''**لا صلاۃ لمن ..الخ**'' میں من کے متعلق بڑی طویل بحث کی ہے کہ ''من'' اپنے عموم پر قطعی نہیں۔مگر افسوس کہ حضرت الاستاذؒ کے اس اعتراض کے جواب سے قاصر رہے ہیں کہ ''من'' کی وضع عموم کے لیے ہے،اور مخصوص معنی میں قرائن کی بنا پر ہے۔قارئین کرام!مناظرانہ انداز سے صرف نظر کرتے ہوئے اگر خیر الکلام اور احسن الکلام کے مندرجات پر غور فرمائیں گے تو حقیقت آسانی سے واضح ہو جائے گی۔زیادہ سے زیادہ اس کے جواب میں یہ فرمایا گیا ہے کہ ''دیگر دلائل'' کی بنا پر ''من'' کی تخصیص منفرد اور امام کے لیے کی جائے گی۔''(ص ۲۴ ج ۲)۔ان دلائل کی حقیقت تو ان شاءاللہ آئندہ دیکھ لیں گے۔لیکن بتلایا جائے کیا امام اور منفرد کے لیے فاتحہ فرض قرار دینے کے لیے یہ بزرگ تیار ہیں؟ پھر یہاں مت بھولیے کہ یہ حدیث ''**لا صلاۃ الا بفاتحۃ الکتاب**'' کے الفاظ سے جزء القراءت (ص ۱۲) صحیح ابن خزیمہ (ص ۲۴۷ ج ۲) وغیرہ میں موجود ہے،جس میں ''من'' نہیں کہ عام وخاص کے نزاع کی گنجائش ہو۔ہم سمجھتے ہیں کہ اس روایت کے بعد من کے عام وخاص سے بحث عام قارئین کے لیے چنداں سودمند نہیں۔اس لیے ہم اسے نظر انداز کرتے ہیں۔اور اس سلسلہ میں دیگر اعتراضات کی حقیقت بیان کرتے ہیں۔و **بیدہ التوفیق**۔

پہلا اعتراض: فصاعدًا کی بحث

اس حدیث کے آخر میں ''فصاعدا'' کے الفاظ مروی ہیں اور یہ زیادت امام معمرؒ سے صحیح مسلم،ابوعوانہؒ،اور نسائی وغیرہ میں بسند صحیح مروی ہے۔اور امام معمرؒ ثقہ اور حجت ہیں۔اور ابوداوٗد میں یہی الفاظ ابن عیینہؒ سے اور کتاب القراءۃ میں

امام اوزاعیؒ اور شعیبؒ بن ابی حمزہ اور عبدالرحمٰن بن اسحٰق مدنی سے بھی مروی ہیں۔ اور علامہ عینیؒ نے صالحؒ بن کیسان کے واسطہ سے بھی اس زیادت کا ذکر کیا ہے۔'' (محصلہ ص ۲۷، ۲۸ ج ۲)

پہلا جواب

لیکن یہ اعتراض اصول نقد روایت کے اعتبار سے صحیح نہیں، امام معمرؒ بلاشبہ ثقہ اور ثبت ہیں مگر ثقہ سے غلطی کے صدور کی نفی کسی صورت ممکن نہیں، خود مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

123

''امام عبداللہؒ بن مبارک فرماتے ہیں کہ وہم سے کون بچ سکا ہے، امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ امام یحییٰ بنؒ سعید پختہ کار محدث تھے اور بہت کم خطا ان سے سرزد ہوتی تھی مگر باوجود اس کے چند حدیثوں میں ان سے بھی خطا ہوئی ہے۔'' (احسن الکلام: ص ۲۴۹ ج ۱)

ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ امام معمرؒ بلاشبہ ثقہ اور ثبت تھے مگر محدثین کی تصریحات کے مطابق بعض روایات میں ان سے خطا ہوئی ہے اور انہی روایات میں سے ایک یہ روایت بھی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

قال ابن حبان تفرد بها معمر عن الزهری واعلها البخاری فی جزء القراءة۔ (التلخیص: ص ۸۷ ج ۱)

امام ابن حبانؒ نے کہا ہے کہ زہریؒ سے یہ الفاظ ذکر کرنے میں معمرؒ منفرد ہیں اور امام بخاریؒ نے جزء القراءۃ میں اسے معلول کہا ہے[1]۔

حافظ ابن حجرؒ نے ''موافقة الخبر الخبر'' (ص ۴۱۸ ج ۱) میں بھی امام بخاریؒ اور امام ابن حبانؒ کا کلام نقل کیا ہے۔

امام بخاریؒ فرماتے ہیں:

عامة الثقات لم یتابع معمرا فی قوله فصاعدا و قوله فصاعدا غیر معروف۔ (جزء القراءة: ص ۲)

عام ثقہ رواۃ نے معمرؒ کے قول ''فصاعدا'' کی متابعت نہیں کی اور ان کا یہ قول غیر معروف ہے۔

یہی ایک مقام نہیں اس کے علاوہ اور مقامات میں بھی امام معمرؒ سے خطا ہوئی ہے، جن میں سے چند ایک کی ہم یہاں نشان دہی کرتے ہیں۔

مثلاً صحیح بخاری ''باب الرجم بالمصلی'' کے تحت امام بخاریؒ نے حضرت ماعز اسلمیؓ کو حد لگانے کا ذکر کرتے ہوئے بواسطہ ''عبدالرزاق قال اخبرنا معمر عن زهری'' ایک روایت ذکر کی ہے، جس کے آخری الفاظ یوں ہیں: ''فقال له النبی ﷺ خیرا وصلی علیه'' امام بخاریؒ یہ روایت بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

لم یقل یونس و ابن جریج عن الزهری فصلی علیه سئل ابوعبدالله صلی علیه یصح؟ قال رواه معمر، فقیل له رواه غیر معمر قال لا۔ (صحیح البخاری: ص ۱۰۰۷)

---

[1] امام ابن حبانؒ کا یہ کلام صحیح ابن حبان (ص ۲۰۸ ج ۳) میں موجود ہے۔

124

یونسؒ اور ابن جریجؒ نے زہریؒ سے "فصلی علیہ" کے الفاظ نقل نہیں کیے۔ امام بخاریؒ سے سوال کیا گیا کہ صلی علیہ کے الفاظ صحیح ہیں تو انھوں نے فرمایا: معمرؒ نے یہ بیان کیے ہیں۔ انھیں کہا گیا ہے کہ معمرؒ کے علاوہ بھی کسی نے انھیں روایت کیا ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا، نہیں۔

اندازہ فرمایئے یہاں بھی امام بخاریؒ واشگاف الفاظ میں معمرؒ کے تفرد کی نشاندہی فرماتے ہیں۔ حضرت ماعز اسلمیؓ پر آپ نے نماز جنازہ پڑھی ہے یا نہیں، سردست ہمیں اس سے بحث نہیں بلکہ بتلانا یہ ہے کہ "فصلی علیہ" کے الفاظ کو امام بخاریؒ نے امام معمرؒ کا تفرد قرار دیا ہے، بلکہ امام بیہقیؒ نے وضاحت کے ساتھ لکھا ہے کہ یہ جملہ صحیح نہیں، ان کے الفاظ ہیں:

و رواه البخاری عن محمود بن غیلان عن عبدالرزاق و قال فیه فصلی علیه وهو خطأ قال البخاری و لم یقل یونس و ابن جریج عن الزهری فصلی علیه۔ (السنن الکبری: ص ۲۱۸ ج ۸)

اور اسے امام بخاریؒ نے بواسطہ محمود بن غیلان عن عبدالرزاق روایت کیا ہے اور اس میں کہا ہے کہ "فصلّی علیه" اور یہ غلط ہے۔ امام بخاریؒ نے کہا ہے کہ یونسؒ اور ابن جریجؒ نے زہریؒ سے "فصلّی علیه" کے الفاظ نقل نہیں کیے۔

امام ابن قیمؒ اور علامہ زیلعیؒ نے بھی ان الفاظ کو معلول قرار دیا ہے۔ ملاحظہ ہو (زادالمعاد: ص ۱۴۴ ج ۱) اور (نصب الرایہ ص ۳۲۷ ج ۱) بعض اہل علم نے ان الفاظ کو صرف اس بنا پر صحیح باور کر لیا ہے کہ یہ صحیح بخاری میں ہیں مگر یہ صحیح نہیں جب کہ صحیح بخاری و مسلم میں شیخین ایسی حدیث کو بھی لے آتے ہیں جو مقصود کے اعتبار سے تو صحیح ہوتی ہے (یعنی من حیث المجموع) اگرچہ کوئی ٹکڑا اس کا ان کے معیار صحت کے مطابق نہیں ہوتا بلکہ اس میں بعض رواۃ کا وہم ہوتا ہے۔ صحیحین کا غائر نظر سے مطالعہ کرنے والے حضرات کے لیے یہ بات نئی نہیں اس کی وضاحت ہم نے اپنے مقالہ "صحت بخاری" میں قدرے تفصیل سے کر دی ہے۔ اسی طرح امام معمرؒ کی وہ روایت جسے انھوں نے بواسطہ "**الزهری عن سلام عن ابن عمر**" بیان کیا ہے۔ جس کے الفاظ ہیں: "**ان غیلان بن سلمة الثقفی اسلم و له عشر نسوة الحدیث**" (ترمذی مع التحفہ ص ۱۹۰ ج ۲، ابن ماجہ، احمد، ابن حبان، بیہقی، حاکم وغیرہ) اسے بھی امام بخاریؒ اور دیگر محدثین نے غیر محفوظ قرار دیا ہے۔ چنانچہ امام ترمذیؒ لکھتے ہیں:

125

سمعت محمد بن اسماعیل البخاری یقول هذا حدیث غیر محفوظ والصحیح ما روی شعیب وغیره۔ (ترمذی مع التحفة: ص ۱۹۰ ج ۲)

میں نے امام محمد بن اسماعیلؒ بخاری سے سنا، فرماتے تھے کہ یہ حدیث محفوظ نہیں اور صحیح وہ ہے جسے شعیبؒ وغیرہ نے بیان کیا ہے۔

یعنی معمرؒ کی روایت صحیح نہیں، غیر محفوظ ہے مگر شعیبؒ کی روایت جو مرسل ہے اور بواسطہ "**زهری قال حدثت عن محمد بن سوید الثقفی**" محفوظ ہے۔ امام مسلمؒ، امام ابو حاتمؒ اور امام ابو زرعہؒ، امام دارقطنیؒ نے بھی اس روایت کو مرسل ہی قرار دیتے ہوئے امام بخاریؒ کی تائید کی ہے۔

معمرؒ کی روایت اہل بصرہ سے

امام مسلمؒ فرماتے ہیں کہ امام معمرؒ نے اسے بصرہ میں بیان کیا ہے جس میں انھیں وہم ہو گیا ہے۔ اور اگر بصرہ کے باہر روایت کرتے تو ہم اسے صحیح قرار دیتے۔ امام ابن حبانؒ اور امام بیہقیؒ وغیرہ نے امام مسلمؒ کے اسی قول کے پیش نظر امام معمرؒ کے کوفی، خراسانی اور یمانی تلامذہ سے یہ روایت ذکر کرتے ہوئے اسے صحیح اور متصل ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، مگر حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

ولایفید ذلک شیئا فان هؤلاء کلهم سمعوا منه بالبصرة و ان کانوا من غیر اهلها و علی تقدیر تسلیم انهم سمعوا منه بغیرها فحدیثه الذی حدث به فی غیر بلده مضطرب لانه کان یحدث فی بلده من کتبه علی الصحة و اما اذا رحل فحدث من حفظه باشیاء وهم فیها اتفق علی ذلک اهل العلم به کابن المدینی والبخاری وابی حاتم و یعقوب بن شیبة وغیرهم۔ الخ

(التلخیص: ص ۳۰۱، ط ھند ص ۱٦۸ ج۳، نیل الاوطار: ص ۱٦۰ ج ٦)

لیکن یہ مفید نہیں۔ یہ اگرچہ بصرہ کے رہنے والے نہیں مگر انھوں نے بصرہ میں سنا ہے اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو انھوں نے معمرؒ سے خارج بصرہ اسے سنا ہے تو ان کی وہ روایات جو انھوں نے اپنے شہر سے باہر بیان کی ہیں ان میں اضطراب ہوتا ہے۔ کیوں کہ وہ اپنے شہر میں تو اپنی کتابوں سے روایت بیان کرتے تھے اور شہر سے باہر زبانی کچھ ایسی روایات بیان کی ہیں جن میں انھیں وہم ہوا ہے اور اس بات میں امام ابن مدینیؒ اور امام بخاریؒ، ابوحاتمؒ، امام یعقوبؒ بن شیبہ اور دیگر اہل علم متفق ہیں۔

126 قارئین کرام اندازہ فرمائیں کہ امام بخاریؒ اور دیگر محدثین نے کس قدر واضح الفاظ میں امام معمرؒ کے تفرد پر کلام کیا ہے۔ پھر یہاں یہ بھی پیش نظر رہے کہ اس روایت میں معمرؒ کی متابعت بحر السقاء اور یحیٰی بن سلامؒ نے بھی کی ہے۔ بایں ہمہ انھوں نے معمرؒ کی اس روایت کو غیر محفوظ اور معلول قرار دیا ہے اور یہی وہ بزرگ ہیں جو معمرؒ کو ثقہ، ثبت اور حجت قرار دیتے ہیں۔ مگر پھر بھی وہ اس روایت کو معلول قرار دیتے۔ معمرؒ کے تفرد پر ان کے علاوہ اور مقامات پر بھی ائمہ فن نے کلام کیا ہے مگر ہم انہی دو روایات پر اکتفا کرتے ہیں۔ [1] لہٰذا امام معمرؒ کا ثقہ اور حجت ہونا خطا کے منافی نہیں ہے۔ الغرض جس طرح ان روایات میں امام معمرؒ سے خطا ہوئی ہے اسی طرح "فصاعدًا" کا زائد لفظ ذکر کرنے میں بھی ان سے خطا ہوئی ہے۔ اسے ثقہ کی زیادت کہنا صحیح نہیں لیکن اگر اسے ثقہ کی زیادتی ہی تسلیم کیا جائے تو بھی اس اصول کے علی الاطلاق مقبول ہونے میں کلام ہے۔ جیسا کہ یہ بحث آئندہ کسی مناسب موقع پر آئے گی۔ ان شاء اللہ۔

---

[1] مزید دیکھیے تنقیح التحقیق ص ۵٦۸ ج ۲، نصب الرایہ ص ۳۳۷ ج ۱، ترمذی مع التحفہ ص ۱۱۸ ج ۲ وغیرہ۔

ابن عیینہ کی متابعت

رہی امام سفیانؒ بن عیینہ کی متابعت تو یہ بھی شاذ ہے کیوں کہ امام ابن عیینہؒ ہی سے یہ روایت صحیح بخاری (ص ۱۰۴ ج ۱)، صحیح مسلم (ص ۱۶۹ ج ۱)، جامع ترمذی (ص ۲۰۷ ج ۱)، نسائی (ص ۱۰۹ ج ۱)، ابن ماجہ (ص ۶۰)، دارقطنی (ص ۳۲۱ ج ۱) وغیرہ میں موجود ہے۔ مگر اس میں '' فصاعدًا '' کے الفاظ مذکور نہیں۔ دراصل امام ابوداؤد نے یہ زیادتی سفیانؒ کے دو شاگردوں کے واسطہ سے نقل کی ہے۔

۱۔ قتیبہ بن سعید اور ۲۔ ابن سرحؒ

ان کے علاوہ سوارؒ بن عبداللہ العنبری، عبدالجبارؒ بن العلاء، محمدؒ بن عمرو، زیادؒ بن ایوب، الحسنؒ بن محمد الزعفرانی، ابوبکرؒ بن ابی شیبہؒ، عمروؒ الناقد، اسحاقؒ بن ابراہیم، ہشامؒ بن عمار، سہلؒ بن ابی سہل، اسحاقؒ بن اسماعیل، علیؒ بن حجر، علیؒ بن مدینی، محمدؒ بن منصور، محمدؒ بن یحییٰ بنؒ ابی عمر وغیرہ ان الفاظ کو ذکر نہیں کرتے۔ امام منذریؒ رقم طراز ہیں:

واخرجه البخاری و مسلم والترمذی و النسائی و ابن ماجه و لیس فی حدیث بعضهم فصاعدًا

(عون المعبود: ص ۳۰۴ ج ۱)

127 امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، امام ترمذیؒ، امام نسائیؒ اور امام ابن ماجہؒ نے یہ روایت ذکر کی ہے۔ مگر ان میں سے بعض کی حدیث میں فصاعداً کے الفاظ نہیں۔

امام بخاریؒ نے جزء القراءۃ میں سفیانؒ بن عیینہ کی روایت نقل کی ہے اور معمرؒ کا تفرد ذکر کرتے ہوئے کہا ہے:

وعامة الثقات لم يتابع معمراً فی قوله فصاعدًا۔

کہ عام ثقات نے معمرؒ کے قول '' فصاعداً '' کی متابعت نہیں کی۔

یہ بھی اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ امام بخاریؒ کے نزدیک سفیانؒ کی روایت میں '' فصاعداً '' کے الفاظ ثابت نہیں لامحالہ یہ امام ابوداؤد کے استاد کا وہم ہے کہ انھوں نے معمرؒ کے الفاظ ابن عیینہ کی حدیث میں داخل کر دیے ہیں۔ بالخصوص جب کہ امام بخاریؒ نے جزء القراءۃ (ص ۲۸) میں قتیبہؒ کے واسطہ سے یہی روایت ذکر کی ہے۔ مگر اس میں بھی ''فصاعدًا'' کی زیادتی مذکور نہیں۔ گویا ابن عیینہؒ سے صرف ایک شاگرد ابن سرحؒ اس زیادت کو نقل کرتے ہیں اور باقی ایک درجن سے زائد تلامذہ اسے ذکر نہیں کرتے۔

حضرت الاستاذ رحمہ اللہ نے خیر الکلام (ص ۸۷، ۸۸) اور محدث سہسوانیؒ نے البرہان العجاب (ص ۵۹) میں بھی یہ جواب ذکر کیا ہے۔ مگر مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں:

''یہ کوئی جواب نہیں کیوں کہ دوسری کتابوں میں نہ سہی ابوداؤد میں تو بسند صحیح دونوں سے مروی ہے۔''

(احسن حاشیہ: ص ۲۸ ج ۲)

لیکن یہ نہایت سطحی بات ہے جب کہ کسی کتاب میں ہونا ہی اس کی صحت کے لیے کافی ہے تو پھر سنن وغیرہ میں جو

الفاظ شاذ ہیں اور محدثین نے ان پر کلام کیا ہے ان تمام کو آنکھیں بند کر کے قبول کر لینا چاہیے۔ مگر حدیث کا کوئی طالب علم ایسا نہیں جو اس بات کو قبول کرنے کے لیے تیار ہو۔

امام اوزاعیؒ اور عبدالرحمٰنؒ کی متابعت

حضرت الاستاذؒ نے عبدالرحمٰنؒ بن اسحاق، شعیبؒ، اوزاعیؒ اور صالحؒ کی متابعت کا بھی جواب دیا ہے۔ قارئین کرام حضرت کی نگارشات ملاحظہ فرمائیں۔ ان کا اعادہ تحصیل حاصل ہے۔ عبدالرحمٰنؒ کی متابعت پر اعتراض کے جواب میں مولانا صفدر صاحب کی خاموشی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اس میں وزن محسوس فرماتے ہیں۔ البتہ شعیبؒ اور اوزاعیؒ کی متابعت پر اعتراض کے جواب میں لکھتے ہیں: 128

''احمد بن ہارونؒ اگرچہ ضعیف ہے مگر متابعت میں ذکر کرنے سے کوئی حرج نہیں۔'' (احسن: ص۲۸ ج۲)

مگر یہ صرف دفع الوقتی اور اصل اعتراض سے چشم پوشی کا نتیجہ ہے جب کہ حضرت الاستاذؒ نے احمدؒ بن ہارون پر صرف کلام ہی نقل نہیں کیا بلکہ اس روایت کے شذوذ کی طرف بھی اشارہ فرمایا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

''احمد بن ہارون مستملی اس زیادتی کے بیان کرنے میں منفرد ہے ہم مقدمہ میں بیان کر آئے ہیں کہ کسی ایسی حدیث کی متابعت سے جو خود شاذ ہو شذوذ رفع نہیں ہوتا۔'' (خیر الکلام: ص۸۷)

جہاں تک اس کے شذوذ کا تعلق ہے اس کی وضاحت تو کتاب القراءۃ (ص۱۱، ۱۲) کی مراجعت سے واضح ہو جاتی ہے۔ امام بیہقیؒ، احمد بن ہارونؒ کی یہی روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: **کذا اتی بھذہ الزیادۃ** اس کے بعد دو مختلف اسناد سے امام اوزاعیؒ سے یہ روایت نقل کی ہے۔ جن میں یہ زیادتی مذکور نہیں۔ اگر اس اصول تعلیل و تضعیف پر مؤلف احسن الکلام مطمئن نہیں تو خاص ان کی تسلی کے لیے مزید گزارش ہے کہ احمد بن ہارون کا استاذ زیر بحث روایت میں محمدؒ بن حمید ہے جس کے متعلق خود مؤلف موصوف لکھتے ہیں:

''امام ابو حاتمؒ کہتے ہیں کہ اس سے احتجاج صحیح نہیں، فسویؒ کہتے ہیں وہ قوی نہ تھا۔ علامہ ذہبیؒ اسے صاحب الغرائب اور افراد کہتے ہیں۔'' الخ (احسن: ص۵۸ ج۲)

لہٰذا انصاف کا تقاضا ہے کہ کم از کم مؤلف احسن الکلام کو یہ روایت ذکر کرنے سے اجتناب کرنا چاہیے تھا۔ دیدہ باید۔

متابعت صالح پر کلام

اسی طرح صالحؒ بن کیسان کی جو متابعت علامہ عینیؒ نے ذکر کی ہے وہ بھی محل نظر ہے جب کہ اس کی سند کا کوئی علم نہیں کہ اس کے راوی ثقہ ہیں، ضعیف ہیں یا متروک وکذاب، جب اس حیثیت کا بالکل علم نہیں تو اس میں ''کچھ کمزوری'' کا جو بہانہ مولانا صفدر صاحب نے بنایا ہے بالکل فضول ہے بلکہ معلوم یوں ہوتا ہے کہ یہ علامہ عینیؒ کا وہم ہے یا یہ روایت شاذ اور منکر ہے جو شذوذ کو رفع نہیں کر سکتی۔ الغرض ''فصاعدًا'' کی زیادتی کسی بھی طریق میں صحیح نہیں۔ یہ محض طفل تسلی ہے کہ معمرؒ کی فلاں اور فلاں نے متابعت کی ہے۔ تعصب کی عینک اتار کر غائر نظر سے اگر ان روایات کا جائزہ لیا جائے تو اس کی 129

حقیقت واضح ہوسکتی ہے۔

دوسرا جواب

یہ زیادتی علمائے احناف کے اصول کے بھی خلاف ہے جب کہ وہ اس حدیث سے فاتحہ کے علاوہ بھی قراءت کو واجب قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ اس روایت کے راوی حضرت عبادہؓ صرف سورہ فاتحہ ہی کو واجب کہتے ہیں اور حضرات احناف کا یہ اصول ہے کہ راوی اپنی روایت کے خلاف فتویٰ دے تو وہ منسوخ ہوتی ہے۔ اس اصول کے پیش نظر اس زیادتی سے استدلال چہ معنیٰ دارد؟

تیسرا جواب

اگر اس حدیث کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تو بھی ''فصاعدًا'' کے لفظ سے **مازاد علی الفاتحة** کی فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔ علامہ کشمیریؒ صاحب لکھتے ہیں:

ثم زعم الاحناف مراد الحديث وجوب الفاتحة ووجوب ضم السورة و لكنه يخالف اللغة فان ارباب اللغة متفقون على ان ما بعد الفاء يكون غيرضروری و صرح به سيبويه فی الكتاب فی باب الاضافة۔ (العرف الشذی :ص ۱۵۰ ، فیض الباری :ص ۲۶۳ ج ۴)

یعنی احناف نے اس حدیث کے معنی یہ لیے ہیں کہ فاتحہ کے ساتھ سورت بھی واجب ہے لیکن یہ لغت کے خلاف ہے۔ کیوں کہ اہل لغت اس پر متفق ہیں کہ ''ف'' کے بعد غیر ضروری حکم ہوتا ہے اور امام سیبویہؒ نے الکتاب کے باب الاضافہ میں اس کی صراحت کی ہے۔

لہٰذا اس حدیث کے جو معنی احناف نے اختیار کیے ہیں وہ قطعاً صحیح نہیں اور اسی بنا پر وہ قائلین فرضیت فاتحہ پر مازاد کی فرضیت کا اعتراض کرتے ہیں مگر یہ اعتراض لغت کے اعتبار سے صحیح نہیں۔ محدث گوندلویؒ نے ''فصاعدًا'' پر بڑی نفیس اور طویل بحث کی ہے جسے مؤلف احسن الکلام نے محض لفظی کارروائی سے گول کرنے کی کوشش کی ہے۔ کوئی معقول اعتراض نہیں کرسکے۔ قارئین تفصیل کے لیے ''خیر الکلام'' (ص ۸۹ سے ۱۳۴) اور ''تحقیق الکلام'' (ص ۴۲ ج ۱) ملاحظہ فرمائیں۔ امام ابن حبانؒ ''ما تیسر'' کی روایت ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ فاتحہ کی فرضیت پر اور بہت سے دلائل ہیں: ''**والامر بقراء ة ما تيسر غير فرض دل الاجماع على ذلك**'' مگر فاتحہ سے زائد کی قراءت کے فرض نہ ہونے پر اجماع ہے۔ (الاحسان :ص ۱۴۱ ج ۳)

130 دوسرا اعتراض اور اس کا جواب

حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں ''ما تیسر'' کی زیادت بھی مروی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ، ابنؒ سید الناس اور مولانا شمس الحقؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ: ''**اسناده صحيح و رجاله ثقات**'' (محصلہ ص ۲۹ ج ۲)

ہمیں تسلیم ہے کہ اس روایت کے راوی ثقہ ہیں مگر یہ طے شدہ اصول ہے کہ راویوں کے ثقہ ہونے سے متن کا صحیح ہونا

لازم نہیں آتا جب تک کہ دیگر علل سے بھی وہ روایت پاک نہ ہو، وہ روایت صحیح نہیں ہوسکتی۔ امام بخاریؒ نے تصریح کی ہے کہ اس کی سند میں قتادہؒ ہے جس نے ابونضرۃؒ سے سماع کی صراحت نہیں کی۔ ان کے الفاظ ہیں: ''**لم یذکر قتادة سماعا من ابی نضرة فی ھٰذا**'' (جزء القراءۃ: ص۱۴) اور محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ قتادہؒ مدلس ہے جیسا کہ آئندہ اس کی تفصیل آ رہی ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مدلس کا عنعنہ موجب ضعف ہے۔ لہٰذا اس کی سند کو صحیح کہنا محل نظر ہے۔ علاوہ ازیں امام شعبہ اسے ابوسلمہ عن ابی نضرۃ سے موقوف بیان کرتے ہیں۔ (نصب الرایہ: ص۳۶۴ ج۱) حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: ''**اعله البخاری بعنعنة قتادة وھو مدلس و اشار الدارقطنی فی العلل الی ان الراجح وقفه**'' کہ امام بخاریؒ نے اسے قتادہؒ کے عنعنہ کی وجہ سے معلول کہا ہے اور قتادہؒ مدلس ہے اور الدارقطنیؒ نے العلل میں اشارہ کیا ہے کہ راجح اس کا موقوف ہونا ہے۔ (موافقة الخبر الخبر: ص ۴۱۷ ج ۱) نیز خود حضرت ابوسعیدؓ صرف فاتحہ خلف الامام پڑھنے کے قائل تھے جیسا کہ امام بخاریؒ نے جزء القراءۃ (ص۱۴) پر اس مرفوع حدیث کے بعد یہ اثر لا کر اس کی گویا مزید تعلیل کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس پر مزید بحث حصہ ثانی باب دوم میں حدیث اول کے تحت بھی آئے گی۔ ان شاء اللہ

تیسرا اعتراض اور اس کا جواب

اس کے علاوہ ''**مازاد**'' کی زیادت بھی مروی ہے (محصلہ ص۲۹ ج۲) اور موارد الظمآن میں ''**ما تیسر**'' ہے۔ (حاشیہ)

جواب: لیکن یہ زیادت بھی محل نظر ہے۔ جب کہ اس میں جعفر بن میمونؒ ہے اور اس میں کلام ہے۔ امام ابن حبانؒ اور امام حاکمؒ وغیرہ نے اگرچہ اس کی توثیق کی ہے لیکن امام نسائی فرماتے ہیں: ''**لیس بالقوی**'' امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ: ''**لَیْسَ بِشَیْءٍ**'' امام احمدؒ فرماتے ہیں: ''**لیس بقوی**'' امام ابن معینؒ سے تین مختلف اقوال منقول ہیں: ''**صالح الحدیث**''، ''**لیس بذاک**''، ''**لیس بثقة**'' (تہذیب ص۱۰۹ ج۲) علامہ ماردینی حنفیؒ لکھتے ہیں:

ان جعفرا ھذا ھو ابن میمون یکنی ابا علی و قال ابن معین و ابن عدی کنیته ابو العوام و قال ابن حنبل لیس بقوی فی الحدیث و قال ابن معین لیس بذاک و قال النسائی لیس بثقة۔ 131

(الجوھر النقی: ص ۳۷ ج ۲)

یہ جعفرؒ بن میمون ہے جس کی کنیت ابوعلیؒ ہے اور ابن معینؒ اور ابن عدیؒ نے کہا ہے کہ اس کی کنیت ابوالعوام ہے۔ ابن حنبلؒ نے کہا ہے کہ وہ قوی نہیں۔ ابن معینؒ نے کہا ہے کہ وہ کچھ نہیں، اور نسائی نے کہا ہے وہ ثقہ نہیں۔

بلکہ علامہ عینی حنفیؒ نے تو بڑے جزم سے کہا ہے کہ: **ان جعفرا المذکور فی سنده ھو جعفر بن میمون فیه کلام حتی صرح النسائی انه لیس بثقة۔** (عمدة القاری ص ۱۴ ج ۲)

سند میں جو جعفر کا ذکر ہے تو وہ جعفرؒ بن میمون ہے، جس میں کلام ہے۔ یہاں تک کہ نسائی نے صراحت کی ہے کہ وہ ثقہ نہیں ہے۔ [1]

---

[1] مگر متداول کتب جرح و تعدیل میں امام نسائیؒ کے یہ الفاظ ہمیں نہیں ملے۔ واللہ اعلم۔

امام نسائیؒ کے یہ الفاظ'' لیس بثقة'' جس انداز سے علامہ عینیؒ نے نقل کیے ہیں ان کی سنگینی سے اہل علم تو واقف ہیں تاہم گزارش ہے کہ امام موصوف عموماً یہ لفظ اس روای کے متعلق استعمال کرتے ہیں جو ان کے نزدیک متروک ہو، چنانچہ اسماعیل بن عبداللہ کے بارے میں انھوں نے یہی لفظ ''غیر ثقہ'' کہے ہیں جس پر امام اللالکائیؒ فرماتے ہیں: '' بالغ النسائی فی الکلام علیه الی ان یؤدی الی ترکه '' (تہذیب: ص۳۱۱ ج۱) امام ابن معینؒ نے بھی '' لیس بثقة '' فرمایا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ یہ لفظ اصطلاح میں ضعف شدید کو مستوجب ہے۔ ان کے الفاظ ہیں: لیس بثقة فی الاصطلاح یوجب الضعف الشدید۔ (تہذیب: ص۳۴۷ ج۴)

مزید برآں جعفرؒ کی یہ روایت بھی مضطرب ہے کبھی وہ اسے '' لا صلاۃ الا بقراءۃ فاتحة الکتاب فما زاد '' کے الفاظ سے نقل کرتے ہیں۔ (بیہقیؒ وغیرہ) کبھی لا صلاۃ الا بقراءۃ ولو بفاتحة الکتاب سے (کتاب القراءۃ: ص ۱۴ وکتاب الصلاۃ لابی الحسین الخفاف بحواله عمدة القاری: ص ۱۴ ج ۶) اور کبھی '' لا صلاۃ الا بقراءۃ فاتحة الکتاب '' بلکہ امام عقیلیؒ نے تو صاف طور پر کہہ دیا ہے کہ:

و روایته عن ابی عثمان عن ابی هریرة فی الفاتحة لایتابع علیه۔ (تهذیب: ص ۱۰۹ ج ۲)

کہ جعفرؒ کی فاتحہ کے متعلق جو روایت بواسطہ ابوعثمان عن ابی ھریرۃ ہے اس پر اس کی کسی نے متابعت نہیں کی۔

132

اور اسی بنا پر اسے الضعفاء (ص۱۹۰ ج۱) میں داخل کیا ہے اور یہ روایت اس سند سے تمام کتب میں مذکور ہے۔ اور امام طبرانیؒ ''الاوسط'' میں یہی روایت بواسطہ '' حجاج بن ارطاۃ عن عبدالکریم عن ابی عثمان عن ابی هریرة '' لائے ہیں جس کے الفاظ ہیں کہ مجھے حکم دیا کہ یہ اعلان کردوں '' ان لا صلاۃ الا بقراءۃ ولو بفاتحة الکتاب '' (نصب الرایہ: ص۳۶۷ ج۱) حافظ ابن حجر نے اس کے بارے میں الدرایہ (ص۷۷) میں کہا ہے۔ اس کی سند ضعیف ہے۔ اور یہی روایت امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص۱۴، ۱۵) میں منصور بن سعد عن عبدالکریم کی سند سے بھی ذکر کی ہے۔ اور کہا ہے کہ امام ابن خزیمہؒ نے یہی روایت اپنی سند سے بھی بیان کی ہے مگر اس کے الفاظ ہیں: '' لا صلاۃ الا بفاتحة الکتاب ''۔ امام بیہقیؒ نے ان روایات میں ''لا صلاۃ الا بفاتحة الکتاب فما زاد'' کے الفاظ سے مروی روایت کو ترجیح دی ہے۔ جسے امام یحییٰ بن سعید اور سفیان، جعفر بن میمون سے روایت کرتے ہیں (کتاب القراءۃ ص ۱۵، المعرفة ص ۵۰۹ ج ۱)۔ تاہم وہ حضرت ابوہریرۃؓ کی مفسر روایت کی بنا پر صرف فاتحہ کو فرض قرار دیتے ہیں ما زاد فاتحہ کو نہیں۔ یہی بات امام ابن حبانؒ نے کہی ہے۔ بلکہ فرمایا ہے کہ فاتحہ سے زائد قراءۃ بالاجماع فرض نہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں:

''جعفر بن میمونؒ کو امام حاکمؒ نے ثقہ کہا ہے۔ ابن حبانؒ اور ابن شاہینؒ نے ثقات میں لکھا ہے۔ امام ابن معینؒ ان کو ثقہ اور صالح الحدیث کہتے ہیں۔ اور دار قطنیؒ ان کو معتبر کہتے ہیں۔ ابن عدیؒ کہتے ہیں ان کی کوئی روایت منکر نہیں ہے۔'' (احسن: ص۲۹ ج۲)

جواب: امام ابن معینؒ نے صرف صالح الحدیث کہا ہے۔ ثقہ کے الفاظ ''میزان'' اور ''تہذیب'' وغیرہ میں قطعاً نہیں۔

یہ موصوف کا وہم ہے بلکہ انھوں نے ''لیس بثقة'' کہا ہے۔ (تہذیب: ص۱۰۹ ج۲) **والضعفاء لابن جوزی** (ص۱۷۳ ج۱) اسی طرح امام دارقطنیؒ کے الفاظ ''**یعتبر به**'' کا ترجمہ وہ معتبر ہے، کرنا بھی صحیح نہیں۔ جب کہ ایسے راوی کی روایات صرف متابعات میں قابل اعتبار ہوتی ہیں۔ اسی طرح امام ابن عدیؒ کا مکمل کلام یوں ہے :

لم ار احادیثه منکرة وارجوا انه لا بأس به و یکتب حدیثه فی الضعفاء۔ (تہذیب: ص ۱۰۹ ج ۲)
یعنی اس کی کوئی حدیث بھی منکر نہیں دیکھی۔ امید ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں اور اس کی حدیث ضعفاء میں لکھی جائے گی۔

اصول حدیث کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ '' **ارجو انه لا بأس به یکتب حدیثه یعتبر به** '' ایسے الفاظ ہیں کہ ان کے حاملین کی روایت قابل احتجاج نہیں ہوتی۔ البتہ اس کی روایت قابل اعتبار واستشہاد ہوتی ہے۔ اور اگر وہ ثقات کے مخالف ہوتو مردود ہوتی ہے۔ لیکن یہاں تو خود اس روایت کے الفاظ میں اختلاف ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے امام حاکمؒ کی توثیق نقل کرنے کے بعد کہا ہے: **هو کذلک لکن عنده و قد قال احمد والنسائی فیه لیس بقوی** کہ یہ اسی طرح ہے لیکن اس کے نزدیک (کہ یحییٰ بن سعید ثقہ سے ہی روایت کرتے ہیں اور وہ ثقہ ہے)۔ جب کہ امام احمدؒ اور نسائیؒ نے کہا ہے کہ وہ قوی نہیں (موافقة الخبر الخبر: ص ۴۲۲ ج ۱) یعنی جعفر کی اگر توثیق ہے تو تضعیف بھی کی گئی ہے۔

133

دوسرا جواب

حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت اس لیے بھی محل نظر ہے کہ بسند صحیح حضرت ابو ہریرہؓ کا فتویٰ اس کے معارض ہے۔ چنانچہ صحیح بخاری باب القراءۃ فی الفجر میں ہے:

و ان لم تزد علی ام القراٰن اجزأت و ان زدت فهو خیر۔
اور اگر سورہ فاتحہ سے زیادہ قراءت نہ کرے تو وہ کافی ہوگی اور زیادہ کرلے تو بہتر ہے۔ [1]

لہٰذا اگر مندرجہ بالا روایت کو صحیح یا حسن بھی باور کرلیا جائے تو اس سے '' **مازاد** '' کی قراءت واجب ثابت نہیں ہوتی جب کہ خود حضرت ابو ہریرہؓ اسے واجب نہیں سمجھتے۔ اور علمائے احناف کا تو قاعدہ ہے کہ راوی اپنی روایت کے خلاف فتویٰ دے تو روایت منسوخ یا غیر معمول بہا متصور ہوگی۔ اس لیے بھی یہ روایت انھیں چنداں مفید نہیں۔

تنبیہ

مولانا صفدر صاحب نے حاشیہ ص۲۹ ج۲ میں مزید اسی نوعیت کی کچھ روایات نقل کی ہیں مگر وہ سب کی سب سخت

---

[1] **فصاعداً** اور **مازاد** میں جو اجمال ہے اس روایت نے اسے دور کردیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ص۲۵۲ ج۲) اور علامہ عینیؒ نے (عمدۃ القاری: ص۳۳ ج۶) میں تصریح کی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ فتویٰ ہی نہیں بلکہ یہ حکماً مرفوع ہے۔ اس لیے '' **فصاعداً** '' اور '' **مازاد** '' اور سورة معها وغیرہ کی جو ضعیف اور شاذ روایات جناب صفدر صاحب نے پیش کی ہیں وہ زیر بحث مسئلہ کے معاملہ میں غیر واضح ہیں اور حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت '' **و ان لم تزد علی ام القراٰن** '' نے اس اغلاق کو دور کردیا ہے۔ اس لیے اگر جناب صفدر صاحب کی ان پیش کردہ روایات کو معتمد مان بھی لیا جائے تو وہ ہمیں مضر نہیں ہیں۔

ضعیف اور نا قابل اعتبار ہیں۔ مختصراً ان کی حقیقت بھی ملاحظہ فرمالیجیے۔ لکھتے ہیں:

ا۔ ایک حدیث میں سورۃ معہا'' کی زیادت ہے۔(ترمذی وابن ماجہ)

جواب: اس میں طریفؒ بن شہاب سعدی سخت ضعیف ہے۔ امام نسائیؒ نے اسے متروک کہا ہے۔ ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں:

اجمعوا علٰی انه ضعیف الحدیث - (تہذیب: ص ۱۲ ج ۵)

محدثین کا اجماع ہے کہ وہ ضعیف ہے۔

حافظ ابن حجرؒ نے تقریب (ص ۲۴۱) میں بھی لکھا ہے کہ وہ ضعیف ہے۔ اور مولانا امیر علیؒ نے حاشیہ تعقیب میں لکھا ہے:

لم اجد فیه توثیقًا - (تعقیب: ص ۲۴۱)

میں نے اس کے حق میں کسی سے توثیق کا کلمہ نہیں پایا۔

امام ابنؒ عدی فرماتے ہیں **لم یصح** کہ یہ صحیح نہیں۔ اس کے بعد انھوں نے **قتادہ عن ابی نضرۃ عن ابی سعید** کے طریق سے ذکر کیا جس پر پہلے دوسرے اعتراض کے جواب میں بحث گزر چکی ہے۔ پھر بواسطہ امام بخاری حضرت ابوسعیدؓ کا موقوف اثر نقل کیا کہ فاتحہ امام کے پیچھے پڑھنی چاہیے اور اسے اصح قرار دیا اور اس اثر کی تائید میں حضرت عبادہؓ اور ابوہریرہؓ کی حدیث **لا صلاۃ الا بفاتحۃ الکتاب** ذکر کی۔ (الکامل: ص۱۴۳۶، ۱۴۳۷ ج ۴)

مزید برآں حدیث کے مکمل الفاظ یوں ہیں:

مفتاح الصلاۃ الطھور و تحریمھا التکبیر و تحلیلھا التسلیم و لا صلاۃ لمن لم یقرأ بالحمد و سورۃ فی فریضۃ اوغیرھا -

جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ اکبر سے نماز کا آغاز کرنا چاہیے اور سلام سے نماز کو ختم کرنا چاہیے اور نفل وفرض نمازوں میں فاتحہ کے علاوہ ایک سورہ پڑھنی چاہیے لیکن قارئین کرام کے لیے یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ ہمارے حنفی بھائی اللہ اکبر کی بجائے اللہ اجل وغیرہ الفاظ سے بھی نماز کا آغاز جائز سمجھتے ہیں۔ [1] اور نمازی اگر تشہد کے بعد قصداً ہوا خارج کر دے تو فرماتے ہیں کہ نماز درست ہوگی۔ [2] نیز فرماتے ہیں کہ نماز میں سورہ فاتحہ کے علاوہ کم از کم ایک اور زیادہ سے زیادہ تین آیات واجب ہیں۔ [3] مگر حدیث میں مکمل سورت پڑھنے کا ذکر ہے۔ جس سے آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اس سے صرف سورت پر استدلال کہاں تک مبنی بر حقیقت ہے۔ علامہ ماردینیؒ حنفی نے بھی اسی روایت پر کلام کرتے ہوئے کہا ہے کہ فاتحہ سے زائد قراءت کا جو اس میں حکم ہے وہ متروک ہے اور ابوبکر رازیؒ نے کہا ہے کہ علماء کا اس پر کوئی اختلاف نہیں کہ صرف فاتحہ سے نماز جائز ہے۔ ان کے الفاظ ہیں: **و فیه ایضاً و لا صلاۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب وغیرھا فریضۃ**

---

[1] ہدایۃ مع فتح القدیر (ص ۱۹۸ ج ۱) کنز الدقائق (ص ۲۴، مطبوعہ نولکشور) وغیرہ۔

[2] کنز (ص ۳۰، ہدایہ ص ۱۲۷ ج ۱) شرح وقایہ (ص ۱۴۳ نولکشور) وغیرہ

[3] ہدایہ مع الفتح (ص ۲۰۵ ج ۱) وغیرہ۔

اوغیرھا و ھو متروک ایضاً قال ابوبکر الرازی لا خلاف بین العلماء فی جواز الصلاۃ مع الفاتحۃ 135 وحدھا۔ (الجوھر النقی :ص ۸۵ ج ۲)

لہٰذا یہ روایات سنداً کمزور ہونے کے ساتھ ساتھ متروک العمل بھی ہیں۔

۲۔ ایک روایت میں ”و آیتین و ثلاث“ کی زیادت ہے۔(جزء القراءۃ:ص۱۳)

جواب: جزء القراءۃ کے محولہ ص ۱۳ میں یہ روایت نہیں البتہ ص ۸ پر عمران بن حصین سے موقوفاً یہ روایت موجود ہے جس کے الفاظ ہیں: لا تجزی صلاۃ مسلم الا بطھور ورکوع و سجود ورآء الامام و ان کان وحدہ بفاتحۃ الکتاب و اٰیتین وثلٰث۔

مولانا صاحب نے یہی اثر (ص ۱۳۷ ج ۲) پر بھی ذکر کیا ہے اور وہی ص ۱۳ ہی لکھا ہے۔ اور خود مولانا صاحب نے وضاحت فرمادی ہے۔ ان میں زیاد بن ابی زیاد جصاص ہے اور علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے ضعیف ہونے پر اجماع اور اتفاق ہے۔ لہٰذا مولانا صاحب کا اس ضعیف اثر کو نقل کرنا اور مرفوع باور کرانا ان کی ڈبل غلطی ہے۔

۳۔ ایک روایت میں ”والسورۃ“ کی زیادت ہے۔ (نصب الرایہ:ص ۳۶۳ ج ۱)

جواب: اس میں وہی طریف بن شہاب سعدی ہے جس کا ذکر ”خیر“ ابھی گزر چکا ہے۔

۴۔ ایک روایت میں ”ثلاث آیات فصاعداً“ کی زیادت ہے۔ (نصب الرایہ:ص ۳۶۵ ج ۱)

جواب: خود علامہ زیلعیؒ نے صراحت کردی ہے کہ اس میں عمر بن یزید ہے جسے امام ابن عدیؒ نے منکر الحدیث کہا ہے اور صراحت کی ہے کہ اس کی یہ روایت محفوظ نہیں۔ (الکامل لابن عدی:ص ۱۶۸۷، ۱۶۸۸ ج ۵)

۵۔ ایک روایت میں ”آیتین من القرآن“ کی زیادت ہے۔ (مجمع الزوائد:ص ۱۱۵ ج ۲)

جواب محولہ صفحہ کے علاوہ بھی مجمع الزوائد میں ”من القرآن“ کے الفاظ ہماری نظر سے نہیں گزرے۔ البتہ یہاں ”اٰیتین معھا“ کے الفاظ ہیں اور علامہ ہیثمیؒ نے صراحت کی ہے کہ صحیح میں یہ الفاظ نہیں ہیں اور انھیں بیان کرنے والا حسن بن یحیٰی الخشنی ہے جسے امام نسائیؒ اور دارقطنیؒ نے ضعیف اور دحیمؒ، ابن عدیؒ اور ابن معینؒ نے ایک روایت میں ثقہ کہا ہے۔ انتہیٰ۔ امام دارقطنیؒ کے الفاظ ہیں کہ وہ متروک ہے۔ امام نسائیؒ نے لیس بثقۃ کہا ہے۔ ابن حبانؒ فرماتے ہیں: منکر الحدیث جدا یروی عن الثقات ما لا اصل لہ یہ بہت منکر الحدیث ہے۔ ثقات سے ایسی روایات بیان کرتا ہے جن کی کوئی اصل نہیں۔ (تہذیب:ص ۳۲۶، ۳۲۷ ج ۲)

لہٰذا ایسے راوی کی روایت صحیح کے مقابلہ میں پیش کرنا اصولاً غلط ہے۔ نیز اس میں ”اٰیتین“ کے الفاظ ہیں مگر 136 احناف حضرات زیادہ سے زیادہ تین اور کم سے کم ایک آیت کو واجب قرار دیتے ہیں۔

۶۔ ایک روایت میں ثم اقرأ بما شئت (مسند احمد :ص ۳۴۰ ج ۴) اور بما شاء اللہ ان تقرأ کی زیادت ہے۔ (ابوداؤد:ص ۱۳۲ ج ۱)

جواب یہ روایت حضرت رفاعہؓ کی ہے جسے راوی نے کبھی بصیغہ امر اور کبھی بغیر امر کے بیان کیا ہے۔ اگر یہ الفاظ صرف

صیغہ امر سے مروی ہوتے تو استدلال قدرے معقول تھا لیکن اس صورت میں بھی علامہ کشمیریؒ نے فصل الخطاب (ص ۱۳۸،۱۳۹) میں اعتراف کیا ہے کہ بعض صیغہ امر میں وجوب اور استحباب دونوں مجتمع ہوتے ہیں نیز امر کی صورت میں یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ ''ما زاد'' سب کا سب واجب ہے اور وہ بھی ''بما شئت'' کے ساتھ کوئی تعیین اس روایت میں نہیں۔ مگر احناف کے نزدیک ایک بڑی آیت یا تین آیات کی قراءت واجب ہے۔ یہ تعیین آخر کس صحیح روایت سے ہے؟ پھر جب ''ثم اقرأ'' کے بجائے ''بما شاء الله'' کے الفاظ بھی مذکور ہیں تو یہ اس بات کا صریح ثبوت ہیں کہ ما زاد فرض یا واجب نہیں اور اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ اگر پڑھنا چاہتا ہے تو پڑھ لے۔

۷۔ ایک روایت میں ''وشيء معها'' اور ''معها غيرها'' کے الفاظ ہیں۔ (کتاب القراءۃ: ص۳۱)

جواب مگر اس میں وہی طریف بن شہاب ابوسفیان سعدی ہیں جو بالاتفاق ضعیف ہیں۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے استاد ہیں۔ فلا تغتر ، ولا تكن من الغافلين

۸۔ ایک روایت میں ''بفاتحة الكتاب وشيء فهي خداج'' کے الفاظ ہیں۔ (کتاب القراءۃ: ص۳۱)

جواب مگر اس میں جبارۃ بن مغلس ہے جو ضعیف ہے (تقریب ص ۷۷) بلکہ امام ابن معینؒ نے کذاب اور ابن مدینیؒ نے اس کے ہالک ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (تعقیب و میزان ص ۳۸۷ ج ۱) اور خود امام بیہقیؒ نے اس روایت کے ضعف کا اشارہ بھی کیا ہے۔

۹۔ ایک روایت میں ''فما فوقها'' کے الفاظ موجود ہیں۔ (کتاب القراءۃ: ص۱۵)

جواب لیکن یہ حضرت جابرؓ سے موقوف مروی ہے۔ مرفوع نہیں، نیز خود مولانا صاحب کے نزدیک یہ اثر ضعیف ہے۔ ملاحظہ ہو (ص ۱۳۳ ج ۲)۔ اس پر مزید بحث اپنے محل پر آئے گی۔ ان شاء اللہ۔ ﴿ وانتظروا انا منتظرون ﴾

قارئین کرام یہ ہے ان روایات کی حقیقت جنھیں مولانا صفدر صاحب نے ''فصاعدًا'' کی تائید میں پیش کیا ہے لیکن آپ دیکھ چکے ہیں کہ ان میں کوئی بھی ایسی روایت نہیں جو پایہ ثبوت تک پہنچتی ہو یا اس سے احناف کے مسلک کی تردید نہ ہوتی ہو مگر یہ حضرات بمصداق ڈوبتے کو تنکے کا سہارا، بے خبری میں ان کو پیش کیے جاتے ہیں۔ مولانا صاحب موصوف فرماتے ہیں کہ:

''اسی قسم کے الفاظ کتب حدیث میں اور بھی موجود ہیں مگر نمونہ کے لیے ہم انہی پر اکتفا کرتے ہیں۔'' (حاشیہ ص ۳۰)

ہم بھی وضاحت کر آئے ہیں کہ یہ روایات عموماً طریفؒ بن سعدی اور زیادؒ جیسے متروک الحدیث اور بالاتفاق ضعیف راویوں پر موقوف ہیں جب ''نمونہ'' کی ان روایات کا یہ حال ہے تو دوسری روایات کا اسی سے اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ ع

قیاس کن زگلستان من بہار مرا

ہم فاتحہ سے زائد قراءت کے منکر نہیں البتہ اسے نماز کا رکن یا فرض قرار نہیں دیتے۔ جمہور اہل علم کا یہی قول ہے۔

محدث مبارک پوریؒ لکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک نماز میں ''مازاد علی الفاتحة '' فرض نہیں بلکہ مسنون ہے، مجلیٰ شرح موطا میں ہے:

قال الجمهور ان ضم السورة بعد الفاتحة سنة و به قال الشافعي و مالک و احمد انتهٰی۔

(تحقیق الکلام: ص ۴۵ ج ۱)

یعنی جمہور نے کہا ہے کہ بعد فاتحہ کے سورت کا ملانا سنت ہے اور اسی کے قائل ہیں شافعیؒ اور مالکؒ اور احمدؒ۔

محدث مبارک پوریؒ پر افترا

محدث مبارک پوریؒ کی اس تصریح کے باوجود تعجب ہے کہ مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں:

''مبارک پوریؒ صاحب لکھتے ہیں کہ حافظ ابن حجرؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے اور یہ اجماع اس کی دلیل ہے کہ مازاد علی الفاتحة واجب نہیں۔'' (احسن: ص ۲۷ ج ۲)

138

حالانکہ محدث موصوف نے نہ اجماع کا دعویٰ کیا ہے اور نہ ہی حافظ ابن حجرؒ سے اجماع نقل کیا ہے جیسا کہ ہم ابھی ذکر کر آئے ہیں۔ لہٰذا مولانا صاحب نے ان کی طرف غلط بات منسوب کرتے ہوئے جو (ص ۳۳، ۳۴) دو صفحات سیاہ کیے ہیں وہ بے سود اور قارئین کرام کو دھوکا دینے کے مترادف ہے۔ [1] اس وضاحت کے بعد ضرورت تو نہیں رہ جاتی کہ اس سلسلہ میں موصوف نے جو کچھ فرمایا ہے اس پر مزید کچھ کہا جائے مگر چوں کہ مولانا صاحب نے اس بحث میں بھی حسب دستور گھپلا کیا، جس کی نشاندہی فائدہ سے خالی نہیں۔ فرماتے ہیں:

حافظ ابن قیمؒ کے نام سے غلط بات کا انتساب

حافظ ابن قیمؒ ''بفاتحة الکتاب ''میں باء کے تعدیہ سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ **وھذا لا یعطی الاقتصار علیھا بل یشعر بقراء ة غیره معھا**'' (احسن: ص ۳۳ ج ۲، بدائع الفوائد: ص ۶۷ ج ۴) [2]

جواب: مگر اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ حافظ ابن قیمؒ سورۂ فاتحہ سے زائد قراءت کی فرضیت کے قائل ہیں۔ اگر مولانا صاحب حافظ ابن قیمؒ کی مکمل عبارت نقل کر دیتے ہیں تو معاملہ صاف ہو جاتا۔ فرماتے ہیں:

فمعناه لا صلاة لمن لم یأت بھذه السورة فی قراء ته او فی صلاة فی جملة ما یقرأ به وھذا لا یعطی الاقتصار علیھا .الخ

---

[1] یہی نہیں بلکہ (ص ۳۳ ج ۲) پر (نمبر ۵) کے تحت اس دعویٰ اجماع کو بحوالہ فتح الباری (ص ۲۴۳ ج ۲) امام قرطبیؒ اور ابن حبانؒ کی طرف منسوب کر کے اس کا بھی یہی جواب دیا ہے کہ اجماع کا دعویٰ محل غور ہے کیوں کہ بعض صحابہ کرام اور بعد کے سلف سے ما زاد کا وجوب ثابت ہے۔ حالانکہ حافظ ابن حجرؒ نے اس کے بعد'' ولعلھم ارادوا أن الامر استقر علی ذلک '' کہہ کر من وجہ امام قرطبیؒ اور ابن حبانؒ کی تائید کی ہے، مگر شاید یہ آخری جملہ صفدر صاحب کی نظر سے اوجھل ہی رہا ہے۔

[2] یہی اعتراض علامہ کشمیریؒ نے بھی نقل کیا ہے جس کا تفصیلی جواب ''کتاب المستطاب'' (ص ۶۳) میں دیکھا جا سکتا ہے۔

یعنی با کے تعدیہ کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ جو سورہ ٔ فاتحہ نہیں پڑھتا اس کی نماز نہیں ہوتی یا نماز میں من جملہ قراءت میں یہ نہیں پڑھے گا تو اس کی نماز نہیں ہوگی۔

139 اور اس سے صرف سورۂ فاتحہ پر اقتصار ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ غیر فاتحہ کی قراءت پر بھی دال ہے۔لہٰذا حافظ ابن قیمؒ کو **مازاد فاتحہ** کی فرضیت کے قائلین میں شمار کرنا یا اس عبارت سے **مازاد** کی فرضیت پر استدلال کرنا سراسر غلط ہے بلکہ اعلام الموقعین (ص۲۶۴ج۱) میں مقلدین کا ابطال کرتے ہوئے ''**المثال السادس عشر** ''یہی ذکر کی ہے کہ مطلق قراءت فرض نہیں بلکہ صرف سورۂ فاتحہ ہی فرض ہے۔

امام شوکانیؒ کی بات

اسی طرح مولانا صفدر صاحب نے علامہ شوکانیؒ سے نقل کیا ہے کہ **فصاعدًا، مازاد ،ما تیسر** کی حدیثوں سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان کا یہ مسلک صحیح ہے کہ سورۂ فاتحہ کے علاوہ قرآن کریم کا کوئی حصہ بھی واجب ہونا چاہیے۔ **والظاهر ما ذهبوا اليه من ايجاب شيء من القرآن** (نیل ملخصاً ،احسن: ۳۳ ج ۲)

جواب علامہ شوکانیؒ نے فاتحہ سے زائد قراءت کے وجوب کے قائل کی بلاشبہ دلیل ذکر کی ہے مگر خود ان کا اپنا موقف یہ قطعاً نہیں۔انھوں نے واشگاف الفاظ میں لکھا ہے:

و قد عورضت هذه الاحاديث بما في البخاري ومسلم وغيرهما۔ (نیل: ص ۲۱۳ ج ۲)

یہ احادیث ان کے معارض ہیں جو بخاری و مسلم وغیرہ میں ہے۔

لہٰذا قارئین کرام کو علامہ شوکانیؒ کے الفاظ'' **والظاهر ما ذهبوا اليه ..الخ** '' کا مقصد'' **فما زاد، فصاعداً** '' وغیرہ الفاظ سے ان حضرات کی دلیل بیان کرنا ہے جو فاتحہ سے زائد قرآن کریم کی قراءت کے قائل ہیں۔یہی وجہ ہے کہ جن حضرات نے اس اطلاق کی تخصیص کم سے کم ایک اور زیادہ سے زیادہ تین آیات سے کی ہے۔ان کے متعلق فرماتے ہیں:

اما التقدير بثلاث آيات فلا دليل عليه الاتوهم۔ (نیل :ص ۲۱۴ ج ۲)

کہ تین آیات کا اندازہ اس پر سوائے وہم کے اور کوئی دلیل نہیں۔

140 مولانا صفدر صاحب نے اپنی تائید میں علامہ شوکانیؒ کو پیش تو کر دیا مگر حنفی فکر پر جو اعتراض انھوں نے کیا اس کے جواب سے حضرت موصوف کیوں خاموش ہیں؟

علامہ شوکانیؒ کی نماز کے لیے فرضیت فاتحہ کی رائے کوئی ڈھکی چھپی نہیں۔**الدرر البهية مع الروضة الندية**(ص۸۷ج۱)اور **السيل الجرار** (ص۲۱۴ج۱) میں بھی ان کا موقف دیکھا جا سکتا ہے۔

امام شافعیؒ کا موقف

مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں:

''امام شافعیؒ کی ایک عبارت سے بھی' **مازاد على الفاتحة** ' کا وجوب ہی مترشح ہوتا ہے۔الخ (احسن:ص۳۴ج۲)

یہی نہیں بلکہ مولانا انور شاہ صاحب کشمیریؒ یہی عبارت نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”وهوينافي في جزم الشافعي بعده باستحباب السورة فانه تردد فيه“ (فصل الخطاب)

علامہ کشمیریؒ کے اس اعتراض کی حقیقت تو حضرت مولانا حافظ محمد عبداللہ روپڑی مرحوم کی الکتاب المستطاب (ص ۵۱،۵۲) میں تفصیلاً دیکھی جا سکتی ہے۔ اور مولانا صفدر صاحب کے جواب میں انہی کی عبارت یاد دلانا کافی سمجھتے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ:

”ان عبارتوں میں تو وہ (امام شافعیؒ) صراحت کے ساتھ فرماتے ہیں کہ سورۂ فاتحہ امام اور منفرد دونوں پر واجب ہے، اور اس سے ما زاد واجب نہیں بلکہ بہتر ہے جب سورۂ فاتحہ اور ما زاد کا الگ الگ حکم بیان فرما رہے ہیں تو ایک واجب ہے، اور دوسرا مستحب (احب) تو پھر یہ احتمال حضرت امام شافعیؒ کی عبارت میں کہاں سے پیدا ہوا کہ دوسرا یہ کہ ان پر فاتحہ اور ما زاد دونوں واجب ہوں۔“ (احسن الکلام: ص ۵۹ ج ۱)

لہٰذا جب مولانا صاحب معترف ہیں کہ امام شافعیؒ صراحۃً ما زاد کو مستحب کہتے ہیں تو اب یہاں سے ”وجوب کا مترشح“ ہونا کیوں کر ثابت ہوا؟ ؎

انھوں نے خود غرض شکلیں کبھی دیکھی نہیں شاید وہ اگر آئینہ دیکھیں گے تو ہم ان کو بتا دیں گے

ان تنقیحات سے مقصود مولانا صفدر صاحب کی بعض بے اعتدالیوں کا تذکرہ تھا۔ ہم ثابت کر آئے ہیں کہ جس بات پر انھوں نے یہ دو صفحے سیاہ کیے وہ سراسر غلط اور بے بنیاد ہے۔ محدث مبارک پوریؒ نے تحقیق الکلام میں تصریح کی ہے کہ ما زاد علی الفاتحہ جمہور کے نزدیک فرض نہیں۔ لہٰذا مولانا صاحب کا یہ کہنا:

141

”اتنی دنیا کے نکل جانے سے اجماع باقی نہیں رہتا ہے تو وہ عجیب سخت جان اجماع ہے۔ اور اجماع کے ہوائی قلعہ میں کیسے بچاؤ کا انتظام کرتا ہے۔“ الخ

کے الفاظ جذباتی انداز کے ہیں۔ مولانا صاحب فرماتے ہیں:

”مؤلف خیر الکلام نے اس سے یہ مخلص تلاش کیا ہے کہ ان روایات میں مقدار کا ذکر نہیں اور واجب میں تعیین لازمی ہوتی ہے۔“

جواب: ہر واجب میں تعیین غیر مسلم ہے، واجب میں کبھی تخییر بھی ہوتی ہے جسے واجب مخیّر کہتے ہیں جیسے قسم کے کفارے میں متعدد اشیاء ہیں جو چاہے کرے۔ اسی طرح جنایات حج کی بعض صورتوں میں دم ہے ادنیٰ و اعلیٰ کی قید نہیں۔ الخ (ملخصاً ص ۳۴، ۳۵ ج ۲)

جواب الجواب: یہ محض دھوکا اور ناخواندہ حضرات کی لاعلمی سے فائدہ اٹھانے کا ناکام بہانہ ہے۔ کیا قسم کے کفارہ میں اشیاء متعین نہیں اور کیا جنایات حج میں ”دم“ متعین نہیں؟ رہی تخییر تو یہ علی سبیل البدل ہے تاکہ شریعت میں تنگی نہ ہو، برعکس ما زاد علی الفاتحۃ کے کہ اس کی تعیین کے لیے کوئی صریح اور صحیح دلیل نہیں۔ مولانا صاحب وہاں تو

عند البعض ادنی تین آیتیں اور عند البعض ایک طویل آیت ہے۔'' سے کام نکالتے ہیں۔ جس کا مطالبہ ہے اس سے صرف نظر کیوں ہے؟ سوال یہ ہے کہ چار اور پانچ کیوں نہیں؟ اور ''ما تیسر'' کے مطابق اطلاق کیوں نہیں؟ کہ قاری جس قدر چاہے پڑھے وہ سب واجب ہے؟

بہت سوچ کر دل لگایا تھا ناصح نئی بات کیا آپ سمجھا رہے ہیں

چوتھا اعتراض اور اس کا جواب

رکوع کی رکعت

جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ کوئی شخص اگر رکوع کی حالت میں امام کے ساتھ نماز میں شریک ہو تو اس کی رکعت ہو جائے گی۔ خواہ اس نے سورۂ فاتحہ نہ پڑھی ہو'' (ملخصاً ص ۳۹، ۴۰ ج ۲)

142 جواب: مقتدی رکوع سے مل جائے تو رکعت ہو جائے گی یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔ جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ رکعت ہو جائے گی۔ مگر صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت اور بعض محققین جن میں امام بخاریؒ بھی شامل ہیں فرماتے ہیں کہ رکعت نہیں ہوگی۔ مولانا صفدر صاحب نے یہاں صرف ''جمہور'' کو ہم نوائی میں پیش کیا ہے حالانکہ ''جمہور'' کوئی حجت شرعی نہیں ہیں۔ جہاں تک ان دلائل کی بات ہے تو یہ سب تفصیل ان شاء اللہ اپنے محل پر آئے گی۔ البتہ یہاں اس بات کا ذکر یقیناً فائدہ سے خالی نہ ہوگا کہ مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے امام الکلام میں اولاً اس مسئلہ کے اثبات پر بحث کی تو اس کا جواب مولانا عبدالنصیرؒ صاحب نے ''شفاء العی عما اورده الشيخ عبدالحی'' میں دیا۔ شفاء العی کے جواب میں مولانا لکھنویؒ نے ''ابراز الغی الواقع فی شفاء العی'' کے نام سے رسالہ لکھا مگر مدرک رکوع کی بحث سے صرف نظر فرمایا۔ البتہ جب امام الکلام کو دوبارہ طبع کرانے کی نوبت آئی تو اس کے حاشیہ ''غیث الغمام'' میں مولانا عبدالنصیر مرحوم کے اعتراضات سے تعرض کیا۔ جس کا پھر جواب الجواب حضرت مولانا بشیر احمد محدث سہسوانی نے ''البرهان العجاب'' میں حرف بحرف دیا اور اس بحث کا حق ادا کر دیا۔ یہ بحث ۱۲۹ سے ۱۵۸ تک پھیلی ہوئی ہے جو قابل دید ہے۔ مگر اس کے بعد اس کا کوئی قابل ذکر جواب تا حال نہیں آیا۔ مولانا صفدر صاحب کے استدلال کی حقیقت ان شاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔

امام بخاریؒ مدرک رکوع کی رکعت کے قائل نہیں اور جزء القراءۃ میں اس پر انھوں نے بحث بھی کی ہے۔ مولانا صاحب نے یہاں امام صاحبؒ کے دلائل پر ردوقدح کے ساتھ ساتھ امام صاحب پر بڑے تعجب اور افسوس کا اظہار بھی فرمایا ہے لیکن عرض ہے یہ تعجب صرف موصوف کی ناواقفیت کا نتیجہ ہے اور ان کے تعصب کا منہ بولتا ثبوت ہے حقیقت ملاحظہ ہو:

۱۔ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں:

اذا ادركت القوم ركوعا لم تعتد بتلك الركعة۔ (جزء القراءۃ ص ۱۶، ۱۷، ۳۰)

کہ جب تم جماعت کے ساتھ اس حالت میں شریک ہو کہ وہ رکوع میں ہوں تو تم اس رکعت کو شمار نہ کرو۔

مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

۱۔ اس کی سند میں معقل بن مالکؒ ہے ازدیؒ جسے متروک کہتے ہیں۔

143

۲۔ سند میں ابن اسحاقؒ ہے۔

۳۔ وہ مدلس ہے اور روایت معنعن ہے۔

۴۔ یہ موقوف ہے اور حضرت ابوبکرہؓ کی مرفوع حدیث کے مقابلہ میں اسے کون سنتا ہے۔

۵۔ حضرت ابوہریرہؓ کا اپنا فتویٰ یہ ہے کہ مدرک رکوع مدرک رکعت ہے۔ بحوالہ بیہقی (ملخصاً ص ۴۳)۔

جواب: یہ تمام اعتراضات فضول اور حقیقت سے ناآشنائی کا نتیجہ ہیں۔ نمبروار جواب ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ معقلؒ بن مالک منفرد نہیں بلکہ مسددؒ اور موسیٰ بن اسماعیلؒ نے اس کی متابعت کی ہے جسے امام بخاریؒ نے جزء القراءۃ (ص ۱۶، ۱۷) میں ذکر کیا ہے۔ نیز معقلؒ بھی ضعیف نہیں۔ ازدیؒ اس کو متروک کہنے میں منفرد ہیں اور جرح غیر مفسر ہے بلکہ اہل علم نے تصریح کی ہے کہ توثیق کے مقابلہ میں اس کی جرح مقبول نہیں کیوں کہ وہ خود مجروح ہے۔ مولانا ظفر احمد تھانویؒ حنفی لکھتے ہیں: **منها ان یکون الجارح نفسه مجروحا حینئذ لا یبادر الی قبول جرحه وکذا تعدیله ما لم یوافقه غیره کالازدی فان فی لسانه دهقا وهو مسرف فی الجرح۔**

(انهاء السکن: ص ۱۷۸)

اور اس کے بعد انھوں نے حافظ ذہبی اور حافظ ابن حجرؒ کے کلام کو بطور استشہاد پیش کیا ہے۔ مولانا لکھنویؒ نے ''**الرفع والتکمیل**'' (ص ۱۷۴، ۱۷۵) میں ازدیؒ کے متعلق یہی کچھ لکھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

معقل بن مالک الباهلی ابوشریک بصری مقبول من العاشرة و زعم الازدی انه متروک فاخطأ۔ (تقریب: ص ۱۰۵)

یعنی معقلؒ بن مالک باہلی مقبول ہیں اور ازدیؒ کا خیال غلط ہے کہ وہ متروک ہے۔

حافظ ذہبیؒ نے گو میزان الاعتدال میں ازدیؒ کا کلام نقل کیا ہے کہ مگر الکاشف (ص ۱۶۳ ج ۳) میں فرماتے ہیں:

''**وعنه البخاری فی القراءة خلف الامام والکجی ثقة۔**''

امام ابن حبانؒ نے بھی اس کی توثیق کی ہے۔ اور علامہ مغلطائیؒ نے ذکر کیا ہے کہ امام نیساپوری نے اس کی حدیث صحیح میں نقل کی ہے اور ابوعلیؒ نے اس حدیث کو حسن کہا ہے (اکمال ص ۲۹۲ ج ۱۱) مولانا صاحب ان امور سے ناواقف نہیں مگر تجاہل عارفانہ سے کام لے رہے ہیں کہ اس کے بغیر بات نہیں بنتی۔ **فوا اسفا۔**

144

۲۔ محمد بن اسحاق ثقہ اور صدوق ہیں، جیسا کہ اس کی تفصیل آئندہ ان شاء اللہ آئے گی۔ امام بخاریؒ نے جزء القراءۃ میں اس کی توثیق کی ہے۔ لہٰذا کم از کم امام بخاریؒ پر اعتراض بے معنی ہے۔ پھر ابن اسحاقؒ اس روایت میں منفرد نہیں بلکہ اسحاقؒ (اور ایک نسخہ میں ابواسحاقؒ) نے ان کی متابعت کی ہے۔[1] (جزء القراءۃ: ص ۱۷)

---

[1] علامہ لکھنویؒ نے غیث الغمام ص ۱۰۰ میں بھی اسی اختلاف سے یہ روایت نقل کی ہے۔

۳۔ تدلیس متابعت سے مرتفع ہے لہٰذا تدلیس کا اعتراض بھی فضول ہے۔ اگر مولانا صاحب یا ان کے ہم نوا یہاں ''اسحاق'' کے بجائے ''ابن اسحاق'' کہنے پر مصر ہوں تو تدلیس کا بہانہ پھر بھی غلط ہے، جب کہ'' **اخبرنی الاعرج** '' کے الفاظ ہیں: حافظ ابن حجرؒ نے **التلخیص** (ص۱۴۱ ج۲) میں اس اثر کو قبول کیا ہے۔ لکھتے ہیں: ''**ھذا ھو المعروف موقوفا**'' اور فتح الباری (ص۱۱۹ ج۲) میں لکھتے ہیں: ''**وھو قول ابی ھریرۃ وجماعۃ**'' حضرت ابو ہریرہؓ اور ایک جماعت کا قول ہے کہ مدرک رکوع کی رکعت نہیں ہوتی۔

۴۔ حضرت ابو ہریرہؓ کا فتویٰ اس لیے اہمیت کا حامل ہے کہ احناف حضرات رکوع کی رکعات کے سلسلہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں بلکہ خود مولانا صاحب نے احسن (ص۲۴۳ ج۱) میں یہ روایت ذکر کی ہے۔ اور علمائے احناف کے ہاں یہ اصول ہے کہ راوی اگر اپنی روایت کے خلاف فتویٰ دے تو روایت منسوخ ہوگی لہٰذا اگر اس اصول کی روشنی میں مولانا صاحب اور ان کے ہم نوا حضرات کو انہی کا آئینہ دکھاتے ہیں تو وہ اس سے اپنا چہرہ کیوں نہیں پہنچانتے؟

۵۔ حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ فتویٰ امام مالکؒ نے معضل نقل کیا ہے اس کی کوئی صحیح سند تا حال ہمیں نظر نہیں آئی۔ سند سے صرف نظر کر لیا جائے تو بھی اس سے استدلال صحیح نہیں۔ جب کہ اس میں دو احتمال ہیں۔ جیسا کہ امام ابوالولیدؒ باجی نے ذکر کیا ہے۔ اولاً حدیث کے اصل الفاظ ملاحظہ فرمائیں:

من ادرک رکعة فقد ادرک السجدة ومن فاته ام القرآن فقد فاته خير كثير۔

یعنی جس نے رکعت کو پالیا اس نے سجدہ کو پالیا اور جس سے فاتحہ فوت ہوگئی اس سے خیر کثیر فوت ہوگئی۔

رکعت بمعنی رکوع لیا جائے تو بھی کیا رکوع پالینے والا سجدہ کو نہیں پاتا؟ روایت کے آخری جملہ کے متعلق علامہ باجیؒ فرماتے ہیں۔

معنى ذلك ان من ادرک الركعة فقد ادرک الاعتداد بالسجدة و ليست فضيلة من ادرک الركعة دون قراءة كفضيلة من ادرک القراءة من اولها و اشار من ذلک الى فضيلة حضور قراءة ام القرآن لانها من اعظم فضيلة قراءة الركعة و قد قال ابن وضاح والداودی ان تلک الفضيلة قول المأموم آمين عند قول الامام ولا الضالين لما روی عن ابی هريرة انه قال لا تسبقنی بآمين فثبت بذلک ان لإدراک هذا الموضع من القراءة مزية على غيره الا ان ظاهر قوله ههنا يقتضی ان الفضيلة التی ادرک انما هی بجميع قراءة ام القرآن لان حضور قراءة جميعها فضيلة يدخل فيها فضيلة ادراک آمين وغيرها و فی هذا الاثر معنى آخر وهو ان من جاء فوجد الامام راكعا كبر و ركع و لم يقرأ بام القرآن و يتبع الامام بعد رفع راسه من الركوع و لذلک وصفه بانه قد فاته قراءة ام القرآن و لو كان من حكمه ان يقرأ بام القرآن قبل اتباع الامام لما وصف بفوات ذلک كما لا يوصف بفوات تكبيرة الاحرام ..انتهى (المنتقى: ص ۲۳۹ ج ۱)

یعنی جس نے رکعت کو پالیا تو گویا اس نے سجدہ کو بھی پالیا مگر جو امام کے ساتھ قراءت کی حالت میں نہیں ملا وہ فضیلت میں اس کے برابر نہیں جو امام کے ساتھ قراءت کی حالت میں ملتا ہے۔ اور اشارہ ہے سورۂ فاتحہ کے ساتھ ملنے کا کیوں کہ اس کی بہت بڑی فضیلت ہے۔ ابن وضاحؒ اور داودیؒ نے کہا ہے کہ یہ فضیلت مقتدی کا امام کے ولا الضالین کہنے کے وقت آمین کہنا ہے۔ جب کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے ہے کہ آپ مجھ سے آمین میں سبقت نہ کریں۔ جس سے ثابت ہوا کہ قراءت فاتحہ کو مقتدی کا پانا زیادہ فضیلت کا حامل ہے۔ دوسری قراءت کو پانے سے اور ظاہر قول بھی اسی کا مقتضی ہے کہ ان کی مراد تمام سورۂ فاتحہ کو پانا ہے کیوں کہ سورۂ فاتحہ کو پانے والا آمین وغیرہ کو بھی پالیتا ہے۔ (علامہ زرقانیؒ نے بھی یہی قول ذکر کیا ہے ملاحظہ ہو شرح زرقانی: ص ۲۸ ج ۱) اس اثر کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ جس نے امام کو رکوع کی حالت میں پایا اور تکبیر کہہ کر رکوع میں چلا گیا اور سورۂ فاتحہ نہ پڑھی اور رکوع کے بعد امام کی متابعت کی اسی لیے انھوں نے فاتحہ کے فوت کا فرمایا ہے اور اگر ان کا حکم یہ ہوتا کہ اتباع امام سے پہلے فاتحہ پڑھے تو فاتحہ کے فوت ہو جانے کا نہ کہتے۔

146

لہٰذا جب اس اثر میں یہ احتمال ہیں تو اسے معرض استدلال میں ذکر کرنے کے کیا معنی؟ بالخصوص جب کہ پہلے احتمال کی تائید ائمہ متقدمین نے بھی کی ہے اور حضرت ابو ہریرہؓ کا زیر بحث اثر اس کا مؤید ہے۔ بایں صورت دوسرے احتمال کو ترجیح دینا کیوں کر صحیح ہے۔ مزید برآں ''من فاته ام القراٰن فقد فاته خير كثير'' سے اس بات پر استدلال کہ اگر فاتحہ فرض ہوتی تو ''خیر کثیر'' نہ فرماتے۔ معلوم ہوا یہ مستحب ہے بایں وجہ بھی محل نظر ہے کہ قرآن مجید میں متعدد مقامات پر خیر کا اطلاق فرض اور امر ضروری پر بھی ہوا ہے۔ مثلاً: ﴿ولو اٰمن اهل الكتاب لكان خيرا لهم﴾.. ﴿فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم﴾.. ﴿ولو انهم قالوا سمعنا و اطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم واقوم﴾.. ﴿فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم﴾ اسی طرح حدیث ان الصعيد الطيب طهور المسلم و ان لم يجد الماء عشر سنين فاذا وجد الماء فليمسه بشرته فان ذلك خير (مشکوٰۃ ص ۵۴) کے تحت علامہ علیؒ قاری لکھتے ہیں کہ یہ معنیٰ نہیں کہ وضو اور مسح دونوں جائز ہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ پانی ہونے کی صورت میں وضوء پانی سے واجب ہے۔ ان کے الفاظ ہیں: بل المراد ان الوضوء واجب عند وجود الماء (مرقاۃ ص ۸۸ ج ۲) لہٰذا یہاں خیر سے مراد استحباب لینا قطعاً صحیح نہیں۔ بالخصوص جب کہ حضرت ابو ہریرہؓ فاتحہ خلف الامام کا حکم دیتے تھے۔ جیسا کہ آیندہ ان شاء اللہ اپنے مقام پر آئے گا۔

دوسرا اثر

مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

''اس طرح ایک دوسری سند سے حضرت ابو ہریرہؓ کا موقوف اثر امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے لیکن اس میں بھی محمد بن اسحاق ہے۔'' (احسن: ص ۴۳ ج ۲)

جواب: ہم وضاحت کر آئے ہیں کہ ابن اسحاق ثقہ ہے۔ نیز ابن اسحاقؒ کے علاوہ دوسری سند سے بھی یہ اثر امام صاحب

نے نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہو (جزء القراءۃ:ص ۱۷)۔

حضرت ابوسعیدؓ خدری کا اثر

فرماتے ہیں:

لا یرکع احدھم حتی یقرأ بام القرآن۔ (جزء القراءۃ :ص ۱۴،۱۷،۱۹)

147 تم میں سے کوئی رکوع نہ کرے جب تک ام القرآن نہ پڑھ لے۔

حضرت ابوسعیدؓ چوں کہ فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں۔ چنانچہ امام صاحب نے پہلے حضرت ابوسعیدؓ کا یہ اثر نقل کیا ہے کہ ابونضرۃ فرماتے ہیں:

''کہ میں نے ان سے قراءت خلف الامام کی بابت سوال کیا تو انھوں نے فرمایا: فاتحۃ الکتاب پڑھی جائے۔''

یہ اثر سنداً بالکل صحیح ہے جیسا کہ باب ثالث میں یہ بحث ان شاءاللہ آئے گی۔ اس کے بعد امام بخاریؒ نے مندرجہ بالا اثر نقل کر کے ثابت کیا ہے کہ حضرت ابوسعیدؓ رکوع کی رکعت کے قائل نہیں تھے۔ مگر مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

''یہ روایت چنداں مفید نہیں۔''

۱۔ اس میں بعض متکلم فیہ راوی ہیں۔

۲۔ یہ بھی موقوف ہے۔

۳۔ اس میں مقتدی اور خلف الامام کا کوئی ذکر نہیں۔

جواب: لیکن یہ تینوں اعتراضات مردود ہیں۔ نمبروار جواب ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ سند کے اعتبار سے اس پر قطعاً کوئی غبار نہیں اگر اس میں ادنیٰ کلام کی گنجائش ہوتی تو یقین جانیے مولانا صاحب خاموش نہ رہتے۔ اس کی سند یوں ہے:

حدثنا عبداللہ بن صالح قال حدثنی اللیث قال حدثنی جعفر بن ربیعۃ عن عبدالرحمٰن بن ھرمز قال قال ابوسعید الخ (جزء القراءۃ :ص ۱۷) **و قال ایضًا یحیٰی بن بکیر قال ثنا اللیث عن جعفر بن ربیعۃ عن عبدالرحمٰن ان ابا سعید الخدری ..الخ۔** (جزء القراءۃ :ص ۱۴)

اب لیجیے کتب رجال اور ایک ایک راوی کو دیکھ لیجیے کہ اس میں کس راوی پر کلام ہے۔

(۱)۔ یحیٰی بن بکیرؒ دراصل یحیٰی بن عبداللہ بن بکیر ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

ثقۃ فی اللیث و تکلموا فی سماعہ من مالک۔ (تقریب :ص ۵۵۰)

کہ لیثؒ کی روایت میں ثقہ ہے اور مالکؒ سے سماع میں کلام کیا ہے۔

148 مگر یہ روایت امام لیثؒ ہی سے ہے۔ پھر ان کا متابع عبداللہ بن صالح کاتب اللیث بھی موجود ہے۔

۲۔ لیثؒ۔ یہ لیث بن سعد ہیں جو بالاتفاق ثقہ اور ثبت ہیں اور مصر کے مشہور امام اور فقیہ ہیں۔ (تقریب:ص۴۳۲)

اگر جناب مولانا صاحب نے اس سے مراد لیثؒ بن ابی سلیم لیا ہے تو یہ قطعاً غلط ہے۔ ادنیٰ طالب علم سے بھی ایسی غلطی کے وقوع کا امکان نہیں۔

۳۔ جعفرؒ بن ربیعہ بھی ثقہ ہیں (تقریب:ص ۸۱)

۴۔ عبدالرحمٰن بن ہرمز الاعرج بھی ثقہ اور ثبت ہیں۔ (تقریب:ص ۳۲۲)

اس کے بعد حضرت ابوسعیدؓ مشہور صحابی ہے۔ اب آپ ہی انصاف فرمائیں کہ مولانا نے جو بے پر کی اڑائی اس کے متعلق کیا کہا جائے۔ ع

ہم اگر عرض کریں گے تو شکایت ہو گی

(۲)۔ بلاشبہ یہ حضرت ابوسعیدؓ خدری کا قول ہے۔ مگر امام بخاریؒ کا مقصد یہ ہے کہ اگر زیدؓ بن ثابت اور ابن عمرؓ مدرک رکوع کی رکعت کے قائل ہیں تو حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابوسعیدؓ اور حضرت عائشہؓ اس کے قائل نہیں۔ (جزء القراءۃ:ص ۴) لہٰذا کسی ایک صحابی کے عمل کو ترجیح دینا سینہ زوری ہے۔ (وھو المراد)

(۳)۔ یہ مولانا صاحب کے فہم کا قصور ہے۔ امام صاحب کے مقصود کو ہم نے پہلے واضح کر دیا ہے۔ جس کی روشنی میں یہ اعتراض فضول ہے۔ یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

''منفرد کے لیے یہ لازم ہے کہ بہر حال فاتحہ پڑھے، پھر رکوع کرے۔'' (ص ۴۳ ج ۲)

سوال یہ ہے کہ ''لازم'' کے کیا معنی ہیں؟ مراد اصطلاحی وجوب ہے؟ تو یہ صحیح نہیں جب کہ حضرت ابوسعیدؓ فاتحہ کے بغیر رکوع کی اجازت نہیں دیتے۔ فاتحہ جو کہ احناف کے ہاں اصطلاحی واجب ہے کے نسیاناً ترک سے صرف سجدہ سہو ہے اور اگر مراد فرض و رکن ہے تو یہ احناف کے مسلک کے خلاف ہے۔ بہر حال اس سے احناف کے مسلک کی تردید ہوتی ہے لیکن مولانا صاحب بڑی ہوشیاری سے اسے ''لازم'' کے لفظی ہیر پھیر میں الجھا رہے ہیں۔

ایک لطیف استدلال

امام بخاریؒ نے مدرک رکوع کی بحث کے دوران میں یہ بات بڑے لطیف پیرائے میں فرمائی کہ نبی کریم ﷺ پہلی رکعت میں قراءت زیادہ کرتے تاکہ پہلی رکعت کو صحابہ کرامؓ پالیں لیکن یہ کسی نے نہیں کہا کہ آپ اسی مقصد کے لیے رکوع بھی لمبا کرتے تھے۔ ولیس فی الانتظار فی الرکوع سنۃ بلکہ رکوع میں انتظار سنت نہیں۔ (جزء القراءۃ:ص ۲۷)

149

امام مجاہدؒ کا اثر

فرماتے ہیں کہ جب سورت فاتحہ بھول جائے تو اس رکعت کا کوئی اعتبار نہیں۔ (جزء القراءۃ:ص ۸)

مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں کہ اس میں لیثؒ ضعیف ہے۔ پھر ہے بھی مجاہدؒ کا قول'' (محصلہ:ص ۴۳ ج ۲)

جواب: بلاشبہ لیثؒ پر محدثین نے کلام کیا ہے مگر خود امام بخاریؒ کا قول ہے: '' صدوق یھم ''اور حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک اعدل الاقوال یہ ہے:

صدوق اختلط اخیرا و لم یتمیز حدیثه فترک۔ (تقریب: ص ۴۳۲)
یعنی صدوق ہے مگر آخر میں اختلاط کا عارضہ ہو گیا تھا۔ اسی بنا پر اس کی صحیح اور ضعیف حدیثوں میں تمیز نہیں ہو سکی۔ اس لیے اسے چھوڑ دیا گیا ہے۔ مگر امام بخاریؒ کے متعلق ہے کہ وہ ایسے راوی کی وہی روایت لیتے ہیں جس کے متعلق انھیں یقین ہوتا ہے کہ یہ اس کی صحیح روایات میں سے ہے۔ دیکھیے محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ جسے امام بخاریؒ صدوق کہتے ہیں۔ دیگر اہل علم نے اس پر کلام کیا ہے اور سئ الحفظ فرمایا ہے، امام صاحب فرماتے ہیں:

صدوق لا یعرف صحیح حدیثه من سقیمه و لا اروی عنه شیئًا۔ (جامع ترمذی مع التحفة: ص ۳۷ ج ۳)
یعنی وہ صدوق ہیں، اس کی صحیح اور ضعیف احادیث میں تمیز نہیں ہو سکی۔ اس لیے میں نے اس سے کوئی بھی روایت نہیں لی۔

بنابریں لیثؒ کی روایت کو امام صاحبؒ نے اگر قبول کیا ہے تو یہ دلیل ہے کہ وہ اس کی صحیح اور ضعیف روایات میں تمیز کرتے ہیں۔ امام مجاہدؒ کے اثر سے استدلال نہیں بلکہ فی الجملہ جو حضرات مدرک رکوع کی رکعت کے قائل نہیں، ان کے اقوال بیان کرنا مقصود ہے۔

اب قارئین کرام فیصلہ فرمائیں کہ مولانا صفدر صاحب نے امام بخاریؒ کے ان ذکر کردہ آثار پر جو عمل جراحی فرمایا ہے کس قدر حقیقت پسندانہ ہے۔ بلاشبہ دلائل اور اصول کی روشنی میں یہ آثار صحیح ہیں اور مولانا صاحب نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہ محض ان کی گروہی حمیت ہی کا نتیجہ ہے، بلکہ یہاں خود لکھتے ہیں:

150 ''ہمارے جیسا تہی مایہ ایسا استدلال کرتا تو اور بات تھی کیوں کہ ع

دیوانے روزِ حشر کو پوچھے نہ جائیں گے

لہٰذا اگر یوم حساب ان دیوانوں سے پرسش نہیں تو ہم بھی انھیں مجبور بلکہ معذور سمجھتے ہوئے نظر انداز کرتے ہیں۔

حضرت ابوبکرہؓ کی حدیث سے فریق ثانی کے استدلال کی حقیقت ان شاء اللہ جلد ثانی میں آئے گی۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت بھی اس قابل نہیں کہ اس سے استدلال کیا جائے بالخصوص جب کہ ان کا فتویٰ اس کے خلاف ہے۔ پھر صحیح حدیث میں ہے کہ: صلوا ما ادرکتم و اقضوا ما سبقکم (جزء القراءة: ص ۲۱) جو اس بات کی صحیح صریح دلیل ہے کہ نماز کا جو حصہ رہ جائے مقتدی اس کی تکمیل کرے۔ لہٰذا قیام اور قراءت (جو کہ رکن نماز ہیں) کے رہ جانے سے نماز کیسے مکمل ہوگی۔ اس کے اعادہ ہی کا حکم ہے لیکن صد حیف کہ مولانا صفدر صاحب بڑی بے جگری سے فرماتے ہیں کہ رکوع کی رکعت نہ ہونے پر کوئی حدیث نہیں۔

بعض دیگر تنقیحات

مولانا صفدر صاحب نے اسی بحث کے ضمن میں بعض غیر ضروری اور نہایت بے وزن اور مہمل باتیں لکھ کر موقف کو مضبوط نہیں کیا بلکہ خود ہی جگ ہنسائی کا موقع دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

''ایک شخص مادرزاد گونگا ہے وہ نماز تو ادا کرتا ہے لیکن وہ قراءت سے عاجز ہے۔ فاتحہ نہیں پڑھ سکتا اگر اس کی نماز ہوگی تو کس دلیل سے۔ اسی طرح سو سال کا بوڑھا کافر مسلمان ہوتا ہے، اسے فاتحہ نہیں آتی، نماز پڑھتا ہے تو کیا اس کی نماز جائز ہے؟ اگر ہے تو اس کی نماز ہر نماز اور نمازی کی زنجیروں سے کیسے خارج ہوگئی۔'' (ملخصاً ص ۱۴۱ ج ۲)

دیانتداری کی بات ہے کہ ہم نے اس کلام کو پڑھا اور بار بار پڑھا لیکن تعجب اور افسوس کے سوا ہم کسی نتیجہ پر نہیں پہنچ سکے۔ حیرت ہوئی کہ دوسروں کے محل پر سنگ باری کرنے والا خود شیشہ کے مکان میں ہے۔ اسے اپنی تباہی اور محل کے چکنا چور ہونے کی کوئی فکر نہیں۔ وہ اسی پر خوش ہے کہ فریق مقابل کا محل تو گرادیا۔ انا للہ و انا الیه راجعون!

کیا مولانا صاحب نے کبھی غور فرمایا ہے کہ احناف کے نزدیک قراءت قرآن فرض ہے۔ گونگا غریب تو وہ بھی نہیں پڑھ سکے گا'' تحریمها التکبیر ''اور'' و ربک فکبر '' کے حکم کے مطابق احناف کے نزدیک تکبیر تحریمہ فرض ہے۔ گونگا غریب یہ بھی نہیں کہہ سکے گا۔ اور نہ ہی'' الله اجل ''یا'' الله الکبیر '' کہہ سکے گا۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ جب تکبیر تحریمہ کہے بغیر نماز میں داخل نہیں ہوسکتا تو گونگا نمازی کیسے ہوا؟ اسی طرح سو سال کا بوڑھا کافر مسلمان ہو تو جب وہ اکیلا نماز پڑھے گا اس پر قراءت قرآن فرض ہے مگر اسے کچھ آتا ہی نہیں تو اس کی نماز کیسی اور وہ نمازی کیسے؟ مولانا صفدر صاحب ان امور کی جس طرح عقدہ کشائی فرمائیں اور جو دلائل دیں، وہی سورۂ فاتحہ نہ پڑھ سکنے کے بارہ میں ہمارے دلائل ہیں۔

حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ کی حدیث کہ ایک شخص نے قرآن مجید یاد نہ کرسکنے کی معذوری ظاہر کی تو آپ ﷺ نے سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اکبر پڑھنے کا حکم فرمایا۔ نقل کرکے مولانا صاحب نے علامہ امیر یمانیؒ سے نقل کیا ہے کہ:

''اگر سورۂ فاتحہ وغیرہ کا سیکھنا واجب ہوتا تو آپ ضرور اس کا حکم دیتے۔'' (سبل)

مولانا صاحب لکھتے ہیں:

''غیر مقلد عالم صاحب نے ساری نمازوں کے لیے ایسے شخص کو چھٹی دے دی جو سورۂ فاتحہ پر قادر نہیں۔'' (احسن ص ۱۴۱ ج ۲)

گزارش ہے کہ علامہ یمانیؒ نے ''فاتحہ وغیرہ'' کے الفاظ فرمائے ہیں۔ ''وغیرہ'' حضرات احناف کے ہاں واجب ہے۔ نیز آپ نے ''قرآن'' کا کوئی حصہ بھی یاد کرنے کا نہیں فرمایا۔ قراءت قرآن مطلق تو آپ کے ہاں بھی فرض ہے۔ تو کیا اس سے ساری نمازوں میں قراءت سے چھٹی باور کرلی جائے؟ تعجب ہے اور صد حیف! کہ حضرت موصوف شیخ الحدیث ایسے بلند منصب پر فائز ہیں اور کیسی بے وزن اور بہکی بہکی باتیں کرتے ہیں۔ حضرت الاستاذ محدث گوندلویؒ نے مختصر طور پر ان امور کا تذکرہ فرمایا۔ اس کے جواب میں مولانا صاحب نے جو تحریر فرمایا وہ ہماری سابقہ گزارش کا آئینہ دار ہے، لکھتے ہیں:

''ہمارے نزدیک یہ حدیث عام نہیں، لیکن مؤلف خیر الکلام اس کو عام تسلیم کرکے معذور کو مستثنیٰ

کرتے ہیں۔تو یہ حدیث ہر نمازی کو شامل نہ رہی۔عموم کی رٹ ٹوٹی ،مقتدی بھی شرعی طور پر معذور ہے۔امام کے پیچھے قراءت کی ممانعت ہے۔'' (ص ۲۴۲ ج ۲)

قابل غور بات یہ ہے کہ منفرد کے حق میں یہی اعتراض علمائے احناف پر عائد ہوتا ہے جب کہ منفرد پر ان کے ہاں بھی قراءت فرض ہے۔اگر منفرد گونگا یا بوڑھا ہو تو اس کی نماز کے متعلق کیا کہیں گے؟ کیا ایسی صورت میں ﴿ **فاقرء وا ما تیسر** ﴾ کا عمومی حکم بھی خاص سمجھا جائے گا؟ یہاں دراصل بات عام وخاص کی نہیں، صحیح اور معذور کی ہے۔﴿ **لا یکلّف اللہ نفسًا الاّ وسعھا** ﴾ کے ارشاد ربانی کی بنا پر معذور ومجبور مستثنیٰ ہے لیکن اس کے برعکس قرآن مجید کے واضح ارشاد اور صحیح اور صریح فرمان نبوی میں یہ کہاں ہے کہ امام کے پیچھے فاتحہ نہ پڑھا کرو۔مولانا عبدالحیؒ لکھنوی واشگاف الفاظ میں لکھتے ہیں :

لم یرد فی حدیث مرفوع صحیح النھی عن قراء ۃ الفاتحۃ خلف الامام و کل ما ذکروہ مرفوعا امالا اصل لہ و اما لا یصح۔ (التعلیق الممجد :ص ۹۹)

یعنی کسی صحیح مرفوع حدیث میں امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے کی ممانعت نہیں اور ممانعت کے بارے میں جو روایات ذکر کرتے ہیں ان کی کوئی اصل نہیں یا وہ صحیح نہیں۔

لہٰذا یہ کہنا کہ امام کے پیچھے ''قراءت کی ممانعت ہے'' دعویٰ بلا دلیل ہے اور اسے فاتحہ کی قراءت کو شامل کرنا انتہائی جسارت ہے اور ''انصات واستماع'' کو ''منع'' پر محمول کرنے کی تردید مولانا عبدالحیؒ لکھنوی نے التعلیق الممجد اور امام الکلام میں کی ہے۔مقتدی کے لیے قراءت فاتحہ کا حکم عبارت النص سے ثابت ہے برعکس ممانعت کے کہ انصات واستماع سے مفہوم ہوتا ہے کہ نہ پڑھا جائے اور یہ اصول کا طے شدہ قاعدہ ہے کہ عبارت النص مقدم ہوتی ہے۔مولانا عبدالحیؒ لکھتے ہیں:

حدیث عبادۃ نص فی قراء ۃ خلف الامام واحادیث الترک والنھی لا تدل علی ترکھا نصاً بل ظاھراً و تقدیم النص علی الظاھر عند تعارضھما منصوص فی کتب الاعلام۔

153

اسی نکتہ پر بحث کرتے ہوئے موصوف ان حضرات کی پرزور تردید کرتے ہیں جو قراءت کی ممانعت کی روایات کو فاتحہ کی ممانعت پر محمول کرتے ہیں۔ان کے الفاظ ہیں:

وبھذا بطل توھم من توھم ان مفھوم حدیث النھی ان کل قراء ۃ ممنوعۃ خلف الامام فیعارض حدیث اجازۃ قراء ۃ الفاتحۃ خلف الامام لا محالۃ۔ (غیث الغمام :ص ۲۱۳)

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اولاً تو فاتحہ خلف الامام کی ممانعت پر کوئی روایت ثابت نہیں۔ثانیاً وہ روایات فاتحہ خلف الامام کی واضح احادیث کی مخالف نہیں بلکہ ان سے مراد **مازاد علی الفاتحۃ** ہے۔جیسا کہ آئندہ اپنے محل پر یہ بات آئے گی۔ان شاء اللہ۔رہا یہ شبہ کہ ''خلف الامام'' کی زیادتی صحیح نہیں تو اس پر بھی ان شاء اللہ آئندہ تفصیل سے بحث آ رہی ہے۔ہم دلیل سے ثابت کریں گے کہ شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ بلکہ حنفیہ کے ہاں بھی یہ روایت اصولاً مسلم ہے۔مولانا صاحب نے یہ بھی کیا خوب کہا ہے کہ ''عموم کی رٹ تو ٹوٹی'' گزارش ہے کہ اس طرح تو عموم ہی کی نہیں تکبیر کہنے اور قراءت کو ہر نمازی کے لیے فرض قرار دینے کا راگ بھی ختم ہوگا۔مولانا صاحب کو اس سے بھی دست کش ہو جانا چاہیے۔دیدہ باید۔!

پانچواں اعتراض اور اس کا جواب

راوی کا روایت پر عمل نہ کرنا

مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں: محدثین کرام کا ضابطہ ہے جس کو فریق ثانی بڑی شدومد سے بیان کرتا ہے کہ:

''حدیث کا راوی اپنی مروی حدیث کا مطلب دوسروں سے زیادہ بہتر جانتا ہے جیسا کہ تحفۃ الاحوذی اور نیل الاوطار وغیرہ میں ہے اور حدیث حضرت عبادہؓ کے مرکزی راوی حضرت ابوبکر بن ابی شیبہؒ، امام سفیان بن عیینہؒ، امام زہریؒ، امام اسحاقؒ، امام ابن وہبؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام عبدالرزاقؒ اور امام معمرؒ وغیرہ ہیں۔ اور یہ تمام اکابر حرف ''مــن'' کے عموم کے قائل نہیں۔ کوئی اس سے منفرد مراد لیتا ہے، کوئی امام کے پیچھے سری، جہری نمازوں کو خارج کرتا ہے اور کوئی جہری کو، اور حضرت عبادہؓ بھی وجوب قراءت کے قائل نہ تھے۔'' (ملخصاً ص ۴۴، ۴۵)

154

جــواب: جہاں تک اس اصول کا تعلق ہے۔ تو ہمیں اس سے انکار نہیں کہ راوی حدیث اپنی مروی حدیث کا مفہوم دوسروں سے بہتر جانتا ہے مگر اس میں دو باتیں خصوصاً قابل غور ہیں:

۱۔ وہ مفہوم ظاہر روایت کے خلاف نہ ہو، جیسا کہ تحفۃ الاحوذی (ص ۲۳۵ ج ۲) کے حوالہ سے مولانا صاحب نے نقل کیا ہے۔ اور حدیث زیر بحث کا ظاہر عموم پر دلالت کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جن حضرات (امام سفیان وغیرہ) [1] نے اس سے مراد منفرد لیا ہے گویا ان کی تردید کرتے ہوئے امام خطابیؒ لکھتے ہیں: **هذا عموم لا يجوز تخصيصه الا بدليل** (معالم السنن مع المنذری: ص ۳۸۹ ج ۱) یہ حدیث عام ہے جس کی بلا دلیل تخصیص جائز نہیں۔ اسی طرح سری و جہری کی تخصیص بھی بلا دلیل ہے اور ظاہر کے خلاف ہے۔ اس لیے مقبول نہیں۔ بالخصوص جب کہ یہ روایت مفصل روایت کا ہی اختصار ہے۔ جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے کہا ہے۔ (**كما سيأتي**)

۲۔ جن حضرات کی عبارتوں سے مولانا صاحب نے یہ ضابطہ ذکر کیا ہے ذرا دیکھ لیا جائے کہ ان عبارتوں میں ''راوی'' سے کون مراد ہے؟ اور مولانا صاحب نے انہی محولہ صفحات کے متعلقہ مسائل میں کہاں تک اس کا پاس کیا ہے۔ چنانچہ نیل الاوطار کی مکمل عبارت یوں ہے:

155

''**ومما يقوى رواية الصحيحين فى اقتصار على الوجه و الكفين كون عمار يفتى بعد النبى ﷺ بذلك و راوى الحديث اعرف بالمراد من غيره ولا سيما الصحابى المجتهد**'' (نیل ص ۲۵۶ ج ۱)

---

[1] حضرت جابرؓ اور امام سفیانؒ وغیرہ نے اگر اسے منفرد کے لیے سمجھا ہے تو حضرت عبادہؓ، ابو ہریرہؓ، امام، امام مکحولؒ، اوزاعیؒ، امام شافعیؒ اور امام بخاریؒ وغیرہ نے اس میں مقتدی کو بھی شامل کیا ہے۔ دیگر شارحین نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ دیکھیے ابکار (ص ۱۲۸، ۱۲۹)۔ پھر حضرت جابرؓ سری میں فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے۔ (کما سیأتی) امام احمدؒ کا مسلک تو آپ پڑھ آئے ہیں۔ نیز یہ حضرات اس کو منفرد کے لیے سمجھتے ہیں مگر احناف تو منفرد کے لیے بھی فاتحہ کی فرضیت کے قائل نہیں۔ (فتدبر)

''یعنی تیمّم میں ''ضربۃ للیدین'' سے مراد دونوں ہتھیلیاں ہیں، کہنیوں تک ہاتھ مراد نہیں۔ حضرت عمارؓ جو حدیث کے راوی ہیں آنحضرت ﷺ کے بعد یہی فتویٰ دیا کرتے تھے (کہ صرف ہاتھوں کا تیمّم ہے) اور ''راوی حدیث'' حدیث کا مطلب دوسروں سے زیادہ جانتا ہے بالخصوص جو مجتہد صحابی ہو۔''

کیا ہمارے مہربان اس اصول کی روشنی میں اس مسئلہ کے قائل ہیں؟ اسی طرح تحفۃ الاحوذی (ص ۲۵۷، ۲۳۵ ج ۲) کی عبارتیں بھی علی الترتیب ملاحظہ فرمائیں۔ چنانچہ اول الذکر مقام میں یہی حضرت عبادہؓ کی حدیث پر بحث ہے۔ امام احمدؒ اسے منفرد سمجھتے ہیں، جس پر مولانا مبارک پوریؒ لکھتے ہیں:

وقد عرفت ان عبادة بن الصامت وهو رجل من اصحاب النبی ﷺ وهو راوی الحديث قد حمله علی ظاهره وعمومه و قد تقرر ان راوی الحديث ادری بمراد الحديث من غيره۔

(تحفة الاحوذی: ص ۲۵۷ ج ۱)

یعنی آپ جانتے ہیں کہ حضرت عبادہؓ بن صامت رسول اللہ ﷺ کے صحابی ہیں اور حدیث کے راوی ہیں جنھوں نے اس حدیث کو عموم اور ظاہر پر محمول کیا ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ راوی حدیث دوسروں سے اپنی مرویات کا مفہوم بہتر جانتا ہے۔

لیجیے! محدث مبارک پوریؒ تو اس عبارت میں امام احمدؒ، امام زہریؒ اور امام سفیانؒ وغیرہ کو ''غیرہ'' میں شمار کرتے ہوئے حضرت عبادہؓ کے فتویٰ سے (جو ظاہر حدیث کے موافق ہے) ان حضرات کے قول کی تردید فرماتے ہیں مگر ہمارے یہ مہربان اسی عبارت کے ایک حصہ کو لے کر مبارک پوریؒ صاحب پر ہی اعتراض کیے جاتے ہیں ع

خدا الٹی سمجھ کسی کو نہ دے

اگر معاملہ یہی ہے تو حضرت امام اوزاعیؒ، امام مکحولؒ اور امام شافعیؒ وغیرہ بھی اس حدیث کے راوی ہیں اور وہ اس حدیث سے وہی معنی سمجھے ہیں جو حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ نے سمجھے ہیں۔ آخر کیا وجہ کہ ان کے اس معنی کو کیوں قبول نہ کیا جائے؟

اسی طرح ثانی الذکر مقام میں ''بیع حبل الحبلة'' کے مفہوم کا ذکر ہے۔ محدث مبارک پوریؒ نے اس کی تفسیر میں دو مفہوم بیان کیے ہیں۔ اس کے بعد ذکر فرمایا ہے کہ:

قال النووی التفسير الثانی اقرب الی اللغة لكن الراوی هو ابن عمر قد فسر بالتفسير الاول وهو اعرف و مذهب الشافعی و محققی الاصوليين ان تفسير الراوی مقدم اذا لم يخالف الظاهر۔

(تحفة الاحوذی: ص ۲۳۵ ج ۲)

یعنی امام نوویؒ نے کہا ہے کہ دوسری تفسیر لغت کے زیادہ قریب ہے لیکن راوی حدیث حضرت ابن عمرؓ نے اس کی پہلی تفسیر بیان کی ہے اور وہ اس کی تفسیر زیادہ جانتے تھے۔ امام شافعیؒ اور محقق ائمہ اصول کا مذہب ہے کہ راوی کی تفسیر مقدم ہے بشرطیکہ ظاہر کے خلاف نہ ہو۔

امام نوویؒ کی یہ عبارت شرح صحیح مسلم (ص ۳ ج ۲) میں دیکھی جا سکتی ہے۔

اس وضاحت کے بعد اندازہ فرمائیں کہ ان عبارتوں میں ''راوی حدیث'' سے کون مراد ہے اور کیا ان مقامات میں بھی مولانا صفدر صاحب اس تعبیر کو صحیح سمجھتے ہیں؟ جہاں تک اس قاعدے اور ضابطے کا تعلق ہے کہ ''راوی اپنی مروی حدیث کا مطلب دوسروں سے بہتر جانتا ہے'' تو یہ اسی صورت میں ہے جب کہ ظاہر روایت کے خلاف نہ ہو جیسا کہ امام نوویؒ نے تصریح کی ہے۔ اور ہم عرض کر آئے ہیں کہ جن بزرگوں نے اس روایت کی تعیین یا تخصیص کی وہ ظاہر روایت کے خلاف ہے۔ بلکہ اس سے مفہوم جو راوی حدیث حضرت عبادہؓ نے سمجھا ہے اس کے بھی خلاف ہے۔ اس لیے یہ قابل قبول نہیں۔

حافظ ابن حجرؒ خیار بیع کے مسئلہ پر بحث کے دوران میں اسی نوعیت کے اعتراض کہ امام مالکؒ اسی حدیث کے راوی ہیں اور ان کا فتویٰ و عمل اس کے خلاف ہے، کے جواب میں لکھتے ہیں:

'' **وتعقب بأن مالكا لم يتفرد به فقد رواه غيره و عمل به وهم اكثرعددا رواية و عملاً وقد خص كثير من المحققي اهل الاصول الخلاف المشهور فيما اذا عمل الراوى بخلاف ماروى بالصحابة دون من جاء بعدهم۔** ''(فتح الباری ص ۳۳۰ ج ۴)

کہ اس پر تعاقب کیا گیا ہے کہ امام مالکؒ ہی اسے روایت نہیں کرتے، دوسرے بھی یہ روایت کرتے ہیں۔ انھوں نے اس پر عمل کیا ہے اور وہ روایۃً و عملاً تعداد میں زیادہ ہیں۔ اور بہت سے محققین اہل اصول نے اس مشہور اختلافی مسئلہ میں کہ ۔راوی اپنی روایت کے خلاف کرے۔ صحابی کی تخصیص کی ہے بعد کے راوی مراد نہیں لیے۔

بلکہ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ص ۱۶۳ ج ۲) سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفی اصول میں بھی اس سے مراد صحابی ہیں۔ بعد کے راوی نہیں۔ خود امام ابوحنیفہؒ کا معروف قول **ما جاء عن الصحابة فعلى الرأس والعين و ما جاء عن التابعين فهم رجال و نحن رجال** صحابہ سے جو آئے وہ سر آنکھوں پر اور جو تابعین سے آئے تو وہ انسان ہیں، ہم بھی انسان ہیں ۔ بھی اس کا مؤید ہے کہ اس سے مراد صحابی ہو سکتا ہے تابعی یا بعد کا راوی نہیں۔ بلکہ مسلم الثبوت میں تو صاف طور پر لکھا ہے: **و ان كان غير صحابى لو كان اكثر الامة فالعمل بالخبر .الخ** کہ اگر حدیث کے خلاف عمل صحابی کے علاوہ کسی اور کا ہو، اگرچہ وہ اکثریت ہی کا کیوں نہ ہو تو عمل حدیث پر ہوگا کیوں کہ حدیث حجت ہے۔ کسی اور کا عمل حجت نہیں (مسلم مع فواتح الرحموت: ص ۱۶۴ ج ۲)۔

مولانا لکھنویؒ لکھتے ہیں:

والظاهر فى هذا المقام هو عدم ترك ظاهر النص بما حمله الصحابى من خلاف الظاهر لأن قول الرسول ﷺ لا يبطل بقول غيره فما أفاده بظاهره لا يبطل الاحتجاج به بترك غيره، غاية الأمر ان الصحابى ظهرت له قرائن رجحت حمله على ماحمله عليه ولم تظهر تلك القرائن لغيره فلا يخرج الظاهر عن حيز الاحتجاج فى حقه۔ (الاجوبة الفاضلة: ص ۲۲۳)

اس مقام میں ظاہر بات یہ ہے کہ ظاہر روایت کے خلاف صحابی نے اسے جس پر محمول کیا اس کی بنا پر ظاہر نص کو ترک نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان کسی دوسرے کے قول سے باطل نہیں ہوتا۔ لہٰذا ظاہر نص جس کی مقتضی ہو کسی

غیر کے عمل نہ کرنے کی بنا پر اس سے استدلال باطل نہیں ہوتا۔ زیادہ سے زیادہ یہ بات ہے کہ صحابی کے لیے ایسے قرائن ظاہر ہوئے ہوں جن کی بنا پر اس نے اس مفہوم پر محمول کیا ہو۔ لیکن یہ قرائن صحابی کے علاوہ دوسرے پر ظاہر نہیں ہوئے۔ لہٰذا ظاہر حکم اس کے حق میں احتجاج کے درجہ سے خارج نہیں ہوتا۔

اس ضروری تفصیل سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ مطلقاً راوی کا عمل نہیں بلکہ صحابی کا عمل اس کی حدیث کے خلاف ہو تو اس بارے میں اختلاف ہے کہ روایت پر عمل ہوگا یا صحابی کے قول وعمل پر۔ جمہور اصولیین بلکہ فقہاء اربعہ اس سے مراد صحابی لیتے ہیں۔ ہر راوی نہیں۔ جس کی تفصیل کا یہ محل نہیں۔ گو بعض حضرات نے مطلقاً راوی مراد لیا ہے۔ مگر یہ قول محل نظر ہے۔ جب راوی کا روایت پر عمل اس روایت کی صحت کی دلیل نہیں تو اس کے خلاف عمل اس روایت کے ضعف یا نسخ یا نا قابل عمل ہونے کی دلیل کس طرح بن سکتا ہے۔ محدثین رحمہم اللہ بھی اس اصول کا ذکر کرتے ہیں مگر ان کے کلام میں یہ جزو علت ہے۔ اصل علت نہیں۔ اس مسئلہ کے متعلق علامہ شوکانی رقم طراز ہیں۔

ذهب الجمهور من اهل الاصول الى انه يعمل بالظاهر ولا يصار الى خلافه لمجرد قول الصحابي او فعله وهذا هو الحق لانا متعبدون بروايته لا برأيه كما تقدم و ذهب اكثر الحنفية الى انه يعمل بماحمله عليه الصحابي لانه اخبر بمراد النبي ﷺ .الخ (ارشاد الفحول: ص ٥٦)

یعنی جب ایک صحابی روایت کی تعیین ظاہر روایت کے خلاف کرتا ہے تو جمہور ائمہ اصول کا مذہب یہ ہے کہ اس ظاہر روایت پر عمل کیا جائے گا اور صرف صحابی کے فتویٰ یا عمل سے اس حدیث کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ یہ بات حق ہے کیونکہ ہم اس کی روایت کے مکلف ہیں، رائے کے نہیں، اور اکثر احناف اس طرف گئے ہیں کہ صحابی نے اسے جس پر محمول کیا ہے اسی پر عمل کیا جائے گا کیونکہ وہ نبی ﷺ کی مراد کو سب سے زیادہ جاننے والا ہے۔ [1]

157

اس کے بعد علامہ شوکانیؒ نے اس مسئلہ کی مزید وضاحت فرمائی ہے جو قابل مراجعت ہے۔ ہمارا مقصود صرف یہ تھا کہ
اولاً: یہ ضابطہ علی الاطلاق نہیں بلکہ جمہور کے ہاں اس بات کی بھی شرط ہے کہ صحابی کا قول ظاہر روایت کے خلاف نہ ہو۔
ثانیاً: اسے علی الاطلاق قبول کرنے والے اکثر علمائے احناف ہیں۔ محققین علمائے احناف خود اس کی تردید کر چکے ہیں۔ تفصیل کے لیے علامہ لکھنویؒ کی ''الاجوبۃ الفاضلۃ'' ملاحظہ فرمائیں۔ لہٰذا اس ضابطہ کو مولانا صفدر صاحب کے خود ساختہ مفہوم میں محدثین کا ضابطہ قرار دینا قطعاً صحیح نہیں۔

ذرا انصاف فرمایئے کہ جب جمہور بلا دلیل صحابی رسولؐ کے مفہوم یا فتویٰ کو ظاہر روایت کے خلاف ماننے کے لیے قائل نہیں تو ہر راوی کی رائے اور فتویٰ سے حدیث رسولؐ کو خاص کرنے کے کیوں کر قائل ہو سکتے ہیں؟ زیر بحث مسئلہ میں راوی حدیث کا مفہوم ظاہر حدیث کے موافق ہے۔ آخر اسی مفہوم کو تسلیم کرنے سے فریق ثانی کی طبیعت کیوں انکار کرتی

---

[1] اسی بحث کے ساتھ ارشاد الفحول (ص ۱۵۱) میں مذہب صحابی سے عموم کی تخصیص کے بارے میں بھی جمہور کی رائے دیکھی جا سکتی ہے۔

ہے؟ کہا جائے گا کہ ''قرآن کریم اور صحیح احادیث'' کی وجہ سے۔ جواباً گزارش ہے کہ ان سے فاتحہ کی ممانعت قطعاً ثابت نہیں ہوتی، جیسا کہ ہم مولانا لکھنویؒ کے حوالہ سے ابھی نقل کر آئے ہیں۔ **158**

صفدر صاحب کی بے چینی اور تضاد بیانی

بات اسی پر ختم نہیں ہو جاتی اس ''ضابطہ'' کی بے ضابطگی اور اس سلسلہ میں مولانا صفدر صاحب کی قلابازیاں بھی ملاحظہ فرمائیں۔ لکھتے ہیں:

''یہ بالکل صحیح بات ہے کہ حضرت عبادہؓ امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے کے قائل تھے اور ان کی یہی تحقیق اور یہی مسلک و مذہب تھا مگر فہم صحابی حجت نہیں''۔ الخ (احسن: ص۱۴۲ ج۲)

یہی نہیں (ص۲۴۰ ج۱) اور (ص۱۷۷ ج۲) پر فرماتے ہیں:

''اس کی بحث اپنے مقام پر آئے گی، اعتبار راوی کی مرفوع حدیث کا ہوتا ہے، اس کی ذاتی رائے کا اعتبار نہیں۔''

لیکن (ص۲۶۸ ج۱) اور (ص۴۴ ج۲) پر فرماتے ہیں: ''راوی حدیث اپنی حدیث کو دوسروں سے بہتر جانتا ہے۔''

اور (ص۱۱۰ ج۲) کے حاشیہ میں ہے کہ:

''اگر یہ روایت ان کے نزدیک صحیح ہوتی تو اس کے خلاف عمل نہ کرتے۔''

تیری بات کو بت حیلہ گر نہ قرار ہے نہ قیام ہے!!
کبھی شام ہے، کبھی صبح ہے، کبھی صبح ہے کبھی شام ہے

اس سے ایک معمولی طالب علم بھی سمجھ سکتا ہے کہ اپنا الوسیدھا کرنے کے لیے ہمارے مہربان بڑی محنت سے ایک محل استوار کرتے ہیں مگر جب اس میں تحفظ نظر نہیں آتا تو خود ہی کدال لیے اسے گرانے کی کوشش کرتے ہیں اور یہ سارا کرشمہ ہے تقلید جامد اور مسلک کی کورانہ حمایت کا۔ مولانا صاحب خوشی سے پھولے نہیں سماتے۔ لکھتے ہیں:

''اور لطف بالائے لطف یہ کہ حضرت عبادہؓ بھی وجوب قراءت خلف الامام کے قائل نہ تھے، جیسا کہ ذکر ہوگا۔'' (ص۴۵)

ہم بھی ان شاء اللہ اس ادھار کو اپنے وقت پر چکائیں گے۔ ﴿فانتظروا انی معکم من المنتظرین﴾۔ البتہ یہاں یہ پوچھ لینا ضروری سمجھتے ہیں کہ قرآن مجید کی جس آیت سے آج آپ فاتحہ خلف الامام کو حرام اور مکروہ فرما رہے ہیں۔ وہ ان کے بھی پیش نظر تھی یا نہیں۔ مولانا صاحب فرماتے ہیں: **159**

''یہ حضرات فقہاء ہیں راوی حدیث ہونے کے علاوہ ان کی فقاہت کی وجہ سے بھی ان کا بیان کردہ مطلب و معنی قابل ترجیح ہے۔'' (ملخصاً ص۴۵ ج۲)

ہمیں ان کی فقاہت سے انکار نہیں، انکار ان کے مفہوم سے ہے جو ظاہر روایت کے خلاف ہے اور حضرت عبادہؓ خود

فقیہ ہیں اور دوسرے فقہاء کے اقوال بھی ان کے مؤید ہیں۔ان کو نظر انداز کیوں کیا جاتا ہے؟ اسے جانے دیجیے یہ بھی دیکھیے کہ یہ حضرات اس حدیث سے منفرد کے لیے فاتحہ کو فرض قرار دیتے ہیں۔روایت کے ظاہر معنی اور ان فقہاء کا یہ معنی ہی مولانا صاحب کو قبول ہے؟ یقین جانیے وہ اسے بھی قبول کرنے کو قطعاً تیار نہیں۔اس نوعیت کا استدلال محض مسلکی دفاع کی خاطر ہے۔جس کی نہ اصول سے تائید ہوتی ہے اور نہ یہ متعدد مقامات پر مسلک احناف پر فٹ آتا ہے۔ان کی ایسی طول کلامی سے کوئی مبتدی تو متاثر ہوسکتا ہے مگر حقیقت بین نگاہیں اس ڈھول کے پول کو خوب سمجھتی ہیں۔

چھٹا اعتراض اور اس کا جواب

جہر کا مفہوم

مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں، امیر یمانیؒ صاحب جو غیر مقلد عالم ہیں نے لکھا ہے کہ:

> ''حضرت عبادہؓ امام کے پیچھے بلند آواز سے پڑھتے تھے۔لہٰذا قائلین قراءت فاتحہ خلف الامام کو چاہیے کہ وہ بھی بلند آواز سے خوب زور شور کے ساتھ ام القرآن کی قراءت کریں۔۔۔۔اگرچہ کھلے طور پر منازعت اور مخالجت بھی ہوتی ہے۔''۔الخ (ملخصاً: ص۴۶، ۴۷ ج۲)

جواب: جہر کے معنی زور شور متعین کرنے میں امیر یمانیؒ صاحب پر کورانہ اعتماد ایک مقلد ہی کے لائق ہوسکتا ہے۔مولانا صاحب کے لیے ضروری تھا کہ پہلے اصولاً جہر کے معنی بیان کرتے، پھر روایت کے سیاق سے اس کی تعیین کرتے۔ہم سمجھتے ہیں کہ اس سے انھوں نے عمداً اجتناب کیا ہے۔مولانا عبدالحیؒ لکھنوی نے جہر کے مفہوم پر ''سباحۃ الفکر'' میں مفصل بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ اس کے متعلق علمائے احناف کے تین قول ہیں:

۱۔ علامہ کرخی، ابوبکر الاعمش بلخی، صاحب قدوری، ابوالحسن ثوری، مسعود وغیرہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ ادنیٰ جہر یہ ہے کہ قاری اپنے آپ کو سنائے۔

۲۔ شیخ ابوجعفر ہندوانیؒ، امام ابوبکر محمد بن الفضلؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ ادنیٰ جہر یہ ہے کہ کوئی ایک آدمی سنے، فرماتے ہیں:

هو الصحيح كما فى الوقاية والنقاية و ملتقى الابحر وهو مختار شيخ الاسلام وقاضى خان و صاحب المحيط والحلوانى كما فى معراج الدراية واختاره شراح الوقاية والنقاية وملتقى الابحر و شراح الهداية وعامة اصحاب الفتوىٰ۔ (سباحة الفكر: ص ۴۶ درمجموعه رسائل)

یعنی یہی دوسرا قول صحیح ہے جس طرح کہ وقایہ، نقایہ ملتقی الابحر میں ہے۔شیخ الاسلام، قاضی خانؒ، صاحب محیط اور حلوانیؒ نے اسی کو پسند کیا ہے جیسا کہ معراج الدرایۃ میں ہے اور شارحین وقایہ، نقایۃ، ملتقی الابحر، شارحین ہدایہ اور اصحاب فتویٰ نے عموماً اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

اس کے چند سطور بعد مزید لکھتے ہیں:

قول الهندوانى اصح و ارجح لاعتماد اكثر علمائنا۔ (ايضا ص ۴۶)

یعنی امام ہندوانیؒ کا قول ہی راجح اور اصح ہے کیونکہ ہمارے اکثر علماء نے اسی پر اعتماد کیا ہے۔

۳۔ تیسرا قول بشر مریسی کا ہے کہ آواز کا نکلنا کافی ہے اگر چہ اس کے کان تک نہ پہنچے۔

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اکثر علماء احناف کا مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ ''ادنیٰ جہر'' یہ ہے کہ ساتھ والا آدمی سن لے۔ اور حضرت محمودؓ بن ربیع نے جو کہ حضرت عبادہؓ کے ساتھ کھڑے تھے انھوں نے سن لیا تو یہ آہستہ پڑھنے کے منافی نہیں۔ صحیح بخاریؒ میں حضرت ابوقتادہؓ سے روایت ہے کہ:

''ظہر اور عصر کی نماز میں آنحضرت ﷺ ہمیں کبھی کبھی آیت سناتے تھے **ویسمعنا الآیۃ احیانا۔**''

(بخاری شریف: ص ۱۰۷ ج ۱)

حضرت الاستاذ رحمہ اللہ نے موطا سے مغرب کی تیسری رکعت میں حضرت صدیق اکبرؓ کا فاتحہ کے بعد **ربنا لا تزغ قلوبنا . الآیۃ** پڑھنا اور مقتدی کا سن لینا نقل کیا ہے۔ (خیر الکلام ص ۱۷۰) حالانکہ تیسری رکعت میں قراءت آہستہ پڑھی جاتی ہے۔ بلکہ خود مولانا صفدر صاحب نے البحر الرائق کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ:

الامام اذا قرأ فی صلاۃ المخافتۃ بحیث سمع رجل او رجلان لا یکون جهرا والجهر ان یسمع الکل۔ (حکم الذکر بالجهر: ص ۱۳۸)

اس کا ترجمہ بھی انہی کے نوک قلم سے ملاحظہ ہو۔

امام جب سری نماز میں قراءت کرے یہاں تک کہ ایک آدمی سنے یا دو سنیں تو جہر نہ ہوگا جہر یہ ہے کہ سب سنیں۔

یعنی جو اقتداء میں ہیں وہ سب سنیں، لہٰذا اگر حضرت عبادہؓ کی آواز حضرت محمودؓ نے سن لی تو اس پر جہری کا اطلاق اور پھر اس کے معنی ''زور شور'' سے پڑھنے کے کرنا کہاں تک مبنی بر حقیقت ہے؟ علامہ یمانیؒ نے جو فرمایا وہ وحی آسمانی نہیں کہ اس پر غور و فکر اور نقد و جرح کی گنجائش ہی نہ ہو۔ ہماری اس تفصیل سے علامہ موصوف کی یہ غلطی فہمی جس میں بالتبع ہمارے مہربان بھی شامل ہیں دور ہو جاتی ہے۔ آخر یہ کہاں ہے کہ حضرت عبادہؓ نے پوری فاتحہ اتنی آواز سے پڑھی تھی۔ ممکن ہے کہ ایک دو آیات اتنی آواز سے پڑھی ہوں جنھیں حضرت محمودؓ نے سنا ہو۔ اس کو اگر کوئی جہر ممنوع پر محمول کرے تو یہ اس کی سینہ زوری ہے۔ نعیم المجمرؒ کی حدیث کہ'' **صلیت وراء ابی هریرۃ فقرأ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم** .''الخ جس سے شافعیہ نے بسم اللہ کے جہر پر استدلال کیا ہے، کے متعلق حافظ قاسم قطلوبغاؒ حنفی لکھتے ہیں:

لا یستلزم ذلک لجواز السماع مع الاخفاء للقرب۔ (تخریج احادیث اصول البزدوی: ص ۱۷۷)

یعنی اسے جہر مستلزم نہیں کیونکہ آہستہ پڑھنا اور اس کے قرب میں سنا جانا بعید نہیں۔

اندازہ فرمائیے کہ یہاں بھی حافظ قاسم قاریؒ کے اس قدر پڑھنے سے کہ ساتھ کا اس کی قراءۃ سن لے کو آہستہ پڑھنے کے منافی نہیں سمجھتے۔ حالانکہ نعیم مقتدیؒ تھے اور درمیان میں ایک صف کا فاصلہ تھا۔ مگر افسوس کہ محمودؓ نے حضرت عبادہؓ کے ساتھ کھڑے ان کی قراءت کو سن لیا تو وہ قراءت جہر قرار پائے بلکہ اسے ''زور شور'' سے پڑھنا باور کرایا جائے۔ **(فوا اسفا)**

امام بیہقیؒ نے حملۃؒ بن عبد الرحمٰن سے نقل کیا ہے کہ حضرت عبادہؓ نے ایک شخص کو دیکھا نہ وہ رکوع پورا کرتا تھا، نہ سجدہ،

آپ اس کے پاس آئے اس کا ہاتھ پکڑ کر فرمایا۔ اس شخص اور اس جیسے لوگوں کی مشابہت نہ کرو، بے شک فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ۔ اگر تو امام کے پیچھے ہو تو آہستہ اپنے نفس میں پڑھو اور اگر اکیلے ہو تو اپنے کانوں کو سناؤ اور دائیں بائیں والوں کو تکلیف نہ دو۔ (کتاب القراءۃ: ص ۹۵، السنن الکبریٰ: ص ۱۶۸ ج ۲)

اس اثر میں '' اقرأ في نفسک '' کے الفاظ اس بارے میں صریح ہیں کہ وہ مقتدی کو آہستہ پڑھنے کا حکم دیتے تھے۔ جہراً پڑھنے کا جو شوشہ علامہ یمانی ؒ کی اقتداء میں مولانا صفدر صاحب نے چھوڑا ہے وہ بہرحال غلط ہے۔ نیز اس سے محض دل ہی دل میں پڑھنے کا استدلال بھی ان کے دوسرے آثار کی بنا پر غلط ہے۔ قراءت فی النفس کی پوری بحث آئندہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے تحت آ رہی ہے۔

اس ضروری تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امیر ؒ یمانی نے حضرت عبادہؓ کی اس حدیث سے جو مفہوم کشید کیا وہ بہر نوع غلط ہے اور حضرت عبادہؓ کے صاف اور واضح فتویٰ کے بھی منافی ہے۔ بلاشبہ امیر ؒ یمانی ایک عرصہ تک اس کے قائل بھی رہے کہ فاتحہ خلف الامام اونچی آواز سے ہی پڑھنی چاہیے مگر بالآخر انھوں نے اس سے رجوع کر لیا اور فاتحہ خلف الامام آہستہ پڑھنے کو ''احسن'' قول قرار دیا۔ ان کے الفاظ ہیں:

وابوهريرة افتى بانه اذا كان خلف الامام يقرأ بها في نفسه وهذا احسن لعدم الدليل على وجوب الجهر و قد كنا نفتي دهرًا بقراءة الفاتحة خلف الامام جهرا. الخ

(العدة على احكام الاحكام: ص ۳۹۲ ج ۲)

کہ ابو ہریرہؓ نے فتویٰ دیا کہ جب امام کے پیچھے ہو تو آہستہ فاتحہ پڑھے اور یہ بہتر ہے کیونکہ جہراً پڑھنے کے وجوب کی کوئی دلیل نہیں اور ہم ایک عرصہ سے فاتحہ خلف الامام جہراً پڑھنے کا فتویٰ دیتے رہے ہیں۔ گویا امیر ؒ یمانی نے آخر میں اس موقف سے رجوع کر لیا کہ مقتدی کو جہراً ہی فاتحہ پڑھنی چاہیے اور جہراً فاتحہ پڑھنے کے جواز کی دلیل ان کی تفہیم پر مبنی ہے جو حضرت عبادہؓ کے منطوق فتویٰ کے منافی ہے۔ اس لیے وہ قابل اعتبار نہیں۔

دوسرا جواب: اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے کہ حضرت عبادہؓ جہراً پڑھنے کے قائل تھے تو یہ احادیث منازعت کے منافی ہے۔ صحابی کا عمل تبھی قابل قبول ہے جب کہ ظاہر روایت کے منافی نہ ہو جیسا کہ پہلے ہم وضاحت کر آئے ہیں۔ حضرت الاستاذ رحمہ اللہ نے اس کے مزید دو جواب دیے ہیں۔ ملاحظہ ہو: (خیر الکلام ص ۱۷۰، ۱۷۱)

162

مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں کہ مؤلف خیر الکلام کا یہ کہنا کہ:

> ''بعض علماء نے جہر کا لفظ اس لیے بولا ہے کہ محمودؒ نے جو حضرت عبادہؓ کے ساتھ تھے سن لیا تھا،
> یہ محض دفع الوقتی ہے کیونکہ عبارت میں '' قرأ بها جهراً '' کے الفاظ ہیں۔ اور یہ قراءت صرف پہلو میں حضرت محمودؒ ہی نے نہیں سنی بلکہ امام نے بھی سنی ہے۔ یمانی صاحب ؒ '' و ان نازعه '' کا جملہ بول رہے ہیں۔'' (مصلہ ص ۴۷)

کوئی ان سے پوچھے کہ '' قرأ بها جهراً '' کے الفاظ محمودؒ کے ہیں یا امیر یمانی کے؟ یہ جواب تب صحیح تھا جب یہ الفاظ

حضرت محمودؒ کے ہوتے ، پھر امام کے سننے کی تعبیر بھی امیر یمانیؒ نے کی ہے۔حدیث کے الفاظ سے اس کا قطعاً مفہوم نہیں ہوتا۔الفاظ صرف اتنے ہیں:

سمعتک تقرأ بام القرآن و ابو نعیم یجھر۔

میں نے آپ سے سنا آپ ام القرآن پڑھتے ہیں حالانکہ ابونعیمؒ بآواز بلند پڑھ رہے ہیں۔

انصاف فرمائیں مؤلف خیر الکلام نے کون سی اجنبی بات فرمائی۔محمودؒ نے سن لیا تو اسے ''**قرأ بھا جھرا**'' سے تعبیر کرنا اور جہر سے جہر عمومی مراد لینا کہاں تک صحیح ہے؟ ہم مولانا صفدر صاحب ہی کی عبارت سے واضح کر آئے ہیں کہ اس انداز قراءت کو جہر پر محمول کرنا ہی صحیح نہیں ورنہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ظہر میں اور مغرب وعشاء کی آخری رکعت میں ''جہر'' سے بھی پڑھنا جائز ہے۔اگر کہا جائے کہ الفاظ میں ''**تقرأ بام القرآن**'' کے الفاظ قرینہ ہیں کہ ساری سورہ ''جہر'' سے پڑھی تھی تو یہ بھی صحیح نہیں۔حضرت جابر بن سمرہؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ظہر میں ﴿**واللیل اذا یغشٰی**﴾ اور ایک روایت میں ہے: ﴿**سبّح اسم ربّک الاعلٰی**﴾ پڑھتے تھے۔(مسلم ، مشکوٰۃ :ص ۷۹) کیا آپ ظہر میں پوری سورت بلند آواز سے پڑھتے تھے؟ ہرگز نہیں حضرت ابوقتادہؓ کی روایت کے مطابق اس کی ایک دو آیات سن لیں تو یہی سمجھا کہ یہ سورت پڑھی ہے۔اسی طرح حضرت عبادہؓ سے سورۂ فاتحہ کی کوئی آیت سنی تو سمجھا کہ یہ امام کے پیچھے سورت فاتحہ پڑھتے ہیں۔

ایک اور اعتراض

مولانا صفدر صاحب نے حضرت ہشامؓ بن عامر کے متعلق نقل کیا ہے کہ:

''وہ بھی جہر سے قراءت کیا کرتے تھے۔علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں: ''**رجال موثقون**''[1] (حاشیہ ص ۴۶)

جواب: اصل اثر کے الفاظ ملاحظہ فرمائیں: حمید بن حلال کا بیان ہے:

جاء ھشام بن عامر الی الصلاۃ فاسرع المشی فدخل فی الصلاۃ و قد حفزہ النفس فجھر بالقراءۃ خلف الامام۔ (مجمع الزوائد :ص ۱۱۱ ج ۲)

کہ حضرت ہشامؓ بن عامر نماز کے لیے تیزی سے چل کر آئے۔ان کا سانس اکھڑا ہوا تھا تو انھوں نے امام کے پیچھے جہراً قراءت کی۔

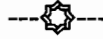
ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں عموماً ایسا ہو جاتا ہے کہ نمازی تیزی سے آئے تو سانس پھولا ہوتا ہے اور آہستہ پڑھتے ہوئے بھی اس قدر ''جہر'' سے پڑھ جاتا ہے کہ ساتھ کا نمازی آسانی سے سن لیتا ہے اور یہ کچھ قراءت ہی سے نہیں، رکوع وسجدہ اور تشہد کی تسبیحات ودعا میں بھی ایسا ہو جاتا ہے۔ایسی صورت میں حضرت حمیدؒ نے حضرت ہشامؓ کی قراءت سنی تو

---

[1] **لطیفہ**: مولانا صفدر صاحب کی چالاکی دیکھیے کہ تیسرے باب میں آثار صحابہ کے سلسلہ میں حضرت ہشامؓ بن عامر کا وہ اثر نقل کیا ہے جو بسند ضعیف مروی ہے اور جس میں صرف قراءت کا ذکر ہے اور وہاں اس اثر کی طرف اشارہ کرنا بھی مناسب نہیں سمجھا۔جس سے امام کے پیچھے جہراً پڑھنے پر استدلال کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اس کے سب راوی ثقہ ہیں۔ملاحظہ ہو احسن الکلام (ص ۱۳۹ ج ۲) **فاعتبروا یا اولی الابصار۔**

''جہر'' کا لفظ بول دیا۔ اور اس قدر آواز آہستہ پڑھنے کے منافی نہیں جیسا کہ مولانا صفدر صاحب ہی کے الفاظ میں ہم نقل کر آئے ہیں۔ مگر افسوس کا مقام یہ ہے کہ اس خاص واقعہ کو مولانا صاحب رنگ یہ دے رہے ہیں کہ حضرت ہشامؒ ''جہر سے قراءت کیا کرتے تھے۔'' اب آپ فیصلہ فرمائیں کہ دوام کے یہ معنی روایت کے کن الفاظ سے ماخوذ ہیں؟

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ حدیث صحیح اور اپنے مفہوم پر صریح ہے کہ نماز میں سورۂ فاتحہ پڑھنا فرض ہے اس کے بغیر نماز نہیں ہوتی اور اس کا عموم امام اور مقتدی دونوں کو شامل ہے اور فریق ثانی نے اس پر جس قدر اعتراضات کیے ہیں وہ تمام غیر معقول اور حقیقت سے بے خبری پر مبنی ہیں۔

---۞---

دوسری حدیث

164

ابوالسائبؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوہریرہؓ سے سنا، فرماتے تھے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

من صلی صلاۃ لم یقرأ فیھا بام القراٰن فھی خداج ثلثا غیر تمام فقیل لابی ھریرۃ انا نکون وراء الامام فقال اقرأ بھا فی نفسک فانی سمعت رسول اللہ ﷺ یقول قال اللہ تعالٰی قسمت الصلاۃ بینی وبین عبدی نصفین .الحدیث ۔ (صحیح مسلم :ص ۱۶۹ ج ۱)

کہ جس نے نماز پڑھی اوراس میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھی تو اس کی نماز ناقص ہے، ناقص ہے، ناقص ہے، پوری نہیں۔ حضرت ابوہریرہؓ سے کہا گیا کہ ہم امام کے پیچھے ہوتے ہیں تو حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا آہستہ سے پڑھا کرو کیونکہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ اللہ تعالٰی نے فرمایا میں نے نماز کو اپنے اور بندے کے درمیان نصف ونصف تقسیم کیا ہے۔الخ

صحیح مسلم کے علاوہ یہ روایت امام مالکؒ، ابوداؤدؒ، ترمذیؒ، ابن ماجہؒ، حمیدیؒ، ابوعوانہؒ، المستخرج لابی نعیمؒ اور متعدد محدثین نے اپنی کتابوں میں ذکر کی ہے۔علامہ لکھنویؒ لکھتے ہیں :

رواہ مالک فی الموطا و سفیان بن عیینۃ فی تفسیرہ و ابوعبید فی فضائل القراٰن و ابن ابی شیبۃ و احمد والبخاری و مسلم و ابوداؤد والترمذی والنسائی و ابن ماجہ و ابن جریر و ابن الانباری و ابن حبان والدارقطنی والبیھقی فی سننہ ۔ (احکام القنطرۃ :ص ۲۲۶ ، مجموعۃ رسائل ثمانیۃ)

یہ روایت صحیح ہے۔امام مسلمؒ، امام ابن خزیمہؒ، امام ابن حبانؒ نے اپنی الصحیح میں اسے داخل کیا ہے۔امام ترمذی نے اسے حسن کہا ہے۔امام ابوداؤد اور علامہ منذریؒ نے اس پر سکوت کیا ہے۔حافظ ابن حجرؒ نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔(موافقۃ الخبر الخبر ص ۴۱۶ ج ۱)اس پر محدثین سابقین میں سے کسی کا کلام ہماری نظر سے نہیں گزرا بلکہ علمائے احناف مثل علامہ ابن ترکمانیؒ ،علامہ زیلعیؒ ،علامہ ابن ہمامؒ ،علامہ علی قاریؒ ،شاہ عبدالحقؒ وغیرہ اور متاخرین میں مثل علامہ انورشاہ کشمیریؒ ،مولانا عبدالحیؒ ،علامہ نیمویؒ ،مولانا یوسف بنوریؒ ،مولانا سہارن پوریؒ وغیرہ سے کسی نے بھی اس پر کلام نہیں کیا۔

165

مؤلف احسن الکلام کا اعتراض اوراس کا جواب

مگر مولانا صفدر صاحب پہلے بزرگ ہیں جو اس حدیث کی صحت کا انکار کرتے ہیں، لکھتے ہیں:

> ''اصل حدیث یوں ہے: **کل صلاۃ لا یقرأ فیھا بام القراٰن فھی خداج الا صلاۃ خلف الامام** (کتاب القراءۃ: ص ۱۳۵)اور'' **الا خلف الامام** '' کے الفاظ علاءؒ کی غلطی سے چھوٹ گئے ہیں۔امام ابن معینؒ فرماتے ہیں :'' **لیس بحجۃ** ''ابن عدی اسے'' **لیس بالقوی** '' کہتے ہیں۔ابوحاتمؒ کہتے ہیں کہ ان کی بعض حدیثیں منکر ہیں۔ابوزرعہؒ کہتے ہیں وہ زیادہ قوی نہیں۔ ابوداؤد فرماتے ہیں کہ محدثین نے صیام شعبان کی روایت کو ان کی منکر روایتوں میں شمار کیا ہے۔حافظ ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں وہ'' **لیس بالمتین** ''ہے۔پس یہ روایت شاذ ہے۔امت مسلمہ کا ایسی

روایتوں کی صحت پر اجماع منعقد نہیں ہوا۔ اور نہ آج تک جمہور نے ان کو قبول کیا ہے۔ جیسا کہ مؤلف خیر الکلام کا غلط دعویٰ ہے۔'' (ملخصاً احسن الکلام: ص ۴۸، ۴۹ ج ۲، ص ۲۴۰، ۲۴۱ ج ۱)

علاءؒ بن عبدالرحمٰن پر جرح کا جواب

یہ جرح اور کلام مخدوش ہے اور اصول حدیث سے عدم واقفیت کا نتیجہ ہے۔ '' **الا صلاة خلف الامام** '' کے الفاظ چھوڑنے میں علاءؒ نے نہیں بلکہ عبدؒ الرحمٰن بن اسحاق نے اس اضافہ میں غلطی کی ہے۔ جس کی تفصیل اپنے مقام پر آئے گی۔ ان شاء اللہ۔

علاءؒ اس روایت کو بیان کرنے میں منفرد بھی نہیں بلکہ امام زہریؒ اور صفوانؒ بن سلیم نے بھی ابوالسائبؒ سے یہ روایت اسی طرح بغیر اس زیادتی کے بیان کی ہے۔ ملاحظہ ہو کتاب القراءۃ [1] (ص ۲۸، ۳۰) اور ابن عجلان بھی علاء کی طرح عبدالرحمٰن عن ابی السائب سے روایت کرتے ہیں (حدیث السراج رقم: ۵۲۱۲) لہٰذا علاءؒ کے تفرد کا بہانہ غلط ہے۔ علاوہ ازیں علاءؒ کے علاوہ یہ روایت امام احمدؒ نے بواسطہ **یزید بن ھارون انا محمد بن عمرو عن عبدالمالک بن المغیرۃ عن ابی ھریرۃ** نقل کی ہے۔ مگر اس میں حدیث قدسی کا ذکر نہیں۔ مسند احمد (ص ۲۹۰ ج ۲)، کتاب القراءۃ (ص ۲۹) میں بھی یہ روایت موجود ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مسند احمد کی یہ سند بھی صحیح ہے۔ لہٰذا حدیث خداج پر علاءؒ کی وجہ سے کلام محض تعصب یا عدم معرفت پر مبنی ہے۔ رہے علاءؒ بن عبدالرحمٰن تو امام احمدؒ فرماتے ہیں:

لم اسمع احدا ذکرہ بسوء میں نے اس کے بارے میں کسی سے کوئی برا کلمہ نہیں سنا۔

امام نسائیؒ فرماتے ہیں: '' **لیس بہ بأس** '' امام ابن عدیؒ فرماتے ہیں: '' **ما اری بہ بأسا** '' امام ابن حبانؒ نے اسے ثقات میں داخل کیا ہے۔ ابن سعدؒ فرماتے ہیں: '' **کان ثقۃ کثیر الحدیث** '' امام ترمذی فرماتے ہیں: '' **ثقۃ عند اھل الحدیث** '' امام ابن معینؒ نے '' **لیس بہ بأس** '' بھی فرمایا ہے۔ (تہذیب: ص ۱۸۷ ج ۸) امام العجلیؒ نے بھی اسے ثقہ کہا ہے (الثقات: ص ۳۴۳)۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: '' **صدوق ربما وھم** '' (تقریب: ص ۴۰۵) مولانا امیر علیؒ

---

[1] اگر کہا جائے کہ زہریؒ کی متابعت میں محمد بن عزیز ہے اور تقریب میں ہے: '' **فیہ ضعف و قد تکلموا فی صحۃ سماعہ عن سلامۃ** '' تو اس کے متعلق گزارش ہے کہ مولانا امیر علیؒ نے حاشیہ تعقیب التقریب: ص ۴۶۱ میں حافظ ابن حجرؒ پر تعاقب کیا ہے اور لکھا ہے کہ: '' **قال النسائی صویلح لا بأس بہ و قال مرۃ ضعیف و روی عنہ ابن ابی حاتم و قال صدوق و قال الذھبی صدوق ان شاء اللہ تعالیٰ روی عنہ ابوعوانۃ وخلق قلت و روی الطحاوی و ابوبکر النیسابوری و جماعۃ من الحفاظ** (تعقیب: ص ۴۶۱)'' رہی بات عدم سماع کی تو روایت میں '' **حدثنی سلامۃ** '' ہے۔ اس سے زیادہ اور تصریح سماع کیا ہوگی؟ امام یعقوبؒ بن سفیان نے اگر سماع میں شک کا اظہار کیا ہے تو بعد میں خود فرماتے ہیں '' **ثم وجدت بعد ذلک بما ظھر عنہ من حدیثہ** '' حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ امام بخاریؒ نے محمد بن عزیز عن سلامہ کے طریق سے معلق روایات بیان کی ہیں اور مسلمہ بن قاسمؒ، عقیلیؒ اور سعید بن عثمانؒ نے اسے ثقہ کہا ہے۔ (تہذیب: ص ۳۴۴، ۳۴۵ ج ۹)

بنا بریں تقریب میں حافظ ابن حجرؒ کا فیصلہ محل نظر ہے اور زہریؒ کی یہ متابعت سنداً حسن ہے۔

تعقیب میں حافظ صاحبؒ کی نسبت وہم کے متعلق لکھتے ہیں:

قال الترمذی فی اسباغ الوضوء هو ثقة عند اهل الحدیث ، فلعل الوهم المذکور یکون من غیره۔

یعنی ترمذیؒ نے باب اسباغ الوضوء میں کہا ہے کہ اہل حدیث نے ثقہ کہا ہے۔ شاید وہم اس کے علاوہ اور کسی راوی سے ہے۔

حافظ الخلیلیؒ فرماتے ہیں کہ وہ مختلف فیہ ہے کیوں کہ بعض روایات میں وہ منفرد ہے۔ اور کسی نے اس کی متابعت نہیں کی۔ اور مسلمؒ نے اس کی مشہور احادیث کی تخریج کی ہے، شاذ کی نہیں۔ (الارشاد: ص ۲۱۸، ۲۱۹ ج ۱) ۔ اور یہ تو آپ پڑھ آئے ہیں کہ علاءؒ اس روایت میں منفرد نہیں۔ علاءؒ اپنے باپ کے واسطہ سے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں اور ان کے پاس اس حوالے سے ایک صحیفہ تھا جیسا کہ التہذیب (ص ۱۸۷ ج ۸، الکامل: ص ۱۸۶۱ ج ۵) میں ہے اور امام مسلمؒ نے اسی سند سے تقریباً چھ درجن روایات بیان کی ہیں۔ کیا یہ روایات بھی ضعیف ہیں؟

حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں :

'' **اما العلاء بن عبدالرحمٰن فانه ثقة احتج به مسلم و روی عنه مالک و تکلم فیه ابن مهدی و ابن معین بما لا یجرحه۔** '' (تهذیب السنن : ص ۲۲۵ ج ۳)

علاءؒ بن عبدالرحمٰن ثقہ ہیں۔ امام مسلمؒ نے ان سے احتجاج کیا ہے امام مالکؒ نے ان سے روایت لی ہے۔ ابن مہدیؒ اور ابن معینؒ نے ان میں کلام کیا ہے اسے مجروح قرار نہیں دیا۔

اور امام مالکؒ کے بارے میں امام حاکمؒ نے فرمایا: **هو الحکم فی شیوخ اهل المدینة** کہ مدنی شیوخ کے بارے میں وہی حکم اور جج ہیں۔ (تہذیب: ص ۲۶۴ ج ۴) اور علاء مدنی شیوخ میں سے ہیں اور امام مالکؒ کے استاد ہیں۔

علامہ ذہبیؒ نے '' **من تکلم فیه وهو موثق** '' میں اسے ذکر کیا ہے، لکھتے ہیں:

صدوق توقف بعضهم فی الاحتجاج به و ذکره ابن عدی فی کامله و قال لا اری به بأسا۔

وہ صدوق ہیں۔ بعض نے ان سے احتجاج میں توقف کیا ہے۔ ابن عدیؒ نے کامل میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ '' **لابأس به** '' ہے۔

اور المغنی (ص ۴۴۰ ج ۲) میں بھی فرماتے ہیں: '' **صدوق مشهور** '' نیز لکھتے ہیں **لا ینزل حدیثه عن درجة الحسن**: اس کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں (السیر ص ۱۸۷ ج ۶)۔ جس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ علاءؒ کے متعلق متقدمین کی مختلف آراء کے سلسلہ میں متاخرین نے کن اقوال کو ترجیح دی ہے۔ لیکن پھر بھی ان منقولہ جرحی کلمات کی نقاب کشائی ضروری ہے۔

امام ابن معین کی جرح

امام ابن معینؒ نے '' لیس بحجة '' کے علاوہ '' لا بأس به '' بھی فرمایا، جو صدوق کے درجہ کی توثیق ہے۔ بلکہ امام ابن معینؒ جب '' لابأس به '' کہتے تو اس سے ان کی مراد ہوتی ہے کہ وہ راوی ثقہ ہے۔ جس کی تفصیل **الرفع والتکمیل** (ص ۱۵۵،۱۵۶) میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اور یہ بھی حقیقت ہے کہ امام ابن معین جرح میں متشدد ہیں جیسا کہ علامہ لکھنویؒ نے الرفع و التکمیل (ص ۱۷٦) میں ذکر کیا ہے۔ لہٰذا توثیق کے مقابلہ میں ان کی یہ جرح بوجہ تشدد محل نظر ہے۔ بالخصوص جب امام مسلم نے اس سے احتجاج کیا ہے اور امام ترمذی نے کہا ہے کہ اہل حدیث کے نزدیک وہ ثقہ ہے۔

علاوہ ازیں **لیس حدیثه حجة** یا **لیس بحجة** جرح مفسر بھی نہیں، جیسا کہ حضرت الاستاذ نے خیر الکلام میں نقل کیا ہے مگر مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں: '' یہ محض تسکین قلب کا سامان ہے۔ امام ابن معینؒ کی جرح مفسر ہے۔'' (احسن: ص ۳۴۱ ج ۱) سوال یہ ہے کہ اس جرح میں آخر سبب جرح کیا ہے؟ اس سے راوی کی عدالت میں کلام ہے یا حفظ وضبط میں؟ امام ابن معینؒ نے یہ جرح سہیلؒ بن ابی صالح اور علاءؒ دونوں پر کی ہے اور کہا ہے: **حدیثهما قریب من السواء ولیس حدیثهما بحجة** (تهذیب: ص ۲٦۳ ج ۴) حالانکہ سہیل بھی صدوق اور صحیح مسلم کے راوی اور امام مالکؒ کے مدنی شیخ ہیں۔ امام ترمذیؒ نے باب فی فضل الطهور میں اس کی حدیث کو حسن صحیح کہا ہے۔ اور مولانا صفدر صاحب نے خزائن السنن (ص ۳۹ ج ۱) میں اسے تسلیم کیا ہے۔ آخر کیوں؟ علاء کی طرح سہیل پر یہ ''جرح مفسر'' یہاں مردود کیوں ہے؟

پھر جب امام یحییٰ بن معینؒ نے علاءؒ کی توثیق کی، تو اب **لیس حدیثه بحجة** سے مراد اس کی تمام روایات نہیں زیادہ سے زیادہ وہی روایات مراد ہوں گی۔ جن میں وہ منفرد ہے۔ جیسا کہ حافظ خلیلیؒ نے اشارہ کیا ہے۔ لہٰذا اس جرحی کلمہ سے علاءؒ کی اس حدیث پر جرح بہر نوع غلط اور محض دل کی تسکین کا ناکام بہانہ ہے۔

بلکہ علامہ ابن عبدالبرؒ نے تو صاف صاف لکھا ہے کہ:

'' **کان ابن معین لایرضاه ولیس قوله بشیء** ''

کہ ابن معین علاءؒ پر راضی نہ تھے۔ مگر ان کا قول کچھ بھی نہیں۔ اس کے بعد انھوں نے امام ابن معینؒ کا قول کہ ''لوگ اس کی حدیث بچتے تھے۔'' نقل کر کے لکھا ہے: '' **لیت شعری من الناس الذین کانوا یتقون حدیثه و قد حدث عنه هولاء الائمة الجلة وجماعة غیرهم کثیرة (التمهید ص ۱۸۳ ج ۲۰)** '' ہائے افسوس! کون لوگ ہیں جو اس کی حدیث سے بچتے ہیں۔ جب کہ ان جلیل القدر ائمہ نے اور ان کے علاوہ بہت سے حضرات نے اس سے حدیث لی ہے۔ جن ائمہ نے علاءؒ سے روایت لی ہے، علامہ ابن عبدالبرؒ نے ان میں سے امام مالکؒ، شعبہؒ، سفیان ثوریؒ اور ابن عیینہؒ کا نام لیا ہے اور علامہ المزیؒ نے اس کے چالیس تلامذہ کا ذکر کیا ہے۔ (التهذیب: ص ۴۹۴ ج ۱۴)۔ غور فرمائیے اس کی روایت سے بچنے والے کون ہیں؟ ابن عبدالبرؒ، مزید علاء پر اعتراض کے جواب میں لکھتے ہیں:

العلاء بن عبدالرحمٰن ثقة روی عنه جماعة من الائمة ولم یثبت فیه لاحد حجة وهو حجة فیما

نقل (التمھید ص ۲۱۵ ج ۲۰) کہ علاء ثقہ ہیں، ان سے ائمہ کی ایک جماعت نے روایت لی ہے۔ اس پر کلام کرنے والوں میں سے کسی کے پاس کوئی حجت و دلیل نہیں اور علاء جو نقل کرتا ہے، حجت ہے۔ جس میں گویا انھوں نے امام ابن معینؒ کے اس قول کی تردید کی کہ علاءؒ کی حدیث حجت نہیں۔ اور صاف طور پر فرمایا ہے کہ ان کا اور دیگر جارحین کا قول بلا دلیل و برہان ہے۔ حجت وہ ہے جو علاءؒ بیان کرتے ہیں۔ بتلایئے اس سے بڑھ کر ہم اپنے مہربان کی اور کیا تسلی کر سکتے ہیں؟

168

رہا امام ابوزرعہؒ کا قول تو ان کے اصل الفاظ ہیں: ''لیس بالقوی'' اور یہی ایک قول امام ابن عدیؒ اور امام ابن معینؒ سے بھی منقول ہے۔ لیکن یہ لفظ بھی راوی کے ضعف پر صریح دال نہیں بلکہ مولانا امیر علیؒ نے تو لکھا ہے:

یطلق لیس بالقوی علی الصدوق۔ (التذنیب: ص ۲۴)

کہ لیس بالقوی کا لفظ صدوق کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

اور مولانا عبدالرحمٰن المعلمی مرحوم لکھتے ہیں:

و کلمة لیس بالقوی انما تنفی الدرجة الکاملة من القوة۔ (التنکیل: ص ۲۳۲ ج ۱)

169

کہ لیس بالقوی کے کلمہ سے راوی کی توثیق میں درجہ کاملہ کی نفی مراد ہوتی ہے۔

مولانا لکھنویؒ لکھتے ہیں: **ان مجرد الجرح بکون الراوی لیس بالقوی لا ینافی فی کون حدیثه حسنا ان لم یکن صحیحًا۔** (غیث الغمام: ص ۱۵۸)

کہ راوی پر صرف ''لیس بالقوی'' کی جرح کا ہونا اس کی حدیث کے حسن ہونے کے منافی نہیں اگرچہ وہ صحیح نہیں۔

علامہ ذہبیؒ لکھتے ہیں: **لیس بالقوی لیس بجرح مفسد** کہ **لیس بالقوی** جرح مفسد نہیں۔ (الموقظہ: ۸۲)

لہٰذا یہ کلمہ بھی کوئی قابل اعتماد جرح نہیں۔ اس کے برعکس امام ابن عدیؒ سے ''**لا بأس به**'' کے الفاظ بھی منقول ہیں۔

امام ابن ابی حاتمؒ فرماتے ہیں کہ میں نے علاءؒ کے متعلق اپنے والد امام ابوحاتمؒ سے دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا:

صالح قلت فھو اوثق او العلاء بن المسیب فقال العلاء بن عبدالرحمٰن عندی اشبه۔

(الجرح والتعدیل: ص ۳۵۷ ج ۳ ق ۱)

اور العلاءؒ بن المسیب کے متعلق دیکھیے۔ وہ فرماتے ہیں: ''**صالح الحدیث**''

(الجرح والتعدیل: ص ۳۶۱ ج ۳ ق ۱، تہذیب: ص ۱۹۳ ج ۸)

اسی طرح ان سے علاءؒ بن عبدالرحمٰن کے بارے میں یہ قول بھی مروی ہے۔

روی عنه الثقات و لٰکنه انکر من حدیثه اشیاء۔ (الجرح والتعدیل: ص ۳۵۷ ج ۳ ق ۱)

جسے مولانا صاحب نے نقل کیا ہے لیکن یہ جملہ بھی اس کی تضعیف پر دال نہیں جب کہ ثقات کی بعض روایات سے انکار شذوذ کی بنا پر بھی ہوتا ہے۔ اور ہم ذکر کر آئے ہیں کہ انھوں نے خود اسے صالح قرار دیا ہے۔

منکر کا استعمال

رہا امام ابوداودؒ کا یہ قول کہ: ''محدثین نے صیام شعبان کی روایت ان کی منکر روایتوں میں شمار کی ہے۔''

تو یہاں منکر سے مراد تفرد ثقہ ہے۔ اصطلاحاً شاذ کے مقابلہ میں جو ''منکر'' کا لفظ استعمال ہوا ہے وہ قطعاً مراد نہیں اور امام ابوداؤدؒ بھی اپنے استاذ امام احمدؒ کی طرح تفرد ثقہ پر منکر کا اطلاق کرتے ہیں۔ امام احمدؒ کے اس قاعدہ کا اعتراف تو مولانا صفدر صاحب نے بھی کیا ہے'' (احسن: ص۲۳۹ ج۱)

امام ابوداؤدؒ کے متعلق دیکھیے حدیث'' **اذا دخل الخلاء وضع خاتمه** '' کے متعلق فرماتے ہیں:

'' **منكر... والوهم فيه من همام و لم يروه الا همام** '' حالانکہ ہمامؒ ثقہ ہیں اور اصحاب صحاح نے ان سے احتجاج کیا ہے۔ مولانا ڈیانویؒ لکھتے ہیں:

'' **والتمثيل به للمنكر انما هو على مذهب ابن الصلاح من عدم الفرق بين المنكر والشاذ** '' (عون المعبود ص۸ ج۱)

اسی طرح امام ابوداؤدؒ کا العلاء کی روایت صوم نصف شعبان کے متعلق یہ کہنا کہ محدثین نے اس روایت کو اس کی مناکیر میں شمار کیا ہے تو اس سے مراد بھی تفرد ہے۔ مولانا امیر علی مرحوم لکھتے ہیں:

اذا لم يخالف الثقة احدا من اصحاب شيخه بل وافقهم فيما روى عن شيخه لكنه تفرد بحديث عن شيخه لا يرويه عنه غيره فهو من افراد الثقة كحديث العلآء عن ابيه عن ابى هريرة اذا انتصف شعبان فلا تصوموا .... الحديث و قد تركه مسلم مع انه خرج بهذه النسخة احاديث كثيرة لانه العلاء تفرد بذلك۔ (التذنيب : ص ۵)

یعنی جب کوئی ثقہ اپنے شیخ کے ساتھیوں میں سے کسی کی مخالفت نہ کرے بلکہ موافقت کرے لیکن وہ شیخ سے ایک حدیث میں منفرد ہو اور دوسرے ساتھی اسے بیان نہ کریں تو حدیث اس ثقہ کے افراد میں شمار ہوگی جیسا کہ حدیث العلاء عن ابی ھریرةؓ ہے کہ جب شعبان نصف گزر جائے تو روزہ نہ رکھو۔ امام مسلمؒ نے اسے اس لیے روایت نہیں کیا کہ العلاءؒ اسے اکیلے بیان کرتے ہیں حالانکہ اس نسخہ سے انھوں نے کئی روایتیں بیان کی ہیں۔

افسوس! مولانا صفدر صاحب نے'' **تهذيب التهذيب** '' سے امام ابوداؤدؒ کا مذکورۃ الصدر قول نقل کرنے پر اکتفاء کیا ورنہ اگر ان کی سنن دیکھنے کی زحمت فرما لیتے تو'' العلاء'' کے متعلق بدظنی و بدگمانی سے بچ جاتے۔ چنانچہ امام ابوداؤدؒ باب **فی من یصل شعبان برمضان** کے تحت اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''میں نے امام احمدؒ سے سوال کیا کہ امام عبدالرحمٰنؒ یہ روایت کیوں بیان نہیں کرتے تو انھوں نے فرمایا یہ روایت'' **كان يصل شعبان برمضان** '' کے مخالف و معارض ہے۔'' [1]

---

[1] امام احمدؒ کا یہ کلام معمولی اختلاف الفاظ سے ان کی کتاب العلل ومعرفۃ الرجال بروایت صالح بن احمد (ص۳۳) میں بھی موجود ہے۔ جس کا خطی نسخہ المکتبۃ العلیہ والعلمیہ درگاہ شریف سندھ میں موجود ہے۔ اور جہاں تک امام احمدؒ کی اپنی رائے کا تعلق ہے تو فرماتے ہیں: **لم اسمع احدا يذكر العلاء بسوء** (العلل لاحمد : ص ۲۱۳ ج ۱) کہ میں نے کسی سے ان کے بارہ میں برا کلمہ نہیں سنا۔

171

امام صاحب فرماتے ہیں:

لیس ھذا عندی خلافه و لم یجیٔ به غیر العلاء عن ابیه۔ (ابو داؤد مع عون: ص ۲۷۳ ج ۲)

کہ میرے نزدیک یہ اس روایت کے خلاف نہیں البتہ اسے علاءؒ کے بغیر کسی نے روایت نہیں کیا۔

لیجیے! حقیقتِ حال یہ ہے۔ خود امام ابوداؤدؒ، امام ابن مہدیؒ کی تعلیل کو صحیح نہیں سمجھتے۔ دیگر محدثین اور متأخرین اہل علم بھی امام ابوداؤدؒ ہی کے ہم نوا ہیں۔ مگر امام ترمذیؒ، امام ابن حبانؒ، امام ابن حزمؒ، علامہ ابن قیمؒ، امام ابن عساکرؒ رحمہم اللہ نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔ اور دونوں روایتوں کے مابین توفیق و تطبیق کا ذکر کیا ہے جیسا کہ معالم السنن خطابی، فتح الباری، عون المعبود، بذل المجہود وغیرہ میں تفصیل موجود ہے۔ امام حاکمؒ نے بھی **المدخل الی معرفة کتاب الا کلیل** (ص ۹۴) میں صحیح احادیث کی اقسام میں چوتھی قسم یہی ذکر کی جسے ثقہ بیان کرنے میں منفرد ہو۔ اور اس کی مثال یہی نصف شعبان والی حدیث ذکر کی ہے اور فرمایا ہے کہ امام مسلم نے علاءؒ کی متعدد روایات کی تخریج کی ہے۔ اور اس روایت کو اس لیے ذکر نہیں کیا کہ علاءؒ اس میں منفرد ہے۔ علامہ البانیؒ نے بھی صحیح ابوداؤد (ص ۱۰۱ ج ۷) میں اسے ذکر کیا اور اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔ جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ابوداؤدؒ کے ان الفاظ کے جو معنیٰ مولانا صفدر صاحب پہنانا چاہتے ہیں۔ وہ صحیح نہیں۔

اسی طرح علامہ ابن عبدالبرؒ کا قول '' **لیس بالمتین** '' بھی دراصل ثقات میں سے درجہ کاملہ کی نفی ہے۔ جب کہ کتاب الانصاف (ص ۱۶۷) میں خود انھوں نے اس حدیث کے رجال کو ثقہ قرار دیا ہے، لکھتے ہیں:

فهٰذا الحدیث قد رفع الاشکال فی سقوط بسم اللّٰه الرحمٰن الرحیم و رجاله ثقات۔

یعنی اس حدیث نے بسم اللہ کے سورۂ فاتحہ کا جز نہ ہونے کے بارے میں اشکال و ابہام کو ختم کر دیا ہے۔ اور اس کے راوی ثقہ ہیں۔

بلکہ وہ اس حدیث کو اس مسئلہ میں برہان قاطع اور دلیل واضح قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ علامہ زیلعیؒ حنفی علامہ موصوف سے نقل کرتے ہیں:

حدیث العلاء هٰذا قاطع تعلق المتنازعین وهو نص لا یحتمل التاویل .الخ (نصب الرایه: ص ۳۳۹ ج ۱)

172

کہ حدیث علاءؒ اس مسئلہ (بسم اللہ) میں اختلاف کرنے والوں کے لیے برہان قاطع ہے اور یہ اس مسئلہ میں نص ہے جس میں تاویل کی گنجائش نہیں۔ اور علامہ ابن عبدالبرؒ کا یہ قول تفصیلاً التمہید (ص ۲۱۵ ج ۲۰) میں دیکھا جا سکتا ہے۔

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ '' **لیس بالمتین** '' کے الفاظ میں صرف درجہ کاملہ کی نفی مراد ہے اور بس۔ البتہ ان کا یہ کہنا کہ العلاءؒ اس میں منفرد ہے صحیح نہیں جیسا کہ باحوالہ پہلے گزر چکا ہے۔ بڑے تعجب کی بات ہے کہ علامہ ابن عبدالبرؒ علاء کا اس میں '' تفرد '' اور اسے '' **لیس بالمتین** '' کہنے کے باوجود '' الانصاف '' میں اس کے راویوں کو ثقہ کہیں اور اس حدیث کو رفع اشکال کا باعث قرار دیں اور التمہید میں علاء کو ثقہ اور اس پر جرح کا جواب دیں اور اس کی حدیث کو قاطع نص کہیں مگر مولانا صفدر صاحب اس کے باوجود ان کے قول تفرد پر سر دھنیں اور **لیس بالمتین** کی بنا پر علاءؒ کو ضعیف اور اس کی

روایت کو منکر کہیں، آخر کیوں؟ علامہ ابن عبدالبرؒ کی ایک بات صحیح ہے دوسری غلط کیوں ہے؟

رب ذوالجلال کورانہ تقلید کی بندھنوں سے محفوظ رکھے! اس روایت کو جناب صفدر صاحب نے اگر اپنے مسلک کے مخالف سمجھتے ہوئے منکر اور اس کے راوی العلاء ؒ کو ضعیف بتلایا ہے تو ان کے چھوٹے بھائی شوافع بھی اس میدان میں خاموش نہیں رہے۔ وہ چونکہ بسم اللہ کو سورت کا جز تسلیم کرتے ہیں اور یہ روایت بظاہر ان کے مسلک کے مخالف ہے تو ان میں سے بعض نے بھی اپنی ناراضی کا اظہار اسی غریب العلاءؒ پر فرمایا اور امام ابن معینؒ وغیرہ محدثین کی جرح نقل کر دی ع

ہمارے بھی ہیں مہرباں کیسے کیسے !

مولانا عبدالحیؒ لکھنوی شوافع کے جواب میں فرماتے ہیں :

قلنا هذا جهل و فرط تعصب يتركون الحديث الصحيح لكونه غير موافق لمذهبهم وقد رواه عن العلاء الائمة الثقات كما لك و سفيان و ابن جريج و عبدالعزيز والوليد بن كثير و محمد بن اسحاق و هو ثقة صدوق۔ (احکام القنطرۃ : ص ۲۲۷)۔

یعنی یہ جہالت اور انتہائی تعصب ہے کہ صحیح حدیث کو اس لیے چھوڑ رہے ہیں کہ ان کے مذہب کے مخالف ہے۔ بیشک اس روایت کو علاءؒ سے ثقہ ائمہ کرام مثل مالکؒ، سفیانؒ، ابن جریجؒ، عبدالعزیزؒ، ولید بن کثیرؒ، اور محمد بن اسحاق ؒ نے روایت کیا ہے اور وہ ثقہ اور صدوق ہے۔

اسی طرح علامہ زیلعی ؒ حنفی معترض شافعی کا قول کہ ''العلاءؒ ''ضعیف ہے۔ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وهذا القائل حمله الجهل و فرط التعصب على ان ترك الحديث الصحيح وضعفه لكونه غير موافق لمذهبه۔ (نصب الرایة : ص ۳۴۰ ج ۱)

مولانا عبدالحیؒ لکھنوی نے (امام الکلام : ص۱۷۲) میں ''علاءؒ '' کی توثیق پر مختصراً بحث کی ہے اور علامہ عینی حنفیؒ سے بھی نقل کیا ہے۔ کہ اس حدیث کو علاءؒ کی وجہ سے ضعیف کہنا صرف جہالت اور انتہائی تعصب کا نتیجہ ہے۔ اور لکھا ہے کہ جب احناف اور مالکیہ اسے بسم اللہ کی بحث میں واضح ترین حجت سمجھتے ہیں۔

173

فكيف يمكن منهم ابداء ضعفه و كون العلاء متكلما فيه في بحث الفاتحة۔

تو ان سے یہ کیوں کر ممکن ہوسکتا ہے کہ وہ فاتحہ کی بحث میں اسے ضعیف قرار دیں اور علاءؒ کو متکلم فیہ کہیں۔ علامہ عینیؒ کا یہ کلام البنایۃ (ص۱۹۵ ج ۲) میں دیکھا جا سکتا ہے۔ لیکن علامہ عینیؒ اور مولانا لکھنویؒ مرحوم کو کیا علم تھا کہ ایسے دیدہ ور بزرگ بھی ہم میں ہوں گے جو اس ناممکن کو بھی ممکن بنا دیں گے۔

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ علاء ؒ ثقہ اور صدوق ہیں اور ان کی یہ حدیث صحیح ہے اور بقول علامہ زیلعیؒ، علامہ عینیؒ اور علامہ لکھنوی رحمہم اللہ بعض حضرات نے محض مسلک کی حمیت میں اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے اور یہ ان کے انتہائی تعصب اور جہالت کی علامت ہے۔

ہم اپنے مہربان کی مزید تسلی کے لیے عرض کرتے ہیں کہ علاء سے اس روایت کو بیان کرنے والے امام شعبہؒ بھی ہیں

جیسا کہ صحیح ابن خزیمہ (ص۲۴۸ ج۱) صحیح ابن حبان (ص۲۱۰ ج۳) ابوعوانہ (ص ۱۲۷ ج۲) اور مشکل الآثار (ص۱۲۲ ج۳) وغیرہ میں ہے اور مولانا صفدر صاحب فرما چکے ہیں کہ:

شعبہ کے متعلق یہ ضابطہ ہے کہ:

لا یحتمل عن مشائخه الا صحیح حدیثهم (احسن الکلام: ص ۱۸۰ ج ۱)

وہ صرف صحیح حدیث ہی اپنے مشائخ سے نقل کرتا ہے۔

اسی طرح یہ روایت ابوعوانہ میں بھی ہے۔ مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں: ''صحیح ابوعوانہ کے راوی ضعیف کیسے ہو سکتے ہیں جو بتصریح محدثین صحیح ہے۔'' (احسن: ص۱۹۱ ج۱)

اس اعتراف کے بعد کیا ہم مولانا صاحب سے اس انصاف کی امید رکھ سکتے ہیں ع

تیرا ہی جو جی نہ چاہے تو بہانے ہزار ہیں !

مولانا صاحب فرماتے ہیں:

''یہ ضعیف (علاءؒ) راوی تمام ثقات کی مخالفت کرتا ہے۔'' (احسن: ص۴۹ ج۲)

ہم حضرت موصوف سے ان کے علم و بزرگی کا واسطہ دے کر سوال کرتے ہیں کہ بتلایا جائے وہ ''ثقات'' کون ہیں؟ جنھوں نے العلاءؒ کی مخالفت کی۔ نیز یہ بھی بتلایا جائے اختلاف کی نوعیت کیا ہے؟

174 علاءؒ نے یہ روایت اپنے باپ سے اور ابوالسائبؒ سے سنی ہے اور یہ دونوں روایتیں صحیح مسلم میں ہیں۔ امام ابوزرعہؒ نے بھی فرمایا ہے کہ یہ حدیث دونوں سندوں سے صحیح ہے (ترمذی مع التحفہ: ص ۶۷ ج ۴)۔ اور علاءؒ سے یہ روایت امام مالکؒ، سفیانؒ بن عیینہ، ابن جریجؒ، شعبہؒ، عبدالعزیزؒ، اسماعیلؒ بن جعفر، ولید بن کثیر، محمد بن اسحاقؒ بیان کرتے ہیں۔ پھر علاءؒ کی متابعت امام زہریؒ اور صفوان بن سلیم بلکہ ابن عجلان نے بھی کی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ ہمیں بتلایا جائے کہ عبدالرحمٰنؒ اور ابوالسائبؒ سے علاء کے علاوہ کن ثقات نے ان کی اس روایت میں مخالفت کی ہے؟ جس روایت کو اس کا مخالف ٹھہرایا جا رہا ہے۔ اسے عبدالرحمٰن بن اسحاق نے بواسطہ سعید مقبری عن ابی ھریرۃؓ بیان کیا ہے۔ اور اسے علاءؒ کی روایت کے مخالف ٹھہرانا مولانا صاحب ہی کو زیب دیتا ہے اور عبدالرحمٰنؒ کی روایت پر بحث ان شاء اللہ حصہ ثانی میں آئے گی۔

صفدر صاحب کی تضاد بیانی

اس کے علاوہ یہ جملہ بھی عجیب ہے کہ:

''ایسی روایتوں پر اجماع منعقد نہیں ہوا جیسا کہ مؤلف خیر الکلام کا غلط دعویٰ ہے''

آگے بڑھنے سے پہلے خیر الکلام میں حضرت الاستاذؒ کے الفاظ ملاحظہ فرمالیں:

''امت نے مسلم کی ان روایات کو جن پر تنقید نہیں ہوئی صحیح تسلیم کیا ہے۔ لہٰذا یہ حدیث بالاجماع صحیح ہوئی اور علاءؒ بالاتفاق ثقہ ٹھہرے۔'' (خیر الکلام: ص۱۸۷)

حضرت الاستاذؒ کا یہ طریق استدلال ایسا ہے جسے مولانا صفدر صاحب نے بھی تسلیم کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

''یہ روایت مسلم کی ہے اور بخاری و مسلم کی جملہ روایات کے صحیح ہونے پر امت کا اتفاق و اجماع ہے۔ اگر صحیحین کی معنعن حدیثیں صحیح نہیں تو امت کا اتفاق و اجماع کس چیز پر واقع ہوا۔''

(احسن: ص ۲۰۰ ج ۱)

نیز لکھتے ہیں:

''اس کا مطلب یہ ہوا کہ بخاری و مسلم کی سب روایتیں صحیح نہیں کیوں کہ ان کی بعض روایتوں پر تنقید ہو چکی ہے تو پھر پرویز اور مودودیؒ کا کیا قصور ہے۔'' (احسن الکلام: ص ۲۰۳ ج ۱)

175 قارئین کرام انصاف فرمائیں کہ مولانا صفدر صاحب کے کلام میں کس قدر تضاد اور تناقص ہے۔ کیا علاءؓ کی حدیث مسلم میں نہیں؟ اگر ہے اور یقیناً ہے تو اس لاف زنی کا کیا فائدہ کہ:

''مؤلف خیر الکلام کا دعویٰ غلط ہے۔''

اور اگر مسلم کی یہ روایت ضعیف ہے تو ہمیں یہی بات بادنیٰ تصرف دہرانے کی اجازت دیجیے کہ بخاری و مسلم کی سب روایتیں صحیح نہیں۔ مگر دیوبندی حنفی برادری کے شیخ الحدیث کی اس جسارت پر آج تک کسی مقلد کو اس پر واویلا مچانے کی توفیق نہیں ہوئی۔ آخر کیوں؟ ہم حیران ہیں کہ صحیح مسلم کی ایک حدیث کے ایک جملہ پر امام بخاریؒ، امام داؤدؒ، امام دارقطنیؒ، امام ابوعلی نیساپوریؒ، امام بیہقی [1] رحمہم اللہ نے تنقید کی ہو تو اسے نقل کرنے میں مؤلف خیر الکلام موجب گردن زدنی قرار پائیں۔ لیکن مسلم کی ایک اور حدیث جس کی صحت پر ائمہ محدثین میں سے کسی نے کلام نہ کیا ہو، جو علمائے مالکیہ وحنفیہ کے ہاں بالاتفاق حجت ہو، اور جس کو تلقی بالقبول [2] حاصل ہو۔ اسے مولانا صفدر صاحب ضعیف اور منکر کہہ رہے ہیں تو انھیں کوئی پوچھنے والا نہ ہو بلکہ ان کی اس ''کاوش'' کو علمی شاہکار باور کر لیا جائے۔ **لاحول ولا قوۃ الا باللہ۔** 176

---

[1] مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں کہ امام مسلمؒ کے قول کہ:

''میں نے صرف وہ روایتیں درج کی ہیں جن پر محدثین کا اجماع واقع ہوا ہے۔''

میں اجماع سے مراد امام احمدؒ، امام یحییٰ بن معینؒ، امام عثمان بن ابی شیبہؒ، امام سعیدؒ بن منصور خراسانی اور بقول حافظ ابن حجرؒ، امام علیؒ بن مدینی بھی ہیں۔ اس لحاظ سے گویا یہ تمام ائمہ حدیث اس زیادت والی روایت کو صحیح تسلیم کرتے ہیں۔'' (ملخصاً حاشیہ ص ۲۰۷، ۲۰۸ ج ۱)

کیا ہم بھی مولانا صاحب سے اسی انصاف کی توقع رکھ سکتے ہیں کہ ان ائمہ حدیث کے نزدیک حضرت علاءؒ کی یہ روایت صحیح ہے؟ اور علاءؒ کے متعلق امام ابن معینؒ اور امام احمدؒ کا قول نقل کر کے جو تاثر دینا چاہا ہے۔ کیا خود پسند اس طریق تصحیح کی روشنی میں حضرت موصوف اس تاثر سے رجوع کرنے کے لیے تیار ہیں؟ دیدہ باید۔

الجھا ہے پاؤں یار کا زلف دراز میں ۔۔۔ لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا

[2] مولانا لکھنویؒ نے لکھا ہے:

ان حديث العلاء المذكور في قسمة الفاتحة قد تلقاه الائمة ..الخ (امام الكلام: ص ۱۷۲)

کہ حدیث علاءؒ جس میں فاتحہ کی تقسیم کا ذکر ہے اس کو تلقی بالقبول حاصل ہے۔ یعنی محدثین نے اسے قبول کیا ہے۔

الغرض یہ حدیث صحیح ہے۔ علاءؒ بن عبدالرحمٰن اس میں منفرد نہیں اور وہ ثقہ وصدوق ہے۔ اور اس حدیث پر کلام محض تعصب کا نتیجہ ہے۔ بلکہ علامہ عینیؒ حنفی نے تو ضعیف کہنے والوں کو جاہل کہا ہے۔ لیکن ہم اس پوزیشن میں نہیں کہ اپنے مہربان کو جاہل کہیں۔ وہ ماشاءاللہ شیخ الحدیث کے بلند منصب پر فائز ہیں۔ البتہ یہ بات ضرور عرض کریں گے کہ تعصب کی رو میں بہہ کر حقائق کو نظر انداز کرنے کے بہت عادی ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کی خطائیں معاف فرمائے۔

اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ جو شخص نماز میں فاتحہ نہیں پڑھتا اس کی نماز ''خداج'' یعنی ناقص ہے۔ امام بخاریؒ، حافظ ابن عبدالبرؒ، امام خطابیؒ، علامہ علقمیؒ، علامہ زرقانیؒ، علامہ مناویؒ، علامہ عزیزی رحمہم اللہ نے اس حدیث سے فاتحہ کی رکنیت پر استدلال کیا ہے۔ اور علامہ خطابیؒ علامہ زبیدیؒ، علامہ جار اللہ زمخشریؒ علامہ ابن منظورؒ اور دیگر ائمہ لغت نے خداج کے معنی نقصان ذاتی کے کیے ہیں۔ بلکہ علامہ ابن عبدالبرؒ نے ان حضرات کی پرزور تردید کی ہے جو خداج سے نقصان وصفی مراد لیتے ہیں۔ محدث مبارک پوریؒ نے ''تحقیق الکلام'' (ص ۴۷ تا ۵۱) میں مذکورۃ الصدر اہل علم کی تصریحات نقل کی ہیں جن کا اعادہ مناسب نہیں۔ امام ابن خزیمہؒ نے بھی اپنی الصحیح (ص ۲۴۷ ج ۱) میں باب باندھ کر نقصان ذاتی کی صراحت کی ہے۔ علامہ نوویؒ لکھتے ہیں:

و فیہ دلیل لمذھب الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ و من وافقہ ان قرآءۃ الفاتحۃ واجبۃ علی الامام والمأموم والمنفرد و مما یؤیدہ وجوبھا علی المأموم قول ابی ھریرۃ اقرأ بھا فی نفسک۔

(شرح مسلم: ص ۱۷۰ ج ۱)

یعنی اس میں امام شافعیؒ اور ان کے موافقین کے مذہب کی دلیل ہے جو کہتے ہیں کہ فاتحہ پڑھنی امام اور مقتدی اور منفرد پر واجب ہے اور اس کی تائید حضرت ابوہریرہؓ کے قول سے بھی ہوتی ہے کہ آہستہ پڑھ لے۔

خود امام شافعیؒ لکھتے ہیں:

وان حدیث عبادۃ و ابی ھریرۃ یدلان علی فرضیۃ ام القراٰن۔ (کتاب الام: ص ۸۹ ج ۱)

کہ حضرت عبادہؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث فرضیت فاتحہ پر دلالت کرتی ہے۔

اس کی تائید صحیح ابن خزیمہ (ص ۲۴۸ ج ۱) اور صحیح ابن حبان (ص ۲۱۰ ج ۳)، موارد الظمآن (ص ۱۲۶) سے بھی ہوتی ہے۔ جس کے الفاظ ہیں:

لا تجزئ صلاۃ لا یقرأ فیھا بفاتحۃ الکتاب۔

یعنی جس میں فاتحہ نہ پڑھی جائے وہ نماز کافی نہیں۔

جس سے خداج کے لفظ کی مزید وضاحت ہوتی ہے کہ نماز جائز نہیں۔ اس میں ''من'' کا لفظ بھی نہیں جس کی بنیاد پر مولانا صاحب نے اپنی دوراز کار تاویلات سے ناخواندہ حضرات کو بہکانے کی ناپاک جسارت کی تھی۔ اس روایت پر مزید جو اعتراضات پیش کیے ہیں، نمبر وار ان کی حقیقت ملاحظہ ہو۔

دوسرا اعتراض اور اس کا جواب

''خداج سے وجوب اور رکنیت پر استدلال کرنا صحیح نہیں۔'' (احسن: ص ۵۰ ج ۲)

مولانا صاحب پر لازم تھا کہ پہلے ''خداج'' کے معنی متعین کرتے کہ ''خداج'' کے معنی ذاتی نقصان نہیں اور نہ اصل وضع میں یہ معنی پائے جاتے ہیں۔ مگر اس سے قطع نظر بعض ضعیف اور ناقابل اعتبار روایات کے سہارے اس بات کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ بعض مقامات پر یہ لفظ رکنیت کے لیے استعمال نہیں ہوا۔ لہٰذا یہاں بھی یہ لفظ رکنیت فاتحہ پر دال نہیں۔ ہم یہاں ان روایات کی حقیقت بیان کرنے سے پہلے قارئین کرام سے احسن الکلام (ص ۱۶۴، ۱۶۵ ج ۱) کی مراجعت کی درخواست کریں گے۔ جہاں مولانا صاحب نے انصات واستماع کے معنی بیان کرتے ہوئے مؤلف خیر الکلام کے اس اعتراض کہ:

''آہستہ پڑھنا سکوت وانصات کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے۔''

کے جواب میں فرمایا ہے کہ: ''کتب لغت سے یہ ثابت نہیں۔''

اور یہ کہ:

''ضعیف قسم کی روایتوں سے قرآن واحادیث صحاح اور لغت کو کس طرح رد کیا جاسکتا ہے۔''

ہم یہی بات یہاں مولانا صاحب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں اور خود ان سے اس کی پاسداری کی توقع رکھتے ہیں۔ کیا کتب لغت سے یہ ثابت ہے کہ خداج کے معنی نقصان وصفی ہے؟ اور جو ضعیف روایات ہیں ان سے صحیح احادیث اور لغت کو کس طرح رد کیا جاسکتا ہے؟ پھر بدقسمتی سے اس غلطی کے مرتکب امام طحاویؒ، شیخ عبدالحق دہلویؒ اور علامہ لکھنویؒ جیسے اعیان بھی ہیں تو مولانا صاحب کا اس میں مبتلا ہونا کوئی بعید نہیں۔

خداج کو نقصان وصفی پر محمول کرنے کے دلائل کی حقیقت

پہلی حدیث

آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے:

الصــلاة مثنٰی مثنٰی و تشهد فی کل رکعتین و تخشع و تضرع و تمسکن ثم تقنع یدیک و تـقول رب رب و من لم یفعل فهو خداج۔ (ابوداؤد: ص ۴۹۹ ج ۱، ترمذی: ص ۲۹۹ ج ۱، مسند احمد: ص ۲۱۱ ج ۱، ص ۱۶۷ ج ۴، الطیالسی، طبرانی فی الکبیر: ص ۲۹۸ ج ۱۸ والدعا: ص ۸۷) وغیرہ

یعنی نماز کی دو دو رکعتیں ہیں اور ہر دو رکعت میں تشہد ہے اور اپنی عاجزی فقر اور احتیاج کا اقرار کرنا ہے۔ پھر تم دونوں ہاتھ اٹھا کر یارب یارب کہو جس نے ایسا نہ کیا اس کی نماز ناقص اور خداج ہے۔

ظاہر ہے کہ نماز، ہاتھ اٹھانے اور اللهم اللهم وغیرہ کہنے کے بغیر بھی بالاتفاق جائز ہے۔ اور فریق ثانی کے نزدیک

وتر کی دو رکعتوں کے بعد تشہد بھی نہیں۔ حالانکہ اس حدیث میں ایسا نہ کرنے والے کی نماز پر خداج کا اطلاق ہے۔ اگر خداج رکنیت چاہتا ہے تو ایسا کیوں فرمایا ہے۔'' (احسن: ص ۵۰ ج ۲)

جواب: یہ روایت ضعیف اور نا قابل اعتبار ہے کیوں کہ اس کی سند میں عبدؒاللہ بن نافع بن عمیاء مجہول ہے۔ جیسا کہ امام علیؒ بن مدینی نے کہا ہے۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں اس کی حدیث صحیح نہیں (التاریخ الکبیر: ص ۲۱۳ ج ۳ ق ۱، تہذیب ص ۵۰ ج ۶) حافظ ابن حجرؒ بھی تقریب ص ۲۹۲ میں فرماتے ہیں: ''کہ وہ مجہول ہے'' علامہ البانیؒ نے بھی ضعیف ابی داؤد (ص ۵۲ ج ۱۰) میں اسے ذکر کیا اور اس پر تفصیلاً نقد کیا ہے۔

امام بخاریؒ، ربیعہؒ بن حارث کے ترجمہ میں اسی حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں:

''**لا يتابع عليه ولا يعرف سماع هؤلاء بعضهم من بعض**'' (التاریخ الکبیر: ص ۲۸۴ ج ۲ ق ۱)۔ امام ابو حاتمؒ نے بھی سماع کا انکار ہی کیا ہے۔ (العلل: ص ۱۳۲ ج ۱)

اور امام طحاویؒ حنفی فرماتے ہیں:

محال ان يكون عبدالله بن نافع بن العمياء لقى ربيعة بن الحارث۔ (مشکل الآثار: ص ۱۳۰ ج ۳)

یعنی عبدؒاللہ بن نافع کی ربیعہؒ سے ملاقات محال ہے۔

علامہ ماردینیؒ حنفی فرماتے ہیں:

ذكر صاحب التمهيد انه اسناد مضطرب ضعيف لا يحتج بمثله۔ (الجوهر النقی: ص ۴۸۸ ج ۲)

یعنی ابن عبدالبرؒ صاحب تمہید نے کہا ہے کہ اس کی سند مضطرب ضعیف ہے۔ اس جیسی حدیث سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

اور التمہید (ص ۱۸۶ ج ۱۳) میں علامہ ابن عبدالبرؒ کا یہ قول دیکھا جا سکتا ہے۔ لیکن انھوں نے اس میں جولیثؒ کی سند کو مضطرب کہا ہے، یہ صحیح نہیں۔ اضطراب شعبہ کی سند میں ہے جیسا کہ امام بخاریؒ، امام ترمذیؒ اور ابو حاتمؒ وغیرہ نے کہا ہے۔

امام ابن خزیمہؒ نے بھی:

''**فان ثبت هذا الخبر**'' کہ اگر یہ خبر ثابت ہو جائے

کہہ کر اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (صحیح ابن خزیمہ: ص ۲۲۱ ج ۲)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ائمہ فن نے تین وجوہ کی بنا پر اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

۱۔ عبدؒاللہ بن نافع کی جہالت۔

۲۔ عبدؒاللہ اور ربیعہؓ کی عدم ملاقات یعنی انقطاع۔

۳۔ اضطراب، [1] اس تفصیل کے بعد بھی اس سے استدلال بڑے دل گردے کا کام ہے۔ لیکن مولانا صفدر صاحب اس

---

[1] اضطراب کی تفصیل کے لیے دیکھیے ترمذی مع التحفۃ (ص ۲۹۹ ج ۱) العلل لابن ابی حاتم، التاریخ الکبیر۔

سلسلہ میں فرماتے ہیں:

''امام ابوحاتمؒ نے اس حدیث کی تحسین کی ہے۔ کتاب العلل (ص۱۳۲ ج۱)

اور غایۃ المأمون میں لکھا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے اور مبارک پوریؒ صاحب لکھتے ہیں: کہ کسی راوی پر جہالت کا الزام ہو اور ابن حبانؒ اس کو ثقات میں بیان کر دیں تو اس کی جہالت رفع ہو جاتی ہے۔ اور ان کو ابن حبانؒ نے ثقات میں داخل کیا ہے۔ (ملخصاً ص۵۰، ۵۱)

جواب: بلاشبہ بظاہر کتاب العلل میں ہے کہ یہ ''حسن'' ہے مگر اس میں بوجوہ نظر ہے:

۱۔ اس حدیث کے ضعف کے ہم تین سبب پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

۲۔ خود کتاب العلل کی عبارت بڑی پریشان کن ہے۔

امام ابن ابی حاتمؒ فرماتے ہیں:

قلت لابی: من ربیعة بن الحارث، قال: هو ربیعة بن الحارث بن عبدالمطلب، قلت: سمع من الفضل قال: ادرکه، قلت: یحتج بحدیث ربیعة بن الحارث، قال: حسن، فکررت علیه مرار، فلم یزدنی علی قوله حسن، ثم قال: الحجة سفیان و شعبة۔ (العلل: ص ۱۳۲، ۱۳۳ ج ۱)

میں نے اپنے باپ (ابوحاتمؒ) سے کہا کہ ربیعہؒ بن حارث کون ہیں۔ کہا وہ ربیعہؓ بن حارث بن عبدالمطلب ہیں۔ میں نے کہا انھوں نے فضلؓ سے سنا ہے؟ کہا ان کا زمانہ پایا ہے، میں نے کہا ربیعہؒ کی روایت قابل احتجاج ہے؟ کہا حسن ہے۔ میں نے مکرر یہی بات دریافت کی تو ''حسن'' کے علاوہ کوئی اور بات نہ فرمائی۔ پھر کہا حجت سفیان اور شعبہ ہیں۔

یہاں یہ بات قابل غور رہے کہ ایک طرف تو ربیعہؒ بن حارث کو ربیعہؓ بن حارث بن عبدالمطلب (جو کہ صحابی ہیں) قرار دیا جاتا ہے۔ پھر ربیعہؓ صحابی کی فضلؓ بن عباسؓ سے ملاقات و سماع کا سوال کیا جاتا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ، ربیعہؒ بن حارث بن عبدالمطلب کو بڑا اور اس روایت کو '' **روایة الاکابر عن الاصاغر** '' کے قبیل سے قرار دیتے ہیں۔ مگر اس کے باوجود امام ابوحاتمؒ اور امام بخاریؒ فضلؓ سے سماع کا انکار کرتے ہیں۔ (تہذیب: ص۲۵۴ ج۳)

اس پر مستزاد یہ کہ سوال کیا گیا کہ ربیعہؒ کی روایت سے احتجاج کیا جائے تو جواب دیا حسن ہے اور حجت سفیان اور شعبہ ہیں۔ حالانکہ ربیعہ بن حارث کو ابن عبدالمطلب کہہ کر صحابی قرار دے رہے ہیں۔ کیا صحابی کی روایت حجت نہیں؟ (العیاذ باللہ) ممکن ہے کہ یہ جواب مجموعہ روایت کے بارے میں ہو جسے ربیعہ روایت کرتے ہیں۔ اور اس سے مراد حسن لغوی ہو، حسن اصطلاحی نہ ہو۔ جیسا کہ بعض محدثین کے کلام سے علامہ ابن صلاحؒ وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ عمرو بن محمد کو مجہول کہنے کے باوجود فرماتے ہیں کہ اس نے سعید بن جبیر سے جو حدیث بیان کی ہے وہ حسن ہے (الجرح والتعدیل ص۲۶۲ ج۳ ق۱)۔ ظاہر ہے کہ مجہول کی روایت کو لغوی اعتبار سے ہی حسن کہا گیا ہے اصطلاحی معنی میں نہیں۔ بلکہ العلل میں اس کے بعد کا جو کلام ہے اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ ان سے پوچھا گیا کہ عبدربہ بن سعید کیسے ہیں تو جواباً فرمایا: '' **لا بأس به** '' پھر سوال کیا گیا '' **یحتج بحدیثه** '' تو فرمایا '' **هو حسن الحدیث** '' اور

عبدربہ بن سعید کے ترجمہ میں فرماتے ہیں: '' **هو حسن الحديث ثقة** '' (الجرح والتعدیل ص ۴۱ ج ۳ ق ۱) حالانکہ ثقہ کی حدیث حسن ہی نہیں صحیح ہوتی ہے۔ الجرح والتعدیل ہی میں امام یحییٰ بن معین کا قول ہے کہ '' **عبدربه ثقة و مأمون** '' اس سے بھی معلوم ہوا کہ امام ابوحاتمؒ حسن کا اطلاق لغوی معنی میں بھی کرتے ہیں۔ بلکہ علامہ سیوطیؒ نے تو نقل کیا ہے کہ امام ابوحاتمؒ حسن حدیث کی حجیت کے ہی قائل نہیں۔ چنانچہ جب ایک حدیث کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا: '' **اسناده حسن** '' پھر سوال کیا گیا کہ اس سے احتجاج کیا جائے تو فرمایا نہیں۔ (التدریب: ص ۸۷) لہٰذا زیر بحث روایت کو حسن کہنے سے اس کا قابل احتجاج ہونا قطعاً صحیح نہیں۔

ربیعہؒ بن حارث دو ہیں

181

بعض حضرات کا خیال ہے کہ ربیعہؒ بن حارث تابعی ہیں اور وہ ابن عبدالمطلب صحابی نہیں یہی وجہ ہے کہ امام ابن حبانؒ نے کتاب الثقات میں دونوں کو علیحدہ ذکر کیا ہے۔ ایک کو صحابہ میں اور دوسرے کو تابعین میں۔ ان کے الفاظ ہیں:

'' **ربيعة بن الحارث يروى عن الفضل بن العباس روى عنه عبدالله بن نافع بن العمياء** ''

امام ابن ابی حاتمؒ نے اسی ربیعہؒ کا ذکر الجرح والتعدیل (ص ۴۷۳ ج ۱ ق ۲) میں کیا ہے۔ اسی طرح امام بخاری نے التاریخ الکبیر (ص ۲۸۳ ج ۲ ق ۱) میں، لیکن اسے ابن عبدالمطلب کی طرف منسوب نہیں کیا۔ البتہ انھوں نے اسے ابن عبدالمطلب ہی قرار دیا ہے جیسا کہ ترمذی وغیرہ میں ہے مگر مولانا عبدالرحمٰن یمانی المعلمی مرحوم نے الجرح والتعدیل اور التاریخ الکبیر کے حاشیہ میں ابن حبانؒ کے قول کو اختیار کیا ہے۔ البتہ انھوں نے '' **وقد قيل ان راوى هذا الحديث رجل آخر** '' کو تہذیب کے حوالے سے جو امام طبرانی کا قول قرار دیا ہے یہ محل نظر ہے۔ یہ قول علامہ المزیؒ کا ہے جیسا کہ التہذیب سے ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ اس پر بحث کرتے ہوئے آخر میں فرماتے ہیں:

و فى ذلك دلالة ظاهرة على ان ربيعة بن الحارث راوى هذا الحديث رجل آخر۔

(تهذيب ص ۲۵۳ ج ۳، والتهذيب للمزى: ص ۱۵۵ ج ۶)

یعنی اس میں ظاہر دلیل ہے کہ ربیعہؒ بن حارث جو اس حدیث کا راوی ہے، کوئی اور آدمی ہے۔

لہٰذا اگر اسے ربیعہؒ بن الحارث تابعی قرار دیا جائے تو وہ مجہول ہے، ثقہ نہیں۔

ابن حبانؒ مجہول کو ثقہ کہنے میں متساہل ہیں

امام ابن حبانؒ نے ربیعہؒ کو تابعی قرار دیا ہے اور الثقات میں ذکر کیا ہے، مگر صرف ان کا ثقات میں ذکر کرنا اس کی توثیق کی ضمانت نہیں۔ خود مولانا صفدر صاحب یحییٰ الکندی کے متعلق حافظ ابن حجرؒ سے نقل کرتے ہیں:

182

''یحییٰ کندی مجہول ہے۔ امام بخاریؒ اور ابن ابی حاتمؒ نے اس کا ذکر کیا ہے۔ لیکن اس پر انھوں نے جرح ذکر نہیں کی اور ابن حبانؒ نے اس کو ثقات میں لکھا ہے جیسا کہ ان کی عادت ہے کہ جن

راویوں پر جرح نہیں ہوتی وہ ان کو ثقہ کہتے ہیں۔'' (احسن الکلام: ص ۹۳)

ہم بھی یہی گزارش کرتے ہیں کہ امام ابن حبانؒ کی یہ توثیق معتبر نہیں۔ جب یہ کیفیت ہے اس کے رواۃ کی تو اس سے آنکھیں بند کر کے حسن یا صحیح کہے جانا کہاں تک معقول ہے؟

رہی بات کہ مولانا مبارک پوریؒ فرماتے ہیں:

''ابن حبانؒ ثقات میں بیان کر دیں تو جہالت رفع ہو جاتی ہے۔''

اولاً: یہ قول مبارک پوریؒ صاحب کا ہی نہیں بلکہ انھوں نے اسے علامہ لکھنویؒ کی الرفع والتکمیل (ص ۱۶۶، ۲۰۱) سے نقل کیا ہے اور بعد میں مولانا ظفر احمد عثمانیؒ نے انہاء السکن (ص ۴۶) میں اس کی تائید کی ہے بلکہ علامہ کشمیریؒ نے بھی حافظ ابن عبدالہادیؒ کے حوالہ سے لکھا ہے:

''ابن حبانؒ جب کسی کو ثقات میں ذکر کریں اور اس پر کوئی جرح نہ ہو تو وہ ثقہ ہوتا ہے۔'' (العرف الشذی: ص ۲۱۰)

لہٰذا یہ تنہا مبارک پوریؒ صاحب کا خیال نہیں۔

ثانیاً: ہمیں اعتراف ہے کہ مولانا مبارک پوریؒ صاحب وغیرہ کا یہ موقف صحیح نہیں اور صحیح بات وہی ہے جو خود مولانا صاحب نے احسن الکلام (ص ۹۲، ۹۳ ج ۲) میں نقل کی ہے۔ ابھی ہم نے ان کے حوالہ سے ایک عبارت بھی ذکر کی ہے۔ اس کی روشنی میں عرض ہے کہ عبداللہ بن نافعؒ اور ربیعہ کو امام بخاریؒ اور امام ابن ابی حاتمؒ نے ذکر کیا ہے لیکن اس پر جرح نہیں کی۔ اور ابن حبانؒ نے کتاب الثقات میں حسب عادت ذکر کیا ہے۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے (جنھوں نے تہذیب [1] میں ابن حبان کا یہ حوالہ دیا ہے) تقریب میں عبداللہ بن نافع کو مجہول کہا ہے۔ پھر یہ ثقہ کیسے اور اس کی حدیث حسن یا صحیح ہے؟ اور ربیعہؒ اگر تابعی ہیں تو وہ بھی مجہول ہیں اور اگر صحابیؓ ہیں تو عبداللہ بن نافع کا ان سے سماع ثابت نہیں۔ روایت منقطع ہے۔

لہٰذا یہ روایت جب صحیح نہیں، خود مولانا مبارک پوریؒ بھی اسے ضعیف قرار دے چکے ہیں تو اس سے الزام عائد کرنا کہ

''فریق ثانی کے نزدیک دو رکعتوں کے بعد تشہد بھی نہیں۔'' الخ

سراسر لغو اور فضول ہے۔ لیکن چونکہ مولانا صفدر صاحب اور ان کے بعض ہم نوا اسے صحیح باور کرتے ہیں۔ اس لیے ان کی خدمت میں سوال ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دن کو چار رکعتیں (نفل یا سنن) بغیر سلام کے پڑھنا افضل ہے۔ اور ان کے شاگردان رشید امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ دن کے نوافل دو دو رکعتوں سے علیحدہ علیحدہ پڑھنا فرماتے ہیں۔ جیسا کہ ہدایہ مع الفتح (ص ۱۴۷ ج ۱) وغیرہ میں ہے۔ کیا حضرت موصوف اور ان کے ہم نوا اس سلسلہ میں اپنا مسلک چھوڑنے کے لیے

183

---

[1] بلاشبہ تہذیب میں لکھا ہے کہ عبداللہ بن نافعؒ کو ابن حبان نے کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔ مگر کتاب الثقات کے مطبوعہ نسخہ جس میں تابعین کا ذکر ہے اس کا ترجمہ مذکور نہیں۔ بلکہ انھوں نے الثقات (ج ۷ ص ۵۳) طبقہ تبع تابعین میں ذکر کیا ہے۔ لہٰذا ربیعہؓ اگر صحابی ہیں تو پھر ان سے ملاقات بالکل محال ہے۔ جیسا کہ امام بخاریؒ بلکہ امام ابوحاتمؒ اور امام طحاویؒ نے کہا ہے۔ اور اگر تابعی ہیں تو وہ مجہول ہیں۔ تنہا ابن حبانؒ کا الثقات میں ذکر کرنا اس کی توثیق کے لیے کافی نہیں۔ اسی طرح عبداللہ بن نافع کو الثقات میں ذکر کرنا بھی اس کی توثیق کی ضمانت نہیں۔

تیار ہیں؟ علامہ ابن ہمامؒ نے جس طرح اس سے جان چھڑائی ہے اس کی حقیقت ابھی ہم بیان کریں گے۔

وتر کی دو رکعتوں پر سلام

نیز اس حدیث سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ وتر کی تین رکعتوں میں دو کے بعد سلام پھیر کر ایک رکعت علیحدہ پڑھنی چاہیے جیسا کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اس کے قائل ہیں۔ مولانا صاحب کی سادگی پر افسوس ہوتا ہے، لکھتے ہیں:

''ہر دو رکعتوں کے بعد تشہد ضروری ہے لہٰذا وتروں کا بھی یہی حکم ہے اور فریق ثانی کا انکار باطل ہے۔'' (ص۱۵۱ ج۱)

184 مولانا صاحب بھی دراصل علامہ ابن ہمامؒ کی طرح اس بات پر ادھار کھائے بیٹھے ہیں کہ حدیث میں تشہد کا ذکر ہے۔ سلام کا نہیں اور یہی دفاع مولانا سہارن پوریؒ نے بذل المجہود میں کیا ہے۔ حالانکہ مسند احمد (ص۱۶۷ ج۴) میں ہے:

تشهد وتسلم في كل ركعتين یعنی تشہد اور سلام ہر دو رکعت کے بعد۔

بلکہ علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ مرحوم نے علامہ ابن ہمامؒ کے اس قول کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے:

جوابه غير نافع فان الغرض التشهد مع التسليم كما في مسند احمد۔

اور اس پر مزید مولانا بنوریؒ مرحوم نے لکھا ہے کہ:

''**تقنع يديك** '' مزید اس کی دلیل ہے کہ تشہد سے مراد سلام ہے۔ تشہد بغیر تسلیم مراد نہیں کہ ہاتھ اٹھا کر دعا، سلام کے بعد ہی ہوتی ہے۔'' (معارف السنن: ص۴۷۴ ج۳)

شیخ عبدالحقؒ لکھتے ہیں:

الصلاة مثنٰى اى افضل الصّلاة النافلة ان يكون ركعتين ركعتين ليلا و نهارا ... و تشهد في كل ركعتين خبر بعد خبر و فيه بيان معنى كونه مثنٰى مثنٰى۔ (لمعات ص ۱۲، ۱۳ ج ۳)

یعنی نماز دو دو رکعتیں ہیں، کے معنی ہیں کہ رات اور دن کی نفل نماز دو دو رکعتیں افضل ہیں۔ اور دو رکعتوں کے بعد تشہد خبر بعد از خبر ہے اور مثنٰی مثنٰی کا بیان ہے۔

بلکہ مولانا صاحب اس کے معنی یوں بیان کرتے ہیں۔

''نماز کی دو دو رکعتیں ہیں اور ہر دو رکعتوں کے بعد تشہد ہے۔''

مقام غور ہے کہ کیا تشہد سے تین یا چار رکعتیں پڑھنے کو دو دو رکعتیں کہا جائے گا؟ ہم نے بحمد اللہ اکابر علمائے احناف کے بیان سے اور اس حدیث کے صریح لفظ سے ثابت کیا ہے کہ ہر دو رکعت کے بعد سلام ہے اور فریق ثانی کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے مگر پھر بھی وہ وتروں میں ہر دو رکعت کے بعد سلام کو افضل تو کجا جائز ہی نہیں سمجھتے۔ اور نوافل کی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چار چار رکعت ہی افضل ہیں اور ان کے شاگردان رشید دن اور رات کے نوافل میں فرق کرتے ہیں؟

185 قارئین کرام! یہ ہیں وہ حقائق جو اس حدیث سے ظاہر ہوتے ہیں۔ جنھیں خود حنفی مسلک قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے، لیکن افسوس مولانا صفدر صاحب آنکھیں بند کر کے اس حدیث میں اپنی اور ناخواندہ حضرات کی تسلی کا سامان سمجھتے ہیں۔

فان کنت لا تدری فتلک مصیبة وان کنت تدری فالمصیبة اعظم

دوسری حدیث

خداج کونقصان وصفی پرمحمول کرتے ہوئے غیر رکن پراس کے استعمال کی دوسری دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ:

''مقتدی کا امام سے پہلے رکوع اور سجدہ کرنا ممنوع ہے۔''

اور آنحضور علیہ الصلاۃ والسلام نے اس کے متعلق بھی فرمایا ہے کہ:

'' اتقوا خداج الصّلاة ''(مسند احمد: ص۴۴۳ ج۳)۔

یہاں بھی غیر رکن پر خداج کا اطلاق ہوا ہے۔(محصلہ ص۵۱)

جواب: اس سے استدلال بھی اسی صورت میں صحیح ہے جب یہ روایت صحیح ہومگراس میں ایوبؒ بن جابر راوی ضعیف ہے ۔امام ابن معینؒ فرماتے ہیں: '' لیس بشيءٍ '' امام ابوحاتمؒ کا قول ہے: '' ضعیف الحدیث ''۔امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں: '' کان یخطئ حتی خرج عن حد الاحتجاج به لکثرۃ وهمه'' امام ابوزرعہؒ فرماتے ہیں: ''وہ واهی الحدیث ہے البتہ اپنے بھائی سے بہتر ہے۔''امام نسائی فرماتے ہیں: ''وہ ضعیف ہے''امام ابن مدینیؒ نے بھی اس کی تضعیف کی ہے۔''(تہذیب: ص۴۰۰ ج۱، المغنی: ص۹۵ ج۱) 186

امام ابن عدیؒ اور امام احمدؒ نے اس کی کچھ توثیق کی ہے۔مگر حافظ ابن حجرؒ کا فیصلہ بھی یہی ہے کہ وہ ضعیف ہے۔(تقریب: ص۵۵)

کیوں کہ اس پر جرح مفسر ہے اور وہ تعدیل سے مقدم ہے۔لہٰذا جب ایوبؒ ضعیف ہے تو اس کی روایت سے استدلال صحیح نہیں۔لیکن اگر روایت صحیح ثابت ہوتو بھی خداج کے وہی معنی ہوں گے جولغت میں ہیں اور امام سے مسابقت کو رکن شکنی قرار نہ دینا کس دلیل کی بنا پر ہے؟ بالخصوص جب کہ صحیح احادیث میں اس سے منع کیا گیا ہے۔افسوس کا مقام ہے کہ مسلک کی حمیت میں ایک مسلمہ معنی کو محض ضعیف اور نا قابل اعتبار روایات سے رد کیا جاتا ہے۔

تیسری حدیث

مولانا صفدر صاحب کے شیخ محترم مولانا عبدالقدیر خاں صاحب نے ''خداج'' کے معنی ''نقصان وصفی'' کے لیے ایک نئی دلیل یہ دی ہے کہ مشکوٰۃ (ص۳۱۲) میں حدیث ہے کہ'' رجل فی الحی مخدج سقیم فوجد علی امة ''یعنی ایک مخدج شخص کسی عورت سے بدکاری کرتے دیکھا گیا۔جس سے معلوم ہوا کہ خداج کو ناقص الخلقت کہا جاتا ہے، مردہ نہیں۔ورنہ لازم آئے گا کہ مردہ مخدج نے زنا کاری کی تھی۔(تدقیق الکلام: ص۱۴۵ ج۱) مگر افسوس کہ ان کا یہ استدلال بھی صحیح نہیں۔مشکوٰۃ کتاب الحدود میں اس روایت کو بحوالہ شرح السنة اور ابن ماجہ نقل کیا گیا ہے اور شرح السنہ (ص۳۰۳ ج۱۰) ابن ماجہ (ص۱۸۸) بلکہ مسند امام احمد (ص۲۴۵ ج۲) وغیرہ میں یہ روایت محمد بن اسحاقؒ کے واسطہ سے مروی ہے۔اور وہ مدلس ہے۔اور اس روایت کو معنعن ذکر کرتا ہے۔علامہ البوصیریؒ نے بھی لکھا ہے کہ:

”مدار الاسناد علی محمد بن اسحاق و هو مدلس و قد رواه بالعنعنة.“

(مصباح الزجاجة: ص ۳۷۴۔۳۷۷ ج ۲)

لہٰذا جب سابقہ روایات کی طرح یہ روایت بھی صحیح نہیں تو اس سے استدلال چہ معنی دارد؟ ثانیاً: مخدج ہی نہیں اس کے ساتھ ”سقیم“ کا لفظ بھی ہے۔ صرف ”مخدج“ ہوتا تو استدلال قدرے معقول تھا۔ لیکن ”سقیم“ کے لفظ نے وضاحت کر دی کہ مراد یہاں مردہ نہیں، مریض اور ناقص الخلقت ہے۔ ثالثاً: کیا اس روایت پر خود حنفی مسلک کا عمل ہے؟ قطعاً نہیں، مگر اس تفصیل کا یہ محل نہیں۔

الغرض خداج کے معنی نقصان ذاتی کے ہیں اور جن روایات سے اس کے خلاف استدلال کیا گیا ہے وہ ضعیف ہیں۔ ائمہ لغت کی تصریحات بھی اس کے خلاف ہیں۔ پھر حدیث کے الفاظ ”لا تجزئ“ [1] سے بھی اس معنی کی کمزوری ظاہر ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جمہور نے اس روایت سے فاتحہ کی رکنیت پر استدلال کیا ہے، جیسا کہ علامہ علقمیؒ نے شرح الجامع الصغیر میں کہا ہے۔ (راجع تحقیق الکلام: ص ۴۸)

187 اگر تسلیم کیا جائے کہ یہ روایات صحیح ہیں تو بقول شما اس جگہ ”خداج“ کے معنی قرینہ کی بنا پر مجازی سمجھا جائے گا۔ مگر زیر بحث روایت میں خداج کے معنی نقصان وصفی لینا کس قرینہ کی بنا پر ہے؟ مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں:

”کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں بھی نقصان وصفی مراد لے لیں کیوں کہ وہاں بھی قرائن موجود ہیں۔ حضرت ابوہریرہؓ بھی جہری نمازوں میں قراءت خلف الامام کے قائل نہ تھے اور حنفیوں کے نزدیک مقتدی پر فاتحہ واجب ہی نہیں اور بحث اسی میں ہے۔“ (احسن ص ۵۱)

جواب: صفدر صاحب کے مزعومہ قرائن کی حقیقت ان شاء اللہ آئندہ بیان ہوگی جس سے مقتدی پر فاتحہ فرض نہ ہونے کی حقیقت بھی آشکارا ہو جائے گی اور بسند صحیح ثابت کیا جائے گا کہ حضرت ابوہریرہؓ جہری میں بھی فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے۔ ان شاء اللہ۔

---

[1] نماز میں تعدیل ارکان جمہور کے نزدیک فرض ہے۔ قاضی ابو یوسفؒ کا بھی یہی قول ہے۔ ان کے استدلال کی تفصیل بیان کرتے ہوئے صاحب منیہ لکھتے ہیں: و تعدیل الارکان فرض عند ابی یوسف لحدیث ابن مسعود انه قال قال رسول الله ﷺ لا تجزئ صلاة لا یقیم الرجل فیها ظهره۔ (منية المصلی ص ۷۶ طبع کراچی)

کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک تعدیل ارکان فرض ہے۔ حدیث ابن مسعودؓ کی بنا پر۔ انھوں نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جو آدمی نماز میں اپنی پیٹھ کو سیدھا نہیں کرتا اس کی نماز کفایت نہیں کرتی۔

غور فرمائیں یہاں امام ابو یوسفؒ کا استدلال تعدیل ارکان کی فرضیت پر لا تجزئ کے لفظ سے کیا گیا ہے۔ اور یہی کچھ ہم کہہ رہے ہیں کہ یہ حدیث خداج کے علاوہ ”لا تجزئ“ کے الفاظ سے بھی مروی ہے۔ اور علامہ امیر الدین الفارسی نے ابن حبان پر باب باندھ کر اس کی وضاحت کر دی ہے۔ دیکھیے (الاحسان: ص ۲۱۰ ج ۳)

تنبیہ

فریق ثانی کے نزدیک حدیث ابوہریرہؓ میں خداج کے معنی نقصان وصفی کے ہیں۔ گویا وہ یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ فاتحہ کے بغیر نماز ناقص ہے اور خداج کے معنی میں ''نقصان اصلی'' کے بجائے نقصان وصفی کرنا یہ محض ان کی اختراع ہے۔ جس کا قطعاً کوئی ثبوت نہیں مگر سوال یہ ہے کہ شریعت مطہرہ نے نماز ناقص پڑھنے کی کہاں اجازت دی ہے۔ حافظ ابن عبدالبرؒ لکھتے ہیں کہ:

و قد زعم من لم يوجب قراءة فاتحة الكتاب فی الصلاة و قال و هی و غيرها سواء و ان قوله خداج يدل على جواز الصلاة انه نقصان و الصلاة الناقصة جائزة وهذا تحكم فاسد و النظر يوجب فی النقصان أن لا تجوز معه الصلاة لانها صلاة لم تتم و من خرج من صلاة قبل ان يتمها فعليه اعادتها تامة كما امر على حسب حكمها ، و من ادعى انها تجوز مع اقراره بنقصها فعليه الدليل ، ولا سبيل اليه من وجه يلزم۔ (الاستذکار: ص ١٦٧، ١٦٨ ج ٢، امام الکلام: ص ٢٥٢)

یعنی جولوگ قراءت فاتحہ کو نماز میں واجب نہیں کہتے ان کا خیال ہے کہ لفظ خداج جواز نماز پر دلالت کرتا ہے کیونکہ خداج کے معنی نقصان کے ہیں اور نماز ناقص جائز ہے لیکن ان کا یہ زعم محض تحکم ہے اور نظر وفکر تو اس بات کو واجب قرار دیتی ہے کہ نماز ناقص جائز نہیں، کیوں کہ نماز ناقص ایسی نماز ہے جو پوری نہیں ہے اور جو شخص نماز مکمل ہونے سے پہلے باہر ہو جائے تو اس کو پھر پورے طور پر نماز پڑھنا چاہیے، جیسا کہ اسے حکم دیا گیا ہے اور جو اس بات کا مدعی ہو کہ نماز ناقص جائز ہوتی ہے اسے دلیل پیش کرنا چاہیے اور اس کی کوئی دلیل نہیں۔

188

تیسرا اعتراض اور اس کا جواب

قراءة فی النفس کے معنی عربی قواعد کے لحاظ سے زبان کے ساتھ آہستہ آہستہ پڑھنے کے علاوہ اپنے دل میں تدبر اور غور کرنے کے اور اکیلے ہو کر پڑھنے کے بھی آتے ہیں اور جب تک یہ دو معنی اور بھی موجود ہیں تو فریق ثانی کا قطعی اور حتمی طور پر یہ دعویٰ کیوں کر صحیح ہوسکتا ہے کہ: ''قراءة فی النفس سے آہستہ زبان کے ساتھ پڑھنا ہی مراد ہے۔'' (احسن الکلام: ص ۵۲ ج ۲)

اس کے بعد معترض نے یہ دونوں معنی ثابت کرنے کے لیے مختلف عبارتیں اور حوالہ جات دیئے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ فاتحہ اور غیر فاتحہ برابر ہے۔

جواب: لیکن قراءة فی النفس کے معنی غور وفکر کرنا بھی محض سینہ زوری ہے اور ان دلائل کا تجزیہ ابھی ہم پیش کریں گے جس پر یہ ہوائی قلعہ تعمیر کیا گیا ہے۔ خاص طور پر زیر بحث حدیث میں یہ معنی کرنا قطعاً غلط ہے۔ جب کہ حضرت ابو ہریرہؓ خود سری اور جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قراءت کے قائل تھے، جیسا کہ ان شاءاللہ آثار کے ضمن میں ہم اسے بسند صحیح

نقل کریں گے۔مولانا عبدالحیؒ لکھنوی لکھتے ہیں :

ان ابا هريرة الذى روى حديث الخداج قد حمله على ما يشتمل المأموم ايضاً و حكم ابا السائب الراوى عنه بقوله اقرأ بها فى نفسك يا فارسى فى حالة الاقتداء خصوصاً ومن المعلوم ان فهم الصحابى لا سيما الراوى اقوى من فهم غيره و قوله احق بالاعتبار فى تفسير المروى۔

(امام الکلام : ص ۲۵۴، ۲۵۵)

189 یعنی حضرت ابو ہریرہؓ جو حدیث خداج کے راوی ہیں انھوں نے اسے مقتدی کو بھی شامل کیا ہے اور ابوالسائبؒ جوان سے روایت کرتے ہیں کو حکم دیا کہ حالت اقتداء میں آہستہ فاتحہ پڑھے اور یہ بات معلوم ہے کہ صحابی کا فہم بالخصوص جو حدیث کا راوی ہو وہ دوسرے کے مفہوم سے راجح ہوتا ہے اور اس کا قول روایت کی تفسیر میں زیادہ قابل اعتبار ہے۔

جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کا مقتدی کو فاتحہ پڑھنے کا حکم دینا خود اکابر علمائے احناف کے ہاں بھی مسلم ہے۔مزید بحث ان شاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔

قراءۃ فی النفس کے معنی

اب آیئے کہ شارحین حدیث نے اس حدیث کے کیا معنی بیان کیے ہیں۔چنانچہ علامہ علیؒ قاری حنفی لکھتے ہیں:

اقرأ بها فى نفسك سرًّا غير جهرٍ (مرقاۃ : ص ۲۸۳ ج ۲) یعنی آہستہ پڑھ بلند آواز سے نہ پڑھ۔

شیخ عبدالحقؒ دہلوی حنفی لکھتے ہیں:

اى سرا تسمع نفسك (اللمعات : ص ۱۲۸ ج ۳) یعنی آہستہ پڑھ کہ اپنے آپ کو سنا سکے۔

اور یہی معنی انھوں نے **اشعة اللمعات** (ص۳۷۱ ج۱) میں کیے ہیں۔مولانا لکھنویؒ نے علامہ باجی مالکی سے نقل کیا ہے۔

هى بتحريك اللسان بالتكليم و ان لم يسمع نفسه سرا رواه سحنون عن القاسم قال ولو اسمع نفسه يسيرا كان احب الى۔ (التعليق الممجد : ص ۹۳ ، المنتقى :ص ۱۵۷ ج ۱)

190 یعنی زبان کو ہلاتے ہوئے پڑھ۔اگرچہ اپنے آپ کو نہ سنائے جیسا کہ سحنونؒ نے قاسمؒ سے روایت کیا ہے۔اور کہا ہے کہ اگر تھوڑا تھوڑا اپنے آپ کو سنائے تو یہ مجھے زیادہ پسند ہے۔

علامہ طیبی شرح مشکوۃ میں حضرت عبادہؓ کی حدیث کے تحت لکھتے ہیں:" **تعسرت القراءة على النبى ﷺ لكثرة اصوات المامومين بالقراءة والسنة ان يقرأ الماموم بالسر حيث يسمع كل واحد نفسه ولا يرفع صوته كيلا يشوش القراءة على الاخرين** "(الکاشف:ص۳۲۰ ج۲) کہ مقتدیوں کی باکثرت اونچی آواز سے پڑھنے کی وجہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر قراءت مشکل ہوگئی اور سنت یہ ہے کہ مقتدی آہستہ پڑھے کہ ہر ایک اپنے آپ کو سنائے ،اونچی آواز سے نہ پڑھے تا کہ دوسروں پر پڑھنا دشوار نہ ہو۔

علامہ ابن عبدالبرؒ لکھتے ہیں: ''ومعلوم ان القراءة فی النفس مالم یحرک بھا اللسان فلیست بقراءة'' (التمہید ص ۴۶ ج ۱۱) کہ یہ بات معلوم ہے کہ قراءة فی النفس جب تک زبان کو حرکت نہ دی جائے قراءت ہی نہیں۔ نیز دیکھیے المدونة (ج ۱ ص ۶۵) الذخیرة للقرافی (ج ۲ ص ۱۸۲)۔

امام بیہقیؒ لکھتے ہیں:

والمراد بقوله اقرأ بھا فی نفسک ان یتلفظ بھا سرا دون الجھر بھا ولا یجوز حمله علی ذکرھا بقلبه دون التلفظ بھا لاجماع اھل اللسان علی ان ذلک لا یسمی قراءة، ولا جماع اھل العلم علی ان ذکرھا بقلبه دون ألتلفظ بھا لیس بشرط و لا مسنون فلا یجوز حمل الخبر علی ما لا یقول به احد و لا یساعده لسان العرب و باللہ التوفیق۔ (کتاب القراءة: ص ۱۷)

یعنی اقرأ بھا فی نفسک کا یہ مطلب ہے کہ آہستہ اس کو لفظاً پڑھا جائے بلند آواز سے نہ پڑھا جائے، اور اسے دل میں غور وتدبر کے معنی میں حمل کرنا جائز نہیں۔ کیوں کہ اہل عرب کا اتفاق ہے کہ اسے قراءت نہیں کہتے اور اہل علم کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ دل میں غور کرنا اور لفظ ادا نہ کرنا نہ شرط ہے اور نہ مسنون ہے لہٰذا جس بات کا کوئی قائل نہیں اور نہ ہی اس معنی کی تائید لغت عرب سے ہوتی ہے اس پر حدیث کو محمول کرنا جائز نہیں۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں:

> ''قراءة کا اطلاق زبان کو حرکت دینے پر ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اہل علم اس بات پر متفق ہیں کہ جنبی اگر دل میں قرآن پر غور وتدبر کرے اور زبان سے نہ پڑھے تو نہ وہ قاری ہوگا اور نہ حرمت کا ارتکاب کر کے گناہگار ہوگا۔''[1] (شرح مسلم: ص ۱۷۰ ج ۱)

مگر مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں:

> ''یہ سطحی مغالطہ ہے کیوں کہ جنبی کے لیے زبان سے قراءت جائز نہیں۔ جیسا کہ دل میں طلاق دینے سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ تلفظ شرط ہے۔ یہ نہیں کہ دل میں طلاق کے تدبر پر طلاق فی النفس کا اطلاق ہی صحیح نہیں۔'' (احسن: ص ۵۵ ج ۲)

لیکن دراصل انھوں نے اعتراض کو سمجھا ہی نہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ ''قراءة فی النفس'' میں اگر غور وفکر کا مفہوم ہے تو جنبی جس کے لیے قراءت قرآن ناجائز ہے اس کے لیے قرآن پر غور کرنا بھی ناجائز ہوگا حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں۔ پھر مقام غور ہے کہ جب دل میں طلاق کے تدبر پر طلاق واقع نہیں ہوتی تو دل میں قراءت کے تدبر سے قراءت کا وقوع کیوں کر ثابت ہوگا؟ نیز یہ بات طے شدہ ہے کہ نماز میں قراءت فاتحہ شرعاً مطلوب ہے اور حضرت ابوہریرہؓ مقتدی کو پڑھنے کا حکم دیتے ہیں اور خود مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

[1] باب اول کے آخر میں ''الاذکار'' للنووی کے حوالہ سے بھی عبارت گزر چکی ہے کہ نماز میں ''اذکار'' کی ادائیگی زبان سے مطلوب ہے۔

''جن چیزوں کا تعلق تکلم اور تلفظ سے ہے ان میں جب تک تکلم اور تلفظ نہ ہو اس وقت تک شرعاً ان کا اعتبار نہیں اور نہ شرعاً ان پر کوئی فقہی حکم مرتب ہوتا ہے۔'' الخ (حکم الذکر بالجهر ص ۱۲۷)

نیز لکھتے ہیں:

''جن امور میں تلفظ اور نطق شرط ہے، ایسے ذکر کا اعتبار دل سے نہیں ہوگا ان میں زبان کا تلفظ اور اپنے کو سنانا شرط ہے اور یہی حکم ان اذکار کا ہے جن میں تلفظ شرعاً مطلوب ہے۔ عام اس سے وہ نماز میں ہوں یا خارج از نماز۔''

اور ہم علامہ لکھنوی رحمہ اللہ کے حوالہ سے ثابت کر آئے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ امام کے پیچھے فاتحہ پڑھتے تھے اور پڑھنے کا حکم دیتے تھے۔ جیسا کہ مزید بیان ان شاء اللہ آگے ہوگا تو پھر یہاں ان کے اس جملہ کو غور و تدبر پر محمول کرنا کہاں کا انصاف ہے؟ جب کہ ان کے نزدیک فاتحہ خلف الامام کی قراءت بھی مطلوب ہے۔

تھیں میری اور رقیب کی راہیں جدا جدا   آخر کو ہم دونوں درجاناں پہ جا ملے

یہی نہیں بلکہ جن حضرات نے یہ معنی کیے ہیں، علامہ محمد انور کشمیری رحمہ اللہ نے ان کی تردید کی ہے اور اپنے معاصر مدرسین پر اظہار افسوس کیا ہے۔ چنانچہ مولانا بنوری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

قال الشيخ هذا الذى ذكرنا من حمل قوله على السرية هو التحقيق عندى والذى يذكره اهل التدريس من المعاصرين من حمله على التفكر فى النفس والتدبر فى القراءة فلا يساعده لغة و لم يثبت القراءة فى النفس بهذا المعنى اصلا نعم ثبت القول فى النفس بهذا المعنى۔

(معارف السنن: ص ۲۸۱ ج ۳، عرف الشذى: ص ۱۵۷)

192

الشیخ نے فرمایا یہ جو ہم نے اس قول (**اقرء بها فى نفسك**) کو سری [1] نمازوں پر محمول کیا ہے، یہی میری تحقیق ہے اور وہ جو معاصر مدرسین حضرات اسے تفکر و تدبر پر محمول کرتے ہیں لغت سے اس کی تائید نہیں ہوتی اور قراءت فی النفس اس معنی میں قطعاً ثابت نہیں۔ البتہ قول کا استعمال اس معنی میں ثابت ہے۔

قارئین کرام! انصاف فرمائیں اس سے بڑھ کر ہم مولانا صاحب کی اور کیا تسلی کر سکتے ہیں۔ مولانا صفدر صاحب نے **قراءة فى النفس** کو غور و تدبر پر محمول کرنے کے لیے جو مثالیں دی ہیں ذرا ان کی حقیقت دیکھ لیجیے۔ اس سلسلے میں انھوں نے حسب ذیل دلائل دیے ہیں۔

۱۔ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے کہ نماز کے دوران شیطان وسوسہ ڈالے کہ تمھارا وضو ٹوٹ چکا ہے تو وہ کہے **فليقل كذبت۔** تم جھوٹ بک رہے ہو۔

اور ابن حبان میں ہے: **فليقل فى نفسه** کہ اپنے نفس میں کہے۔

---

[1] سری میں قراءت کا اعتراف اور جہری میں انکار صرف تعصب کا نتیجہ ہے جب کہ جہری میں بھی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بسند صحیح پڑھنا ثابت ہے۔

سوچیے ! بحالت نماز شیطان لعین کو یہ کہنا کہ تم جھوٹ بکتے ہو میرا وضوء نہیں ٹوٹا بغیر غور و تدبر کے اور کیا ہو سکتا ہے۔

۲۔ حضرت عمرؓ نے ارشاد فرمایا: کنت زوّرت مقالة میں نے دل میں مقالہ تیار کیا۔
قلبی مقالہ تدبر اور غور کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے؟

193 ۳۔ حضرت یوسف علیہ السلام کا مقولہ ہے کہ: ﴿قال بل انتم شر مکانا﴾ تم بدتر ہو درجہ میں۔
یہ بھی دل ہی میں ہے۔

۴۔ ائمہ متکلمین کے ہاں کلام لفظی اور کلام نفسی مشہور رہے۔

۵۔ یؤم القوم اقرؤھم لکتاب الله (الحدیث) کہ قوم کو وہ نماز پڑھائے جو سب سے زیادہ قاری ہو۔
امام نوویؒ "اقرؤ" کا معنی "افقه" کرتے ہیں۔

۶۔ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں:
اذا قرأتها فی نفسک لم یکتبها دل میں پڑھنے کا مطلب جس کو فرشتے نہ لکھیں۔غور کرنے اور تدبر کرنے کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہیں؟ (ملخصاً ص ۵۳،۵۵)

جواب : مختصراً گزارش ہے کہ اول الذکر تین مقامات میں لفظ" قال ، مقاله، فلیقل " ہے۔اور ہم علامہ کشمیریؒ کے حوالہ سے عرض کر آئے ہیں کہ" قال " کا اطلاق غور و تدبر پر ہوتا ہے۔قرأ کا نہیں۔لہٰذا ان سے استدلال فضول ہے۔

۴۔ یہ ائمہ متکلمین کی اصطلاح کلام نفسی کی ہے۔قراءۃ نفسی کی نہیں۔جو ہماری بحث سے خارج ہے۔

۵۔ اقرؤ کے معنی افقه ان حضرات نے کیے ہیں جو امام کو افقه ہونا افضل بتلاتے ہیں۔امام نوویؒ نے اگر یہ معنی کیے ہیں تو انھوں نے خود اس کی تردید میں لکھا ہے:
لکن فی قوله فان کانوا فی القراء ۃ سوآء فاعلمهم بالسنة دلیل علی تقدیم الأقرأ مطلقاً۔
لیکن نبی کریم ﷺ کا فرمان کہ اگر قراءت میں برابر ہوں تو" اعلم بالسنة " کو امام بنایا جائے۔اس میں دلیل ہے کہ مطلقاً اقرأ کو امام بنانا افضل ہے۔(شرح مسلم: ص ۲۳۶ ج ۱)
بلکہ مستدرک حاکم میں اعلمهم بالسنة کی جگہ افقههم فقها کے الفاظ ہیں (حاکم: ص ۲۴۳ ج ۱) جس سے اس کی تائید ہوتی ہے۔پھر یہاں یہ بھی سوچیے کہ مذہب کی تقویت میں حدیث کی تاویل کرنے اور لغۃً " قرأ " کے معنی کو تدبر پر محمول کرنے میں بڑا فرق ہے۔

194 ۶۔ حضرت ابن عباسؓ کے قول کی سند مطلوب ہے۔ثانیاً اگر وہ اس کو مکمل نقل کر دیتے تو" قراتها فی نفسک "کو تدبر کے معنی میں لینے کی جسارت نہ کرتے۔ان کا پورا قول یہ ہے:
ان القراء ۃ التی تجهر بها او تسمعها نفسک یکتبها الملکان و اذا قرأتها فی نفسک لم یکتبها۔ (لسان العرب: ص ۱۲۵ ج ۱ ، تاج العروس: ص ۱۰۱ ج ۱)
وہ قراءت جسے تو بلند آواز سے پڑھے یا جسے تیرا نفس سنے اسے فرشتے لکھتے ہیں اور جب تو اپنے نفس میں پڑھے تو وہ

اسے نہیں لکھتے۔

سیاق کلام دال ہے کہ یہاں قراءۃ فی نفسک میں وہ قراءت مراد ہے جو آہستہ پڑھی جائے۔ جس میں صرف تصحیح حروف ہو۔ یعنی آہستہ پڑھنے کی دو صورتیں ہیں۔

ا۔ ایک یہ کہ اپنے آپ کو سنائے۔

۲۔ اور دوسری یہ کہ جس میں صرف حروف کی تصحیح ہو۔

اور اسی آخری کے بارے میں شاید حضرت ابن عباسؓ کا خیال ہے کہ ایسی قراءت کو فرشتے نہیں لکھتے لیکن یہاں بھی صحیح بات یہ ہے کہ اس کو فرشتے لکھتے ہیں: (شرح مسلم للنووی ص۳۴۴ ج۲)

بلکہ مولانا صفدر صاحب بھی تو اس بات کے قائل ہیں کہ ذکر قلبی جس میں تلفظ باللسان نہیں اسے بھی فرشتے لکھتے ہیں۔ جیسا کہ نووی شرح مسلم کے حوالہ ہی سے انھوں نے حکم الذکر بالجہر (ص ۱۳۱) میں تسلیم کیا ہے۔ لہٰذا جب ذکر قلبی کو فرشتے لکھتے ہیں تو قراءت جس میں صرف تصحیح حروف ہو اسے کیوں نہیں لکھ سکتے ؟

الغرض اقرأ بها فی نفسک کو تدبر کے معنی میں لینا قطعاً غلط ہے۔ پھر یہ بھی عجیب بات ہے کہ فاتحہ پر غور و تدبر ہو اور باقی قراءت پر غور و تدبر نہ ہو۔ کیا باقی قراءت پر غور و تدبر نہ کرے؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو فاتحہ کی تخصیص کا کیا فائدہ؟ پھر تدبر اسی صورت ہوگا جب مقتدی قراءت سن رہا ہوگا۔ لیکن جب مقتدی قراءت نہ سنے تو پھر غور و تدبر کیسا؟ اسی طرح اگر مسبوق فاتحہ پوری ہونے کے بعد نماز میں شامل ہو تو فاتحہ پر تدبر و تفکر کیسے کرے گا۔ مزید برآں خود علمائے احناف نے متعدد مقامات پر فی نفسک کے معنی سراً غیر جہر کیے ہیں۔ دیکھیے (تحقیق الکلام: ص ۵۳ ج۱)

195 اسی طرح ''نفسک'' سے یہاں اکیلا مراد لینا صحیح نہیں بلکہ خود حنفی مکتب فکر اس معنی کی اجازت نہیں دیتا۔ اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ اکیلا ہو تو نماز میں فاتحہ پڑھ۔ کیوں کہ اس کے بغیر نماز ناقص ہے۔ لیکن علمائے احناف فرماتے ہیں کہ فاتحہ کے بغیر نماز ہو جاتی ہے۔ پھر حضرت ابو ہریرہؓ کا عمل اور ان کے فتویٰ کی رو سے اس تاویل کی گنجائش نہیں بلکہ یہ توجیه القول بما لا یرضی به قائله کے قبیل سے ہے۔

تنبیہ:

مولانا صفدر صاحب نے اس حدیث میں ''غیر تمام'' کے الفاظ کے متعلق لکھا ہے:

''لفظ غیر تمام بھی غیر رکن کے ترک پر بولا گیا ہے۔''

اس کے بعد چند روایات سے جن میں ''غیر تمام'' کا اطلاق غیر رکن پر ہوا ہے۔ نقل کی ہیں اور حافظ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن دقیق العیدؒ سے نقل کیا ہے کہ: ''تمام کا مفہوم اصل شیء کی حقیقت سے زائد ہوتا ہے۔'' (احسن: ص ۵۱، ۵۲ ج ۲)

حالانکہ ''غیر تمام'' کے الفاظ ''خداج'' سے بدل ہیں اور اس کا بیان ہے اور یہ بات ثابت شدہ ہے کہ ''خداج'' میں نقصان ذاتی مراد ہوتا ہے وصفی نہیں۔ اور مولانا صفدر صاحب نے جس بنا پر اسے وصفی اور غیر رکن پر محمول کیا ہے اس کی

حقیقت آپ کے سامنے ہے۔ رہا ''غیر تمام'' کا لفظ تو اس کے متعلق حضرت الاستاذؒ نے خیر الکلام (ص ۱۶۹، ۱۷۸) میں باحوالہ ذکر کیا ہے کہ:

''اصل وضع کے اعتبار سے یہ لفظ بھی اپنے حقیقی معنی کے لیے ہے۔ اور اس سے اجزاء کی نفی مراد ہوتی ہے۔ نیز یہ بھی کہ حنفیہ کے نزدیک فاتحہ واجب ہے۔ لہٰذا اس معنی سے تو وجوب کی بھی نفی ہوگی۔'' (خیر الکلام: ص ۵۶۰)

مگر مولانا صفدر صاحب نے اس کے جواب الجواب سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ اس لیے ہم بھی اس پر زیادہ بحث مناسب نہیں سمجھتے۔ البتہ اتنا اشارہ ضروری ہے کہ ''غیر تمام'' کے متعلق اگرچہ علامہ ابن دقیق العیدؒ نے کہا ہے کہ:

''اس سے مراد امر زائد ہے۔''

196 مگر وہ اسی کے متصل بعد لکھتے ہیں:

و قد يطلق بحسب الوضع علٰى بعض مالا تتم الحقيقة الا به۔ ''(احکام الاحکام: ص ۱۹۵ ج ۱)

کہ بعض دفعہ اس کا اطلاق حسب وضع اس بعض پر بھی ہوتا ہے جس کے بغیر حقیقت پوری نہیں ہوتی۔

اور خود علامہ موصوف فاتحہ ہی کی فرضیت کے قائل ہیں۔ دیکھیے (احکام: ص ۱۳، ۱۴ ج ۲) اسی طرح یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ حافظ ابن تیمیہؒ فاتحہ کی فرضیت کے قائل نہ تھے۔

احادیث خداج

صحیح مسلم کی حدیث خداج کی صحت اور اس پر کیے گئے اعتراض کا جواب آپ پڑھ چکے ہیں۔ اس کے علاوہ اسی موضوع کی اور احادیث بھی ہیں جنھیں ہم یہاں اتماماً للفائدہ ذکر کرنا چاہتے ہیں۔

تیسری حدیث

ام المومنین حضرت عائشہؓ بیان فرماتی ہیں کہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے:

كل صلاة لا يقرأ فيها بام القران فهي خداج

(طبرانی صغیر: ص ۹۳ ج ۱، کتاب القراءۃ: ص ۳۱، اخبار اصبهان: ص ۱۹۳ ج ۱، الکامل: ص ۱۴۷۰ ج ۴)

ہر نماز جس میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھی جائے وہ نماز خداج اور ناقص ہے۔

علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد (ص ۱۱۱ ج ۲) میں یہی روایت ذکر کی ہے اور لکھا ہے:

فيه ابن لهيعة و فيه كلام کہ اس حدیث میں ابن لہیعہؒ ہے اور اس میں کلام ہے۔

ابن لہیعہ

197 مولانا صفدر صاحب نے بھی احسن الکلام (ص ۵۷، ۵۸ ج ۲) میں ابن لہیعہؒ پر جرح کی ہے۔ لیکن اس جرح پر دو

وجوہ سے کلام ہے:

ا۔ خود علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں:

ابن لهيعة و فيه ضعف و هو حسن الحديث۔ (مجمع الزوائد :ص ۱۰۲ ج ۸)

یعنی ابن لہیعہؒ میں کچھ ضعف ہے، مگر اس کی حدیث حسن ہے۔

اور (ص ۱۶ ج ۱) میں لکھتے ہیں:

ابن لهيعة و قد احتج به غير واحد اور بہت سے محدثین نے ابن لہیعہؒ سے احتجاج کیا ہے۔

اور مولانا صفدر صاحب نے لکھا ہے کہ:

''اپنے وقت میں علامہ ہیثمیؒ کو صحت وسقم کی پرکھ نہیں تو اور کس کو تھی؟'' (حاشیہ ص ۲۳۳ ج ۱)

لہٰذا مولانا صفدر صاحب اور ان کے ہم نوا حضرات کو کم از کم علامہ ہیثمیؒ پر اعتماد کرنا چاہیے۔

۲۔ بلاشبہ بہت سے محدثین نے اس پر جرح کی ہے مگر توثیق کرنے والوں میں امام احمدؒ [1]، عبدؒ اللہ بن وہب، احمدؒ بن صالح، اور ابن عدیؒ شامل ہیں۔ جیسا کہ تہذیب اور میزان الاعتدال میں ہے اور اکثر و بیشتر حضرات نے اختلاط کی بنا پر اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

صدوق من السابعة خلط بعد احتراق كتبه ..الخ (تقريب :ص ۲۸۴)

وہ صدوق ہے۔ اس کی آخر عمر میں کتابیں جل گئی تھیں اور حافظہ میں اختلاط آ گیا تھا۔

مولانا امیر علی تقریب کے حاشیہ تعقیب میں لکھتے ہیں:

صدوق كما قال المصنف و اذا امن التدليس منه فهو حجة فى رواية المتقدمين عنه فانها قبل التخليط۔

198 کہ جس طرح مصنف (ابن حجرؒ) نے کہا ہے کہ وہ صدوق ہے۔ جب وہ تدلیس نہ کرے اور متقدمین اس سے روایت کریں تو وہ حجت ہے۔ ان کی روایت تخلیط سے پہلے کی ہے۔

وہ ائمہ متقدمین کون ہیں؟ امام ابن حبانؒ ہی سے موصوف نقل کرتے ہیں:

و كان اصحابنا يقولون من سمع منه قبل الاحتراق فصحيح كالعبادلة عبدالله بن وهب و ابن المبارك و ابن يزيد المقرئ و ابن مسلمة القعنبى۔

کہ ہمارے اصحاب (یعنی محدثین) فرماتے ہیں جس نے اس سے کتب جل جانے سے پہلے سنا ہے ان کا سماع صحیح ہے جیسے عبداللہ بن وہب، ابن مبارکؒ، ابن یزید مقریؒ اور ابن مسلمہؒ قعنبی کی روایات ہیں۔

---

[1] علامہ عینی حنفی ایک موافق مقام پر لکھتے ہیں:

وثقه احمد و كفى بذلك (عمدۃ القاری: ص ۲۳۴ ج ۱) یعنی امام احمدؒ کی اس کے حق میں توثیق کافی ہے۔

اور ص ۲۳۵ ج ۶ پر بڑی دھوم دھام سے اس کی توثیق کی ہے۔

امام ابن حبانؒ کا یہ کلام کتاب المجروحین (ص ۱۱ ج ۲)، میزان الاعتدال (ص ۴۸۲ ج ۲)، میں دیکھا جا سکتا ہے۔ حافظ عبدالغنی بن سعید ازدی بھی فرماتے ہیں کہ:

اذا روی العبادلة عن ابن لهيعة فهو صحيح (تهذيب : ص ۳۷۸ ج ۵)

امام ذہبیؒ لکھتے ہیں:

ضعفوه و لكن حديث ابن المبارك و ابن وهب والمقرئ عنه احسن وأجود بعض الائمة صحح رواية هؤلاء عنه و احتج به۔ (ديوان الضعفاء ص ۱۷۵)

یعنی محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے لیکن ابن المبارکؒ، ابن وہبؒ اور مقریؒ کی اس سے روایت احسن اور اجود (بہت بہتر) ہے اور بعض ائمہ نے ان کی روایات کو صحیح کہا ہے اور ان سے استدلال کیا ہے۔

علامہ نیمویؒ بھی یہی لکھتے ہیں کہ:

ذهب غير واحد من المحدثين الى ان سماع من سمع منه قديما جيد الخ۔

(التعليق الحسن : ص ۹، ۱۰)

بہت سے محدثین اس طرف گئے کہ جن کا سماع قدیم ہے ان کا سماع جید ہے۔

اس کے بعد میزان الاعتدال کے حوالہ سے امام ابن حبان کا قول نقل کیا ہے۔ جسے ہم ذکر کر آئے ہیں۔

ائمہ فن کی ان تصریحات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ابن لہیعہؒ سے جب عبادلہ اربعہ روایت کریں اور وہ روایت معنعن نہ ہو تو وہ روایت عندالاحناف بھی قابل حجت ہے۔

199 اور حدیث زیر بحث میں ابن لہیعہؒ سے عبداللہ بن یزید المقریؒ روایت کرتے ہیں۔ جیسا کہ طبرانی صغیر اور کتاب القراءۃ وغیرہ کی اسناد میں ہے کہ کتاب القراءۃ اور الکامل میں تحدیث کی بھی تصریح موجود ہے۔ اس کے الفاظ ہیں:

"ابن المقرى ثنا أبى حدثنا ابن لهيعة حدثنى ابن غزية عن هشام"

لہٰذا اس حدیث کو ضعیف اور ابن لہیعہؒ کو مجروح قرار دینا مردود ہے۔ مولانا صفدر صاحب یا تو اس حقیقت سے ناواقف ہیں یا حسب عادت چشم پوشی فرما رہے ہیں۔

ابن لہیعہؒ تصویر کا دوسرا رخ

عبداللہ بن لہیعہ کے بارے میں عرض کیا ہے کہ وہ اختلاط کی بنا پر ضعیف ہے۔ مگر عبادلہ یعنی عبداللہ بن مبارکؒ، عبداللہ بن وہب، عبداللہ بن یزید المقریٔ، عبداللہ بن مسلمہ القعنبی کی اس سے روایات قبل از اختلاط ہیں۔ جیسا کہ امام ازدی وغیرہ نے کہا ہے۔ مگر اس کے بارے میں حنفی مکتب فکر کی ترجمان کتاب اعلاء السنن میں مولانا ظفر احمد عثمانیؒ نے ابن لہیعہ کو حسن الحدیث قرار دیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

ذكرنا غير مرة انه حسن الحديث قد احتج به غير واحد و حسن له الهيثمى فى المجمع و

قال قد حسن له الترمذی ... فالحدیث حسن۔ (اعلاء السنن :ص ۲۱۲ ج ۱)

کئی بار ہم نے ذکر کیا کہ وہ حسن الحدیث ہے۔کئی ایک نے اس سے احتجاج کیا ہے۔علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں اس کی حدیث کو حسن کہا اور کہا ہے کہ ترمذی نے اس کی حدیث کو حسن کہا ہے۔لہٰذا یہ حدیث حسن ہے۔اور یہی بات انھوں نے بتکرار کہی۔ملاحظہ ہو۔(ج ا ص ۲۹۰، ۳۰۸، ج ۳ ص ۱۹، ۵۴، ۱۷۱، ج ۴ ص ۳۰، ۳۷، ۴۵، ۲۱۴، ۲۷۶)

مولانا سرفراز صفدر صاحب نے ابن لہیعہ کو ان روایات میں ضعیف قرار دیا ہے جو اُن کے موقف کے مخالف تھیں مگر مسلک کی تائید میں اس کی روایت کے بارے میں لکھتے ہیں:

فی السند ابن لهيعة و سكت عنه الحاكم و الذهبی وقال الهيثمی رواه الطبرانی و رجاله رجال الصحيح غير ابن لهيعة و هو حسن الحديث (خزائن السنن :ص ۳۸۵، ۱۳۵ ج ۲ ط ۱)

کہ سند میں ابن لہیعہؒ ہے۔حاکمؒ اور ذہبیؒ نے اس حدیث پر سکوت کیا اور ہیثمیؒ نے کہا کہ اسے طبرانی نے روایت کیا اور اس کے راوی ابن لہیعہ کے علاوہ صحیح کے راوی ہیں۔اور وہ حسن الحدیث ہے۔

اس سلسلے کی مزید دلچسپ بحث ہماری کتاب ''آئینہ ان کو دکھایا تو برا مان گئے'' (ص ۹۱، ۹۲) میں ملاحظہ فرمائیں۔

موفق المکی نے ایک روایت امام ابوحنیفہؒ کے مناقب میں یوں بیان کی:

نا ابن لهيعة قال قال رسول الله ﷺ فی کل قرن من امتی سابقون و ابو حنيفة سابق زمانه۔

(المناقب للموفق :ص ۱۶ ج ۱)

کہ ابن لہیعہؒ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔ہر قرن میں سبقت لے جانے والے ہوں گے اور ابوحنیفہؒ اپنے زمانہ میں سبقت لے جانے والا ہوگا۔'' علامہ الکردری نے المناقب (ص ۲۳، ۲۴ ج ۱) میں اس بارے میں فرمایا ہے کہ یہ مرسل ہے۔مرسل ہمارے مذہب میں مقبول ہے۔شوافع کیسے کہتے ہیں کہ وہ اہل حدیث ہیں جب کہ انھوں نے مراسیل کو چھوڑ دیا ہے۔

تطویل سے بچتے ہوئے ہم اس پر اپنی طرف سے تبصرہ سے اجتناب کرتے ہیں۔مقصود صرف یہ تھا کہ مفید مقصد مقامات پر ابن لہیعہ حسن الحدیث اور مقبول مگر اس کے علاوہ ضعیف۔فانّا لِلّٰه و اِنّا اِلیه راجعون۔

حضرت عائشہ صدیقہؓ سے انہی الفاظ سے ایک روایت کتاب القراءۃ (ص ۳۱)، ابن ماجہ (ص ۶۱) مسند احمد (ص ۱۴۲، ۲۷۵ ج ۶، مشکل الآثار:ص ۱۲۱ ج ۳ وغیرہ) میں موجود ہے۔جس میں محمد بن اسحاقؒ ہے۔مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں

''اس کا ذکر عنقریب کیا جائے گا۔نیز وہ عنعنہ بھی کرتا ہے۔'' (احسن:ص ۵۸ ج ۲)

ان شاء اللہ ابن اسحاقؒ کی توثیق کا بیان اپنے مقام پر آئے گا۔رہا عنعنہ تو جزء القراءۃ (ص ۳) مسند احمد (ص ۲۷۵ ج ۶) میں اس کی تحدیث ثابت ہے۔اسی روایت کے متعلق علامہ نیمویؒ حنفی فرماتے ہیں:

''**اسناده حسن**'' (آثار السنن:ص ۷۴)

مگر مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں کہ:

''جزء القراءۃ کی روایت میں ''فاتحہ کی تعیین نہیں۔'' (احسن: ص ۵۸ ج ۲)

لیکن حضرت مولانا صاحب یہاں دراصل

''الحدیث یفسر بعضعه بعضا'' کہ ایک حدیث دوسری حدیث کی تفسیر کرتی ہے۔

کے اصول میں اغماض فرما رہے ہیں۔ کتاب القراءۃ اور جزء القراءۃ کی سند ایک ہے۔ کتاب القراءۃ میں اجمال کی تفصیل ہے تو اعتراض کیوں؟ بلکہ مسند احمد (ص ۲۷۵ ج ۲) اور مشکل الآثار میں ام القرآن کی تصریح موجود ہے۔ اور علامہ نیمویؒ نے انہی الفاظ سے اس روایت کو ذکر کر کے اس کی سند کو حسن کہا ہے۔ لہٰذا یہ اعتراض باطل اور حقیقت سے غفلت کا نتیجہ ہے۔

200 امام بیہقیؒ اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں:

ذکره البخاری فی جملة ما احتج به فی هذا الباب فی غیر الجامع و روی من اوجه آخر عن هشام بن عروة عن ابیه عن عائشة رضی الله عنها وفیما ذکرناغنیة عن روایة الضعفاء .الخ

(کتاب القراءۃ : ص ۳۱)

یعنی امام بخاریؒ نے اپنی جامع کے علاوہ اس روایت کو ان روایات میں ذکر کیا ہے جن سے اس باب میں انھوں نے استدلال کیا ہے۔ ہشام عن ابیہ عن عائشہ کی اس حدیث کو ہشام سے اور بھی روایت کرتے ہیں مگر ضعفاء کی روایات ذکر کرنے کی بجائے جسے ہم نے ذکر کیا ہے وہی کافی ہے۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ اور امام بیہقیؒ بھی اس حدیث کو صحیح سمجھتے ہیں۔

۞

چوتھی حدیث

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا بیان ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

من صلی صلاۃ لم یقرأ فیھا بام القراٰن فھی خداج غیر تمام۔ (کتاب القراءۃ: ص ۳۳)

جس نے نماز پڑھی اور اس میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھی اس کی نماز ناقص اور غیر مکمل ہے۔

یہ روایت بھی علمائے احناف کے قواعد کی بنا پر حسن درجہ سے کم نہیں۔ مگر مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں کہ اس میں محمدؒ بن حمیر ہے۔ امام ابوحاتمؒ کہتے ہیں کہ اس سے احتجاج صحیح نہیں۔ فسویؒ کہتے ہیں کہ وہ قوی نہ تھا۔ علامہ ذہبیؒ صاحب الغرائب اور افراد کہتے ہیں۔ (میزان) امام یعقوب بن سفیان کہتے ہیں وہ قوی نہیں۔ (تہذیب) دوسرا راوی عبدؒاللہ بن عمر العمری ہے۔ امام یحییٰؒ، امام نسائیؒ، ابن مدینیؒ، ابن حبانؒ نے اس پر کلام کیا ہے۔ تیسرا راوی اسماعیلؒ بن عیاش ہے۔ اس کی اہل مدینہ سے تمام روایات ضعیف ہوتی ہیں اور یہ بھی عبداللہ بن عمر مدنی سے ہے۔ (ملخصاً: ص ۵۸، ۵۹ ج ۲)

جواب: محمد بن حمیر صدوق ہیں جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے تقریب (ص ۴۴۲) میں کہا ہے اور وہ صحیح بخاری کے راوی ہیں۔ امام نسائیؒ فرماتے ہیں: ''**لیس بہ بأس**'' امام ابن حبانؒ نے ثقات میں ذکر کیا ہے۔ امام ابن معینؒ اور دحیمؒ نے بھی اسے ثقہ کہا ہے۔ (تہذیب: ص ۱۳۵ ج ۹، ہدی الساری: ص ۴۳۸)

201

امام ابوحاتمؒ کا مکمل کلام یہ ہے: ''**یکتب حدیثہ لا یحتج بہ**''

مگر افسوس مولانا صاحب نے آخری جملہ ہی نقل کیا جو کہ جرح میں صریح نہیں ہے اور نہ ہی روایت کو استشہاداً پیش کرنے کے منافی ہے۔ ابن شاہین نے تاریخ اسماء الثقات (ص ۲۱۳) میں ذکر کیا۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں میں نے اس میں خیر ہی پائی ہے۔ العلل ومعرفۃ الرجال (ص ۱۳۲ ج ۲)

صفدر صاحب کی بے خبری

امام فسویؒ اور امام یعقوبؒ بن سفیان دو علیحدہ ہستیاں نہیں بلکہ فسوی امام یعقوبؒ ہی کی نسبت ہے۔ مگر بدقسمتی سے جوش جرح میں مولانا صاحب دو امام باور کرا رہے ہیں۔ **ذلک مبلغھم من العلم۔** ان کا ترجمہ تقریب (ص ۵۶۴)، التہذیب (ص ۳۸۵، ج ۱۱) تذکرۃ الحفاظ (ص ۵۸۲ ج ۲) العبر (ص ۵۸ ج ۲) میں ملاحظہ فرمائیں۔ خود ان کی کتاب المعرفۃ والتاریخ (ص ۳۰۹ ج ۲) میں محمد بن حمیر کے بارے ''**لیس بالقوی**'' کے الفاظ موجود ہیں۔ حافظ ذہبیؒ المغنی (ص ۵۷۴ ج ۲) میں محمدؒ بن حمیر کے متعلق ہی لکھتے ہیں:

قال یعقوب الفسوی لیس بالقوی و قال الدارقطنی جرحہ بعض شیوخنا و لا بأس بہ۔

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یعقوبؒ اور فسویؒ دو محدث نہیں ہیں۔ مولانا صفدر صاحب نے بعد کے ایڈیشن میں البتہ کچھ تصحیح کر لی اور وہ ان الفاظ میں'' حافظ ابن حجر بھی امام یعقوبؒ بن سفیان الفسوی سے یہی قول نقل کرتے ہیں کہ وہ

قوی نہیں۔'' (احسن ص ۶۴ ج ۲ ط ۵) مگر غور فرمایا آپ نے کہ حافظ ابن حجرؒ کے حوالہ سے مزید کلام نقل کرنے کا فائدہ؟ حافظ ابن حجرؒ نے تو امام ابوحاتم کا کلام بھی نقل کیا۔ اس کا ذکر کیوں نہیں؟ چلیے! اس غلط فہمی کا ازالہ تو ہوا کہ یہ دو علیحدہ بزرگ نہیں۔ پھر یہ بھی دیکھیے کہ ان کے الفاظ ہیں '' لیس بالقوی '' اور ہم ذکر کر آئے ہیں کہ اس جرحی کلمہ سے صرف درجہ کاملہ کی نفی مراد ہوتی ہے۔ لہٰذا توثیق کے مقابلہ میں اس کا اعتبار نہیں۔ امام دارقطنیؒ کا جرح معلوم ہو جانے کے باوجود '' لابأس به '' کہنا اور حافظ ابن حجرؒ کا '' صدوق '' فرمانا اسی بات کی دلیل ہے۔ رہا علامہ ذہبیؒ کا صاحب غرائب اور افراد کہنا تو یہ اس کے ثقہ ہونے کے منافی نہیں۔ خود مولانا صاحب لکھتے ہیں: 202

''صاحب غرائب وافراد ہونا اصول حدیث کے لحاظ سے کوئی جرح نہیں۔'' (احسن: ص ۲۲۱ ج ۱)

علاوہ ازیں علامہ ذہبیؒ نے ہی اس کی حدیث کو حسن درجہ کی قرار دیا ہے۔ اور فرمایا ہے کہ اس کی منفرد احادیث میں ایک روایت یہ بھی ہے جسے ابن حبانؒ نے حضرت ابوامامہؓ سے روایت کیا ہے جو فرض نماز کے بعد آیت الکرسی پڑھتا ہے اس کے اور جنت کے درمیان صرف موت حائل ہے۔ (السیر: ص ۲۳۵ ج ۹) حضرت ابوامامہؓ کی اسی روایت کو منذری نے صحیح، ابوالحسن نے علی شرط البخاری کہا ہے۔ (الترغیب: ص ۴۵۳ ج ۲) نیز دیکھیے سلسلۃ الصحیحہ نمبر ۹۷۲۔ لہٰذا جب اس کی روایت صحیح اور علی شرط البخاری ہے تو زیر بحث سے انکار ضد کا نتیجہ ہی ہے۔

عبداللہ العمریؒ

دوسرا راوی عبدؒاللہ بن عمر العمری نہیں بلکہ عبیدؒاللہ بن عمر العمری ہے۔ امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص ۳۳) میں یہ روایت تین اسناد سے بیان کی ہے۔ اور تینوں سندوں میں عبیدؒاللہ مصغر ہے بلکہ کتاب القراءۃ (ورق ۲/۱۲) کے قلمی نسخہ قدیمہ میں بھی عبیدؒاللہ ہی ہے جو حضرت سید بدیع الدین رحمہ اللہ تعالیٰ کے مکتبہ کی زینت ہے اور مطبوعہ بیروت (ص ۵۰) میں بھی عبیداللہ ہی ہے۔ توجیہ النظر (ص ۲۷۲، ۲۷۳) جس کا مولانا صفدر صاحب نے حوالہ دیا ہے اس کے یہ محولہ ابواب کتاب العلل ابن ابی حاتم کا اختصار ہیں۔ اور اس میں (ص ۱۵۵ ج ۱) بھی بلاشبہ عبدؒاللہ بن عمر ہی ہے۔ لیکن قابل غور بات یہ ہے کہ عبیداللہ بن عمر سے عبدالرحیم بن سلیمان تو روایت کرتے ہیں۔ جیسا کہ کتاب القراءۃ اور تہذیب (ص ۳۰۶ ج ۶) میں ہے۔ عبداللہ بن عمر سے روایت نہیں کرتے۔ جو اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں عبیدؒاللہ صحیح ہے۔ اور عبدؒاللہ نہیں۔ واللہ اعلم۔ بصورت دیگر عبیداللہ کو عبداللہ کا متابع بھی کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر تسلیم کیا جائے کہ یہاں عبدؒاللہ بن عمر العمری ہی ہے۔ تو بھی احناف کے نزدیک اس روایت کا ضعف ثابت نہیں ہوتا بلکہ مولانا محمد یوسفؒ بنوری، العمریؒ مذکور کے متعلق جرح وتوثیق کے الفاظ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

فمثل هذا لا ینحط عن کونه حسناً۔ (معارف السنن: ص ۳۷۶ ج ۱)

کہ اس جیسے کی روایت حسن درجہ سے کم نہیں۔

علامہ نیمویؒ ایک جگہ لکھتے ہیں:

اختلف فیہ قواہ غیر واحد من الائمة وضعفه النسائی و ابن حبان وغیرهما من المتشدین و تبعهم الحافظ فی التقریب و قال ضعیف و اعرض عن اعدل ما وصف به خلافا لما وعده فی دیباجته و احسن شیء ما قال الذهبی فی المیزان صدوق فی حفظه شیء وهذا لا ینحط حدیثه عن درجة الحسن و قد حسن حدیثه غیر واحد من اهل العلم واخرج له مسلم فی صحیحه وقال الذهبی فی المیزان قال الدارمی قلت لابن معین کیف حاله فی نافع قال صالح ثقة قلت هذا الاثر اخرجه الطحاوی من طریق العمری عن نافع فهو حسن جدًا ۔ (التعلیق الحسن: ص ۱۴۳)

203 یعنی العمریؒ کے متعلق اختلاف ہے۔ بہت سے ائمہ نے اس کو قوی کہا ہے اور امام نسائیؒ اور ابن حبانؒ وغیرہ جو متشددین میں شمار ہوتے ہیں، نے اس کی تضعیف کی ہے اور تقریب میں حافظ ابن حجرؒ نے انہی کے اتباع میں ضعیف کہہ دیا ہے اور دیباچہ میں جو وعدہ کیا ہے کہ میں اعدل قول ذکر کروں گا۔ اس سے اعراض کیا ہے اور سب سے بہتر بات امام ذہبیؒ نے میزان میں کہی ہے کہ وہ صدوق ہے اور اس کے حافظہ میں کچھ کمزوری ہے۔ اور اس جیسے راوی کی حدیث حسن درجہ سے کم نہیں ہوتی اور متعدد اہل علم نے اس کی حدیث کو حسن کہا ہے اور امام مسلمؒ اپنی صحیح میں اس سے روایت لائے ہیں اور علامہ ذہبیؒ نے ''میزان'' میں نقل کیا ہے کہ امام دارمیؒ نے امام ابن معینؒ سے پوچھا کہ العمریؒ جب نافعؒ سے روایت کرتے ہیں تو اس کا کیا حال ہے تو انھوں نے کہا ''صالح ثقة'' میں کہتا ہوں (یعنی علامہ نیمویؒ) یہ اثر امام طحاوی نے '' العمری عن نافع'' کے طریق سے ذکر کیا ہے۔ لہٰذا یہ بہت حسن ہے۔

قارئین کرام انصاف فرمائیں مولانا صفدر صاحب کے محقق نیمویؒ (جسے آپ جناب علامہ شوکانیؒ سے بھی بلند سمجھتے ہیں۔ احسن ص ۳۲۵ ج ۱) کتنے واشگاف الفاظ میں العمریؒ کی توثیق بیان کرتے ہیں۔ بلکہ نافع سے اس کی روایت کو ''حسن جدا'' فرماتے ہیں۔ اور زیر بحث روایت بھی العمریؒ نے نافعؒ سے ہی بیان کی ہے۔ لہٰذا اسے یہ حضرات ''حسن جدًا'' تسلیم کرنے کے لیے تیار ہیں؟

204 اسماعیلؒ بن عیاش

اسماعیلؒ بن عیاش اسے روایت کرنے میں تنہا نہیں بلکہ عبدالرحیمؒ بن سلیمان ان کا متابع موجود ہے، البتہ متن کے الفاظ میں اختلاف ہے۔ ائمہ ستہ نے اس سے روایت لی ہے اور وہ ثقہ ہے۔ (تقریب: ص ۳۲۴) مگر مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں:

''اس کی سند کمزور ہے، لہٰذا اس کی متابعت کالعدم ہے'' (احسن: ص ۵۹ ج ۲)

جواب: لیکن یقین جانیے اگر کوئی اس میں راوی ضعیف ہوتا تو مولانا صاحب خاموش نہ رہتے۔ آپ تو صحیح بخاری اور مسلم کے ثقہ راویوں پر بھی کلام کرنے سے اجتناب نہیں کرتے۔ روایت کی سند یوں ہے:

اخبرنا ابوبکر ابن الحارث الفقیه نا ابومحمد بن حیان ثنا اسحٰق بن بنان البغدادی ثنا الحسن

بن حماد سجاد ثنا عبدالرحیم ثنا عبیداللہ عن نافع عن ابن عمر۔

عبدالرحیم تک کوئی شبہ نہیں کہ تمام راوی ثقہ ہیں۔ مابعد کی سند کی صحت بھی دیکھ لیجیے۔ الحسنؒ بن حماد سجاد کا ذکر خطیب بغدادی نے تاریخ (ص ۲۹۵ ج ۷) میں کیا ہے اور لکھا ہے کہ ''کان ثقة'' اور اسحاق بن بنان بھی ثقہ ہے۔ جیسا کہ امام دار قطنیؒ نے کہا (تاریخ بغداد: ص ۳۹۱ ج ۶) اور ابو محمدؒ بن حیان عبداللہ بن محمد بن جعفر ہیں۔ امام ابو نعیمؒ لکھتے ہیں:

احدا الثقات والاعلام۔ (اخبار اصبہان: ص ۹۰ ج ۲)

ابوالشیخ کے لقب سے معروف ہیں اور ''طبقات المحدثین باصبہان'' ان کی مشہور کتاب ہے۔ جو حضرت مولانا سید بدیع الدین راشدیؒ کے مکتبہ میں ہماری نظر سے گزری ہے۔ اب یہ کتاب بحمداللہ زیور طبع سے آراستہ ہو گئی ہے۔ اور کتاب الامثال بھی ان کی مشہور تصنیف ہے جو حال ہی میں طبع ہوئی ہے۔ اور ابو بکرؒ احمد بن محمد بن حارث اصبہانی الفقیہ، امام بیہقیؒ کے مشہور استاد ہیں۔ حافظ ذہبیؒ انھیں '' امام المقری الزاھد المحدث '' کے بلند القاب دیتے ہیں۔ (السیر ص ۵۳۸ ج ۱۷) اور خود مولانا صفدر صاحب نے (ص ۳۱۴ ج ۱) میں ابو بکرؒ احمد بن محمد بن حارث عن ابی محمد بن حیان کے طریق کو متابعت میں پیش کیا ہے۔ جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ سند صحیح ہے اور اس کو کمزور کہنا محض مولانا صاحب کی ہٹ دھرمی ہے۔

205 تضاد بیانی

تعجب ہے کہ ایک طرف تو فرماتے ہیں:

''یہ روایت متعدد صحابہ کرام سے بسند صحیح مروی ہے۔ مثلاً حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ سے صحیح سند سے مرفوعاً مروی ہے: '' لا صلاۃ لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب '' (کتاب القراءۃ: ص ۳۳، احسن ص ۱۷ ج ۲)

حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت کتاب القراءۃ: ص ۳۳ پر عبدالرحیم بن سلیمان کے واسطہ ہی سے ہے مگر ص ۵۹ ج ۲ میں فرماتے ہیں: ''اس کی سند کمزور ہے۔''

حضرت جی! اگر اس کی سند کمزور ہے تو آپ نے ص ۱۷ پر ابن عمرؓ کی جس روایت کی سند کو صحیح کہا ہے آخر وہ کون سی ہے؟

کس کا یقین کیجیے، کس کا یقین نہ کیجیے ۔۔۔ لائے ہیں اس کی بزم سے یار خبر الگ الگ

پانچویں حدیث

206

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

کل صلاۃ لا یقرأ فیھا بفاتحۃ الکتاب فھی خداج فھی خداج۔

(ابن ماجہ ص: ۶۱، جزء القراءۃ: ص ۴، مسند احمد: ص ۲۰۴، ۲۱۵ ج ۲، الکامل ص ۱۷۳۶ ج ۵)

ہر نماز جس میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھی جائے وہ خداج ہے، خداج ہے۔

یہ روایت سند کے اعتبار سے حسن درجہ سے کم نہیں۔ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں:

ذکرہ البخاری فیما احتج بہ۔ (کتاب القراءۃ: ص ۳۳)

یعنی امام بخاریؒ نے اس روایت سے استدلال کیا ہے۔

علامہ ابوالحسنؒ سندھی لکھتے ہیں: **وفی الزوائد اسنادہ حسن۔** (حاشیہ ابن ماجہ: ص ۱۴۳ ج ۱) کہ زوائد میں ہے کہ اس کی سند حسن ہے۔

مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں: ''اس میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ضعیف ہے۔'' (احسن: ص ۵۹ ج ۲)

جواب: اس کی تفصیل ان شاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی کہ عمرو بن شعیب کی یہ ''کڑی'' صحیح اور قابل احتجاج ہے۔ امام بخاریؒ نے جزء القراءۃ (ص ۳) اور امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص ۳۲) میں ایک اور طریق سے بھی یہ روایت ذکر کی ہے۔ اور امام بیہقیؒ نے صراحت کی ہے کہ اس سے امام بخاریؒ نے استدلال کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ روایت حسن صحیح ہے۔ عمرو بن شعیب کے علاوہ مولانا صفدر صاحب نے عامر الاحول پر کلام کیا ہے۔ (احسن ص ۶۰ ج ۲) لیکن یہاں بھی حسب عادت انھوں نے صرف کلمات جرح نقل کرنے پر اکتفا کیا ہے۔ جب کہ امام ابن معینؒ فرماتے ہیں: ''**لیس بہ بأس**'' امام ابوحاتمؒ فرماتے ہیں: ''**ثقۃ لا بأس بہ**'' ابن عدیؒ کہتے ہیں: ''**لا اری بروایاتہ بأساً**'' ابن حبانؒ نے

207

ثقات میں ذکر کیا ہے۔ الساجیؒ فرماتے ہیں: وہ صدوق ہے۔ (تہذیب: ص ۷۷، ۷۸ ج ۵) اور حافظ ابن حجرؒ کا یہ فیصلہ ہے: ''**صدوق یخطیٔ**'' (تقریب: ص ۲۴۸)۔

پھر وہ منفرد بھی نہیں۔ ابن ماجہؒ اور جزء القراءۃ میں حسینؒ المعلم سے اس کی متابعت موجود ہے۔ اور مسند امام احمد میں حجاج بھی اس کا متابع موجود ہے۔ بلکہ امام بیہقیؒ نے حسینؒ المعلم کی متابعت کا ذکر کیا ہے مگر صفدر صاحب کی شرافت دیکھیے کہ وہ اس سے آنکھیں بند کر کے عامر کو مورد الزام ٹھہراتے ہیں۔

لہٰذا یہ روایت حسن، صحیح اور قابل احتجاج ہے۔ امام بخاریؒ نے اس سے استدلال کیا ہے۔ لہٰذا امام ابوحاتمؒ کا اسے منکر کہنا جیسا کہ مولانا صفدر صاحب نے نقل کیا ہے، صحیح نہیں۔ [1]

---

[1] امام ابوحاتمؒ نے ابن عمرؓ کی حدیث کو منکر کہا ہے جیسا کہ توجیہ النظر: ص ۲۷۳ اور العلل لابن ابی حاتم: ص ۱۵۵ ج ۱ میں ہے۔ عبداللہ بن عمرو کی حدیث کو نہیں۔ اور توجیہ النظر: ص ۲۷۵ کا جو حوالہ صفدر صاحب نے دیا ہے وہاں تو البیوع، النکاح وغیرہ کی روایات ہیں۔

صفدر صاحب کی عجیب ہوشیاری

مولانا صفدر صاحب نے یہاں عجیب ہوشیاری کا ثبوت دیا ہے، لکھتے ہیں:

''مبارک پوریؒ صاحب لکھتے ہیں: منکر وہ حدیث ہے جس میں ضعیف راوی منفرد ہو پس یہ جرح مبہم نہیں مفسر ہے۔ مؤلف خیر الکلام کا اسے مبہم کہہ کر ٹال دینا غیر مقبول ہے۔'' (احسن: ص ۶۰ ج ۲، ص ۶۶ ط ۵)

حالانکہ امام ابو حاتمؒ نے عامرؒ کو ثقہ کہا ہے۔ پھر اس کا متابع بھی موجود ہے اور صرف ضعیف کے تفرد کو منکر نہیں کہتے۔ ثقہ کے تفرد پر بھی منکر کا لفظ بولتے ہیں۔

منکر کا استعمال

مولانا ظفر احمد عثمانیؒ حنفی لکھتے ہیں:

فرق بین قول المتاخرین هذا حديث منكر و بين قول المتقدمين ذلك فان المتاخرين يطلقونه على رواية راوى ضعيف خالف الثقات والقدماء كثيرا ما يطلقونه على مجرد ما تفرد به راويه و ان كان من الثقات فيكون حديثه صحيحا غريباً۔ (انهاء السكن: ص ۶۲)

یعنی **هذا حديث منكر** کے کہنے میں متاخرین اور متقدمین کے مابین فرق ہے۔ متاخرین منکر اسے کہتے ہیں جس میں ضعیف ثقہ کی مخالفت کرے اور متقدمین اکثر مطلقاً تفرد پر منکر کا لفظ بولتے ہیں۔ اگر چہ راوی ثقہ ہو۔ بنا بریں ایسے راوی کی روایت غریب صحیح ہوگی۔

مولانا عبدالحیؒ لکھنوی نے '' **الرفع والتكميل** '' اور مولانا امیر علیؒ نے '' **التذنيب** '' میں بھی اس اصول کا ذکر کیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ اپنے '' **النكت** '' میں لکھتے ہیں:

فقد اطلق الامام احمد والنسائي وغير واحد من النقاد لفظ المنكر على مجرد التفرد. الخ

(النكت: ص ۶۷۴ ج ۲، توضيح الافكار: ص ۶ ج ۲)

یعنی امام احمدؒ، امام نسائیؒ اور بہت سے ائمہ نقاد نے منکر کا اطلاق مطلقاً تفرد پر بھی کیا ہے۔

دوسری حدیث کے تحت بھی اس کی کچھ تفصیل گزر چکی ہے۔

لہٰذا مولانا صفدر صاحب کا اسے ''جرح مفسر'' بتلانا سراسر اصول سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔

صفدر صاحب کی کج روی

یاد رہے کہ کتاب القراءۃ (ص ۳۲) میں یہ روایت **ابان بن يزيد حدثنا عامر الاحول عن عمرو بن شعيب** کی سند سے مذکور ہے۔ اور الکامل ابن عدی (ص ۱۷۳۶ ج ۵) میں بھی اسی سند سے عامر کے ترجمہ میں مذکور ہے۔ مگر المعجم الاوسط للطبرانی (ص ۴۲۸ ج ۴ نمبر ۳۷۱۶) اور مجمع البحرین (ص ۱۲۰ ج ۲) میں یہ ابان بنؒ یزید عن عاصم الاحول

سے ہے اور امام طبرانیؒ نے فرمایا ہے: "**لم یرو عن عاصم الا ابان تفرد به سعید بن سلیمان**" کہ عاصم الاحول سے سوائے ابانؒ کے اسے اور کوئی روایت نہیں کرتا اور اسے بیان کرنے میں سعیدؒ بن سلیمان منفرد ہے۔ عاصمؒ بن سلیمان الاحول بھی گو عمرو بن شعیب سے روایت کرتے ہیں جیسا کہ تہذیب للمزی (ص۲۹۶ ج ۹) میں ہے۔ لیکن عامرؒ کے مشائخ میں عمرؒو بن شعیب اور تلامذہ میں ابانؒ کا ذکر معروف ہے۔ امام ابنؒ عدی کا عامرؒ کے ترجمہ میں اسے ذکر کرنا بھی اس کا مؤید ہے کہ صحیح عامر ہے، عاصم نہیں۔ اور اگر یہاں عاصم الاحول قرار دیا جائے جیسا کہ طبرانی میں ہے تو صفدر صاحب کا عامر پر اعتراض ختم ہو جاتا ہے۔

علاوہ ازیں طبرانی کی یہ وہی روایت ہے جسے مولانا صفدر صاحب نے بحوالہ مجمع الزوائد (ص ۱۱۱ ج ۲) نقل کیا اور ابان کے شاگرد سعید بن سلیمان پر جرح نقل کی۔ امام طبرانیؒ نے گو اس میں سعیدؒ کے تفرد کا ذکر کیا ہے مگر وہ منفرد نہیں۔ الکامل اور کتاب القراءۃ میں موسیٰ بنؒ اسماعیل اس کا متابع ثابت ہے۔ لہٰذا سلیمانؒ پر اعتراض بے جا ہے۔ صفدر صاحب کی دیانت کی داد دیجیے کہ کتاب القراءۃ میں یہ سلیمان اور موسیٰ کی روایت ہونے کے باوجود (جو ان کے پیش نظر ہے) سلیمان پر اعتراض کرتے ہیں۔ (**فوا اسفاً**)

یہی روایت امام بیہقیؒ نے عبدالوہاب بن عطاء انا محمد بن اسحاق عن عمرو بن شعیب کی سند سے بھی ذکر کی ہے۔ گویا عمرؒو بن شعیب سے روایت کرنے میں عبدالوہاب اور ابن اسحاق بھی منفرد نہیں مگر صفدر صاحب پھر بھی فرماتے ہیں۔ اس میں عبدالوہاب بن عطاء ہے۔ امام بخاریؒ، ساجیؒ، ابو حاتمؒ النسائی، البزارؒ، **لیس بقوی** فرماتے ہیں۔ امام احمدؒ **ضعیف الحدیث** اور امام ابن معینؒ ان کی ایک روایت کو جعلی بتاتے ہیں۔ اور دوسرا راوی محمدؒ بن اسحاق ہے۔ (احسن: ص۵۹ ج۲ ملخصاً) مولانا صفدر صاحب نے جرح نقل کرنے میں یہاں بھی انصاف کا خون کیا ہے۔ امام ابن معینؒ نے اس کی صرف "ثور" سے روایت کو موضوع اور جعلی کہا ہے۔ اس لیے کہ وہ مدلس ہیں اور انھوں نے ثور سے سماع کا اظہار نہیں کیا۔ اس کے برعکس امام ابن معینؒ نے اسے **ثقة ، لا بأس به** اور **یکتب حدیثه** کہا ہے۔ امام ساجیؒ فرماتے ہیں: "**صدوق لیس بالقوی**" مگر صفدر صاحب "**صدوق**" کو شاید شیر مادر سمجھ کر پی گئے ہیں اور کسے معلوم نہیں کہ لیس بالقوی کی جرح صرف درجہ کاملہ کی نفی ہے۔ جیسا کہ آئندہ بھی آٹھویں حدیث کے تحت باحوالہ آ رہا ہے۔ اسی طرح خود امام ابو حاتمؒ فرماتے ہیں: "**یکتب حدیثه محله الصدق**" (تہذیب: ص۴۵۱ ج۶) مگر صفدر صاحب کو افسوس یہ توثیق بھی نظر نہیں آئی امام بخاریؒ بھی فرماتے ہیں: "**یکتب حدیثه**" ان سے کہا کہ کیا اس سے احتجاج کیا جائے تو فرمایا: "**ارجو الا انه کان یدلس عن ثور و اقوام احادیث مناکیر**" (ایضاً ص۴۵۳ ج۶) کہ مجھے اس کی امید ہے کہ وہ قابل احتجاج ہے مگر وہ ثور سے تدلیس کرتا ہے۔ اور کچھ لوگوں سے مناکیر روایت کرتا ہے۔ اسی طرح امام نسائیؒ نے اگر "**لیس بالقوی**" کہا تو ساتھ "**لیس به بأس**" بھی فرمایا۔ مولانا صفدر صاحب کو افسوس یہ توثیق بھی نظر نہیں آئی۔ امام احمدؒ کا ان کے بارے میں جملہ **ضعیف الحدیث** نظر آ گیا مگر یہ نظر نہ آیا کہ انھوں نے فرمایا کہ یحییٰ بنؒ سعید اس کے بارے میں

اچھی رائے رکھتے تھے۔اور قدیم زمانہ سے اسے جانتے تھے۔ان سے کہا گیا کہ عبدالوہابؒ ثقہ ہے تو انھوں نے فرمایا کہ کیا کہتے ہو۔ثقہ تو یحیٰی القطان ہے۔گویا ان کی توثیق کی نفی۔یحیٰی القطانؒ کے تقابل میں ہے۔جس سے آپ اندازہ کر سکتے ہیں عبدؒالوہاب بن عطاء کو ضعیف ثابت کرنے میں صفدر صاحب نے کس قدر انصاف کا خون کیا ہے۔

اس کے علاوہ صحیح مسلم کے وہ راوی ہیں۔امام دارقطنیؒ ،ابن حبانؒ ،صالح بن محمد،حسن بنؒ سفیان نے ثقہ کہا ہے۔یہی ایک قول امام ابن معینؒ کا ہے۔ابنؒ عدی،نسائیؒ نے ''**لیس به بأس**''ابن سعدؒ نے **صدوق** (تہذیب:ص۴۵۱،۴۵۲ ج۶) کہا ہے۔حافظ ابن حجرؒ کا فیصلہ ہے: **صدوق ربما اخطأ انکروا علیه حدیثا فی فضل العباس یقال دلسه عن ثور** (تقریب:ص۳۳۸) حافظ ذہبیؒ کا فیصلہ ہے کہ وہ''**حسن الحدیث**''اور''**حدیثه فی درجة الحسن**''(دیوان الضعفاء:ص۲۰۶،السیر :ص۴۵۴ ج۹،المیزان:ص۶۸۱ ج۲) میں **صدوق** اور السیر (ص۴۵۱ ج۹) میں **الامام الصدوق** کہا اور **من تکلم فیه وهو موثق** میں اسے ذکر کیا ہے۔مگر صفدر صاحب کے نزدیک وہ ضعیف۔

رہی بات ابنؒ اسحاق کی تو اس پر بحث ان شاءاللہ آئندہ آ رہی ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہو جاتا ہے کہ عمرؒو بن شعیب سے یہ روایت مختلف طرق سے مروی ہے۔اس لیے اس پر جرح محض مولانا صفدر صاحب کے تعصب اور ان کی کج روی کا نتیجہ ہے۔

عبدؒاللہ بن عمرو کا عمل

اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عبدؓاللہ بن عمرو صبح کی سنتوں میں صرف سورۂ فاتحہ پر اکتفاء فرماتے۔ چنانچہ عبدالرحمٰنؒ بن جبیر فرماتے ہیں کہ **یقرأ فی رکعتی الفجر بام القراٰن لا یزید معها شیئًا** (الطحاوی: ص ۴۰۶ ج ۱) اور اس کی سند بھی صحیح ہے جو حسب ذیل ہے: **حدثنا یونس و فهد قال حدثنا عبدالله بن یوسف قال ثنا بکر بن مضر قال حدثنی جعفر بن ربیعة عن عقبة بن مسلم عن عبدالرحمٰن بن جبیر** ، یونسؒ اور فہدؒ امام طحاوی کے استاد ہیں اور ثقہ ہیں۔عبدؒاللہ بن یوسف ثقہ متقن ہیں۔(تقریب:ص ۲۹۷) بکرؒ بن مضر بھی ثقہ ثبت ہیں (تقریب:ص۶۱) جعفر بن ربیعۃ بھی ثقہ ہے (تقریب:ص۸۱) عقبہ بھی ثقہ (تقریب:ص ۳۶۵) اور عبدؒالرحمٰن بن جبیر بھی ثقہ ہیں (تقریب:۳۰۵) لہٰذا حضرت عبداللہ بن عمرو کا یہ عمل بھی ان کی حدیث کا مؤید ہے کہ نماز میں صرف فاتحہ فرض ہے اس کے بغیر نماز''خداج'' بے کار ہے۔

ان احادیث خداج کے علاوہ یہ روایت اور صحابہ کرامؓ سے بھی مروی ہے۔جن میں سے بعض کا ذکر ان شاءاللہ آئندہ آئے گا۔اور بعض ایسی ہیں جو ضعیف ہیں۔جن کا ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

''خداج'' کی یہ چاروں احادیث صحیح اور حسن ہیں۔بالخصوص صحیح مسلم کی روایت کہ جس کی صحت پر اتفاق ہے۔ (**کما مر**)۔ان احادیث کو ضعیف،منکر اور متروک قرار دینا محض تعصب کا نتیجہ ہے۔

مؤلف احسن الکلام کی بدحواسی

تصویر کا دوسرا رخ کے زیر عنوان مؤلف احسن الکلام یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ خداج کی ان روایات میں ''الا صلاۃ خلف الامام'' کے الفاظ ضعیف راویوں نے حذف کر دیے ہیں۔

209 اس سلسلے میں انھوں نے چار احادیث کا ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ:

''اس مضمون میں بیس سے زائد حدیثیں پیش کی جا سکتی ہیں۔'' (ص ۶۲ ج ۲)

لیکن بیس میں جن چار کو منتخب کر کے پیش کیا گیا ہے۔ان کی حقیقت ان شاء اللہ حصہ ثانی میں آئے گی۔ جہاں مولانا صاحب نے ان احادیث کو پیش کیا ہے اور جن احادیث میں یہ استثناء مذکور نہیں۔ ان میں صحیح مسلم کے علاوہ وہ روایات بھی ہیں جنھیں امام المحدثین امام بخاریؒ نے بطور استدلال پیش کیا ہے اور اصول نقد روایت کے اعتبار سے بھی وہ صحیح ہیں لیکن افسوس کہ وہ تو ہمارے مہربان کے نزدیک ضعیف اور منکر ٹھہریں برعکس ان کے جن روایات میں یہ استثناء موجود ہے اور انھیں ائمہ فن نے ضعیف اور منکر فرمایا ہے (جس کی پوری تفصیل اپنے محل پر آئے گی)۔ مگر ہمارے مہربان انھیں صحیح اور قابل حجت قرار دیں۔ انصاف شرط ہے کہ ہم چودھویں صدی کے وکیل صفائی کی بات مانیں یا محدثین کرام کی بات ؟

مولانا صفدر صاحب کی بدحواسی اسی سے ملاحظہ فرمائیں۔ لکھتے ہیں:

''چوتھی روایت حضرت جابرؓ کے حوالہ سے ابھی نقل کی جا چکی ہے جس میں الا وراء الامام کی استثنا موجود ہے۔'' (کتاب القراءۃ: ص ۱۱۰، دارقطنی: ص ۱۲۴ ج ۱)

پھر اس کے راوی یحییٰ کا دفاع کرتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں (ص ۶۳ ج ۲، ص ۷۰ ط ۵)

حالانکہ (ص ۶۲ ج ۲، ص ۶۸ ط ۵) میں یہی روایت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

اولاً: دارقطنیؒ لکھتے ہیں کہ اس کی سند میں یحییٰ بن سلام ضعیف ہے اور یہ حدیث موقوف ہے۔

ثانیاً: چند سطور بعد لکھتے ہیں۔ یہ ہیں خداج کی وہ ضعیف، کمزور، معلل، منکر، متروک اور لیس بحجۃ حدیثیں الخ''

انصاف فرمائیں، اسی روایت کو پہلے صفحہ پر ضعیف، معلل اور متروک روایات میں شمار کرتے ہیں اور دوسرے صفحہ پر اس کی تصحیح میں پوری کوشش کرتے ہیں۔ اب آپ فیصلہ فرمائیں کہ اسے مسلک کی غلط وکالت کہیں یا بدحواسی ونسیان پر محمول کریں۔

210 من کے عموم وعدم عموم کی طرح مولانا صفدر صاحب نے یہاں کلّ صلاۃ میں کل کے عام یا عدم عام ہونے پر اڑھائی ورق سیاہ کیے ہیں مگر نتیجہ وہی ہے جو حضرت الاستاذ محدث گوندلوی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ:

''کل مجازی طور پر بعض کے لیے مستعمل ہے نہ یہ کہ اس کے اصل اور حقیقی معنی ہی بدون قرینہ یہ ہیں۔''

اور مولانا صاحب بھی لکھتے ہیں:

''ہم نے بھی یہی کہا ہے کہ لفظ کل اصل میں شمول اور احاطہ کے لیے ہے مگر استعمال کے لیے لحاظ سے عموم وخصوص

دونوں کالحاظ رکھتا ہے۔'' (ص ۶۹ ج ۲)

مگر سوال یہ ہے کہ حدیث خداج میں خاص منفرد کے لیے اسے قرار دینا کس قرینہ کی بنا پر ہے۔ صرف ایسی مثالیں پیش کر کے جن میں قرائن کے اعتبار سے مجازاً کل بمعنی بعض ہے۔ یہ باور کرانا کہ یہاں بھی بعض مراد ہے سینہ زوری ہے۔ اگر کہا جائے کہ ''الا وراء الامام'' کے الفاظ قرینہ ہیں تو عرض ہے کہ یہ الفاظ صحیح نہیں ہیں۔ مزید یہ کہ حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابرؓ جن سے یہ زیادت مروی ہے وہی خلف الامام پڑھنے کے قائل ہیں بلکہ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابن عباسؓ جہری اور سری دونوں نمازوں میں امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے کا حکم دیتے ہیں۔ جیسا کہ آئندہ ان شاءاللہ آئے گا۔ اگر یہ زیادت صحیح ہوتی تو وہ اس کے خلاف فتویٰ کیوں دیتے؟ کیا حنفی اصول اس کی اجازت دیتا ہے؟

چھٹی حدیث

حضرت عبادہؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

ام القرآن عوض من غيرها و ليس غيرها منها عوض۔

کہ سورہ فاتحہ باقی کا عوض ہے اور باقی قرآن فاتحہ کا عوض نہیں۔

کیوں نہ ہو کہ یہ ''ام القرآن'' [1] ہے۔ یہ حدیث مستدرک حاکم (ص ۲۳۸ ج ۱)، دار قطنی (ص ۳۲۲ ج ۱)، کتاب القراءۃ (ص ۹) میں مذکور ہے۔ اور یہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ فاتحہ کے علاوہ جتنا بھی قرآن پڑھ لیا جائے وہ فاتحہ کے قائم مقام نہیں ہوسکتا۔ برعکس سورۂ فاتحہ کے کہ اگر وہ پڑھ لی جائے تو نماز ہو جائے گی۔ 211

امام حاکمؒ اسی حدیث کے متعلق لکھتے ہیں:

رواة هذا الحديث اكثرهم ائمة و كلهم ثقات۔

کہ اس حدیث کے راوی اکثر بڑے بڑے امام ہیں اور تمام ثقہ ہیں۔

امام بیہقیؒ نے بھی امام حاکمؒ کی یہ توثیق نقل کی ہے۔ (کتاب القراءۃ: ص ۹) علامہ السیوطیؒ نے اس کے حسن ہونے کی علامت (ح) لگائی ہے۔ (الجامع الصغیر: ص ۲۴ ج ۱)، حافظ ابن حجرؒ نے **التلخیص** (ص ۸۷ ج ۱) میں یہی روایت ذکر کی ہے اور اس پر کوئی کلام نہیں کی۔ مولانا ظفر احمد عثمانیؒ لکھتے ہیں:

و كذا سكوت الحافظ عن حديث فى التلخيص الحبير دليل على صحته او الحسن

(انهاء السكن: ص ۲۴، اعلاء السنن: ص ۶۸ ج ۱، ص ۳۰ ج ۳ وغیرہ)

---

[1] سورہ فاتحہ کا نام ''الکافیہ'' بھی ہے اور عبداللہ بن یحییٰ فرماتے ہیں کہ اسے ''کافیه'' اسی بنا پر کہا گیا ہے کہ:
انها تكفى عن سواها و لا يكفى سواها عنها (الدر المنثور: ص ۳ ج ۱) کہ یہ باقی سے کافی ہے اور اس سے باقی جو ہے وہ کافی نہیں ہے۔
علامہ سیوطیؒ اتقان (ص ۵۳ ج ۱) میں بھی لکھتے ہیں کہ اس کا نام کافیہ اسی بنا پر ہے کہ یہ نماز میں کافی ہے۔ مگر دوسری سورتیں اس کے علاوہ کافی نہیں ہیں۔

کہ اسی طرح حافظ ابن حجرؒ کا التلخیص میں کسی حدیث پر خاموش رہنا اس کے صحیح یا حسن ہونے کی دلیل ہے۔

اور مولانا محمد یوسف بنوریؒ لکھتے ہیں :

ان شرطه فی التلخیص والفتح من السکوت علی حدیث دلیل علی قوة الحدیث۔

(معارف السنن :ص ۳۸۵ ج ۱)

یعنی ابن حجرؒ کی تلخیص اور فتح الباری میں یہ شرط ہے کہ ان میں کسی حدیث پر سکوت اس کے قوی ہونے کی دلیل ہے۔

اور یہی بات انھوں نے بڑے زوردار الفاظ سے (ص ۱۶۸، ۴۸۲ ج ۱) میں بھی کہی ہے۔

212

التلخیص اور الفتح میں حافظؒ کا سکوت

ان حنفی اکابر کی عبارتوں سے واضح ہو جاتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اگر ''التلخیص'' میں بھی کسی حدیث کو ذکر کر کے سکوت اختیار کریں تو وہ روایت صحیح یا کم از کم حسن ہوگی۔ لہٰذا اس روایت کے بارے میں بھی ہمیں علماء احناف سے یہی توقع ہے۔ وہ اسے صحیح یا کم از کم حسن تسلیم کریں گے۔ مگر مولانا صفدر صاحب اس سے متفق نہیں۔ لکھتے ہیں : محمدؒ بن خلاد اس میں ایک راوی ہے جس کے متعلق علامہ ذہبیؒ لکھتے ہیں :

لا یدری من ھو۔ معلوم نہیں وہ کون اور کیسا ہے۔

اور ابن یونسؒ ان کو صاحب مناکیر بتاتے ہیں (احسن :ص ۳۵ ج ۲) مگر مولانا صاحب کا علامہ ذہبیؒ کی یہ جرح نقل کرنا ان کے تعصب کی منہ بولتی دلیل ہے یا بے خبری کی علامت ہے، جب کہ حافظ ابن حجرؒ نے علامہ ذہبیؒ پر محمد بن خلاد کو میزان الاعتدال میں اسی طرح ذکر کرنے کی بنا پر تعجب کا اظہار کیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں :

قول الذهبی لا یدری من ھو مع من روی عنه من الائمّة ووثقه من الحفاظ عجیب و ما اعرف للمؤلّف سلفا فی ذکره فی الضعفاء سوی قول ابن یونس۔ (لسان :ص ۱۵۶ ج ۵)

یعنی علامہ ذہبی کا یہ کہنا کہ معلوم نہیں وہ کون ہے، عجیب ہے جب کہ اس سے ائمہ کرام نے روایت لی ہے۔ اور حفاظ حدیث نے اسے ثقہ کہا ہے اور مؤلف (علامہ ذہبیؒ) کے علاوہ میں نہیں جانتا کہ کسی نے بھی اسے ضعفاء میں شمار کیا ہو، صرف ابن یونسؒ کا ایک قول ہے۔

انصاف شرط ہے کہ جب مولانا صفدر صاحب نے حافظ ابن حجرؒ سے نقل کیا ہے کہ :

''محدث عجلیؒ اور ابن حبانؒ نے اس کی توثیق کی ہے۔'' (احسن :ص ۳۵ ج ۲)

تو پھر علامہ ذہبیؒ کا قول نقل کرنے کا کیا فائدہ؟ ابنؒ یونس کا ''یروی مناکیر'' کہنا بھی محمدؒ بن خلاد کی توثیق کے منافی نہیں۔ جیسا کہ آئندہ اس کی تفصیل آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔!

صفدر صاحب کی صریح غلطی

مولانا صفدر صاحب مزید لکھتے ہیں :

213 ''امام دارقطنیؒ کا بیان ہے کہ'' ام القراٰن عوض عن غیرها ''الخ کے بیان کرنے میں محمدؒ بن خلاد منفرد ہے۔ صحیح الفاظ'' لا تجزئ صلاۃ . ''الخ ہیں (میزان) ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ اگر چہ محدث عجلیؒ اور ابن حبانؒ نے ان کی توثیق کی ہے لیکن محمدؒ بن خلاد نے غلطی کی ہے اور نقل بالمعنی کا ارتکاب کیا ہے۔ صحیح الفاظ '' لا صلاۃ الا بفاتحة الکتاب '' ہیں۔ بحوالہ لسان'' (احسن: ص ۳۵ ج ۲)

مگر یہاں بھی حسب عادت صفدر صاحب نے جرح کی فہرست بڑھانے کی غلط روش کا ارتکاب کیا ہے۔ بلاشبہ امام دارقطنیؒ نے یہ تو کہا ہے کہ: ''محمدؒ بن خلاد یہ الفاظ بیان کرنے میں منفرد ہے'' لیکن صحیح الفاظ'' لا تجزئ . ''الخ ہیں۔

یہ امام دارقطنیؒ کا کلام نہیں، حافظ ابن حجرؒ نے لسان المیزان (جس کا حوالہ خود مولانا صاحب نے دیا ہے) میں اس کی صراحت بھی کردی ہے کہ:

و انما المحفوظ الی اٰخرہ یوهم انه من تتمة کلام الدارقطني و لیس کذٰلک۔ کہ محفوظ یہ ہے سے آخری کلام تک سے وہم ہوتا ہے کہ یہ امام دارقطنیؒ کے کلام کا تتمہ ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

حافظ ابن حجرؒ کی صراحت کے باوجود جناب صفدر صاحب کا اسے امام دارقطنیؒ کی طرف منسوب کرنا کیا ان کی صریح غلطی پر دال نہیں؟ اسی طرح ان کا یہ نقل کرنا کہ:

''حافظ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ محمدؒ بن خلاد نے نقل بالمعنی کا ارتکاب کیا ہے''

یہ بھی محل نظر ہے جب کہ حافظ ابن حجرؒ کے الفاظ تو یوں ہیں۔

و الظاهر ان روایة کل من زیاد بن ایوب و اشهب منقولة بالمعنی و اللہ اعلم۔ (لسان: ص ۱۵۶ ج ۵)

کہ ظاہر یہ ہے کہ زیاد بن ایوب اور اشہبؒ دونوں کی روایت بالمعنی ہے۔

زیر بحث روایت کو محمدؒ بن خلاد، اشہبؒ ہی سے بیان کرتے ہیں۔ اشہبؒ اور زیادؒ دونوں ابن عیینہؒ سے۔ اب آپ ہی فیصلہ فرمائیں کہ حافظ ابن حجرؒ نے محمدؒ بن خلاد کے بارے میں کہا ہے یا اشہبؒ کے بارے میں کہ اس نے روایت بالمعنی کی ہے۔ ظاہر ہے کہ حافظ نے تو اشہبؒ کا نام لیا ہے مگر ہمارے مہربان اس کا ذمہ دار محمدؒ بن خلاد کو ٹھہراتے ہیں۔ کیا یہ الفاظ بیان 214 کرنے میں اشہبؒ کا کوئی متابع ہے؟ اگر نہیں تو محمدؒ بن خلاد ہی مجرم کیوں ہے؟ البتہ امام ابوالحسنؒ ابن القطان نے بیان الوہم والایہام (ص ۱۶۰، ۱۶۱ ج ۴) میں کہا ہے کہ یہ روایت بالمعنی ہے۔ محمدؒ بن خلاد کی کتابیں ضائع ہوگئیں تھیں۔ امام حاکمؒ نے کہا ہے کہ جس نے اس سے پہلے سنا اس کا سماع صحیح ہے جیسا کہ لسان میں ہے۔ اور معلوم نہیں اس نے یہ روایت کتب ضائع ہونے سے پہلے بیان کی ہے یا بعد میں۔ اس لیے یہ روایت محل نظر ہے۔ اور روایت بالمعنی ہے۔

اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ یہ روایت بالمعنی ہے تو پھر بھی اس میں کوئی قباحت نہیں جب کہ دیگر روایات مرفوعہ وموقوفہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس لیے اسے بالمعنی کہہ کر نظر انداز کردینا محض دفع الوقتی ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے نتائج الافکار (ص ۳۰۰ ج ۱) میں اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا۔

ان احادیث کی تائید حسب ذیل روایات سے بھی ہوتی ہے۔

پہلی روایت: حضرت عبادہؓ ہی روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

لا تجزئ صلاۃ لا یقرأ الرجل فیھا بفاتحۃ الکتاب۔ (کتاب القراءۃ: ص ۹)

وہ نماز کافی نہیں جس میں آدمی سورہ فاتحہ نہیں پڑھتا۔

یہ حدیث سند کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے۔ مولانا ظفر احمد عثمانی نے (اعلاء السنن: ص ۱۹۹ ج ۲) میں اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔ بعض نے اس پر صرف یہ اعتراض کیا ہے کہ:

"حافظ ابن حجرؒ اور صاحب تعلیق المغنی لکھتے ہیں کہ زیاد بن ایوب نے غلطی کی ہے اور اسے روایت بالمعنی روایت کیا ہے۔" (ملخصاً احسن: ص ۳۵، ۳۶ ج ۱)

اس کا جواب دو وجوہ پر ہے:

۱۔ محدث ڈیانویؒ کی طرف اس بات کا انتساب کہ انھوں نے کہا ہے کہ زیادؒ نے غلطی سے اسے بالمعنی روایت کیا ہے" صحیح نہیں جب کہ محدث موصوف نے نصب الرایہ کے حوالہ سے صاحب التنقیح کا یہ قول ذکر کیا ہے۔ اگر یہ قول نقل کر دینا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ بھی اسی بات کے قائل ہیں تو انھوں نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں:

اسنادہ صحیح و صححہ ابن القطان و قال زیاد احد الثقات۔ (التعلیق المغنی: ص ۱۲۲ ج ۱)

اس کی سند صحیح ہے۔ ابن قطانؒ نے اسے صحیح کہا ہے اور کہا ہے کہ زیادؒ ثقات میں سے ہیں۔

اور آخر میں یہ بھی نقل کیا ہے کہ صحیح ابن حبان میں بھی یہی الفاظ ایک دوسری سند کے ساتھ مروی ہیں۔ اس میں بھی "لا تجزئ صلاۃ ." الخ کے الفاظ ہیں۔ البتہ ابن حبانؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث میں "لا تجزئ" کے الفاظ صرف شعبہؒ [1] نے کہے ہیں۔ الخ۔ بنا بریں جب دونوں قول محدث موصوف نے نقل کیے ہیں تو صرف ایک قول کا ان کی طرف انتساب کرتے ہوئے کہنا کہ وہ اس کے قائل ہیں کہاں کی دیانت ہے؟"

امام ابن قطانؒ کی تصحیح بیان الوہم (ص ۱۶۱ ج ۴، ص ۲۸۴ ج ۵) میں دیکھی جا سکتی ہے۔

۲۔ بلاشبہ حافظ ابن حجرؒ نے "لسان المیزان" (ص ۱۵۶ ج ۵) میں کہا ہے کہ زیادؒ نے اسے معناً روایت کیا ہے جیسے کہ پہلے گزر چکا ہے لیکن حافظ موصوف کی دیگر تصانیف سے پتا چلتا ہے کہ وہ خود اس روایت کو قبول کرتے ہیں۔ چنانچہ "لا صلاۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب" کو نفی اجزاء پر محمول کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

[1] ابن حبان کے علاوہ ابن خزیمہ (ص ۲۴۸ ج ۱) میں بھی یہ روایت شعبۃ عن العلاء عن ابی ہریرۃ کے طریق سے لا تجزئ کے الفاظ سے مروی ہے۔ امام ابن خزیمہؒ نے اس حدیث پر کوئی اعتراض نہیں کیا بلکہ باب یہ قائم کیا ہے:

باب ذکر الدلیل علی ان الخداج الذی اعلم النبی ﷺ فی ھذا الخبر ھو النقص الذی لا تجزئ الصلاۃ معہ .الخ

باب ہے اس دلیل کے ذکر میں کہ "خداج" جس کا ذکر اس حدیث میں نبی ﷺ نے فرمایا ہے وہ نقص ہے جس کے ساتھ نماز کفایت نہیں کرتی۔

گویا امام ابن خزیمہؒ، شعبہؒ کی حدیث لا تجزئ کو حدیث خداج کی تفسیر قرار دیتے ہیں۔ نیز یاد رہے کہ شعبہ ثقہ اور ثبت ہے۔ آہستہ آمین کے مسئلہ میں تو علمائے احناف ان کی روایت کو بڑے شد و مد سے بیان کرتے ہیں۔ یہاں دیکھیں شعبہؒ کے یہ الفاظ قبولیت کے زمرہ میں آتے ہیں یا نہیں؟

ویؤیدہ روایة الاسماعیلی من طریق العباس بن الولید النرسی احد شیوخ البخاری عن سفیان بھذا الاسناد بلفظ لا تجزیٔ صلاۃ لا یقرأ فیھا بفاتحة الکتاب و تابعه علی ذلک زیاد بن ایوب احد الاثبات اخرجه الدارقطنی (فتح الباری :ص ۲۴۱ ج ۲)۔

اس کی تائید اسماعیلیؒ کی اس روایت سے ہوتی ہے جو عباسؒ بن ولید عن سفیانؒ کے واسطہ سے ہے، جو امام بخاریؒ کے مشائخ میں سے ہیں۔ جس کے الفاظ ہیں'' **لا تجزیٔ صلاۃ** .''الخ اور عباسؒ کی متابعت زیادؒ بن ایوب سے ہے جو ثقہ اور اثبات میں سے ہے جسے دار قطنیؒ نے روایت کیا ہے۔

216

اس کے بعد حافظؒ صاحب نے صحیح ابن خزیمہؒ اور ابن حبان کی مذکورۃ الصدر حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت بطور شاہد پیش کی ہے۔ بلکہ حافظ موصوف اپنی ''الامالی'' میں زیادؒ کے تفرد کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

ظن جمع ان زیاداً انفرد بھٰذہ اللفظة لکنی وجدته فی مستخرج الاسماعیلی من روایة العباس بن الولید عن سفیان مثل روایة زیاد و العباس وزیاد کلاھما من شیوخ البخاری۔ (الامالی المجلس الثانی والخمسین :ص ۳۰۰ بعد المائتین خطی موافقة الخبر الخبر فی تخریج احادیث المختصر :ص ۴۱۴ ج ۱)

یعنی ایک جماعت کا خیال ہے کہ زیادؒ اس میں منفرد ہے لیکن میں نے مستخرج اسماعیلی میں اسے عباسؒ بن ولید عن سفیان کے طریق سے زیادؒ کی روایت کی طرح پایا ہے۔ زیادؒ اور عباسؒ دونوں امام بخاریؒ کے شیوخ میں سے ہیں۔

نتائج کے مطبوعہ نسخہ میں بھی عباسؒ، زیادؒ اور سعیدؒ تینوں کی روایت کی طرف اشارہ ہے کہ وہ ابن عیینہ سے یہ روایت کرتے ہیں۔ (نتائج ص ۳۰۰ ج ۱) مولانا عبدالحیؒ لکھنوی نے ''نتائج الافکار'' کے حوالہ سے اس متابعت کا ذکر امام الکلام (ص ۲۹۰) میں اور ابن علانؒ نے الفتوحات الربانیہ (ص ۱۹۲ ج ۲) میں بھی کیا ہے۔ جس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ زیادؒ اس میں منفرد نہیں۔ لہٰذا اس پر یہ الزام کہ اس نے اسے بالمعنیٰ روایت کیا ہے قطعاً صحیح نہیں۔ پھر حافظ ابن حجرؒ ان الفاظ کو صحیح سمجھتے ہوئے ان سے حدیث کی تفسیر بیان کرتے ہیں۔ لہٰذا ان کی طرف اس بات کا انتساب کہ ''زیادؒ نے غلطی کی ہے'' صحیح نہیں۔

دوسری روایت

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ:

ان رسول اللہ ﷺ جاء فصلی رکعتین لم یقرأ فیھما الا بام القراٰن۔

(ابن خزیمہ :ص ۲۵۸ ج ۱، کتاب القراءۃ :ص ۸، مسند احمد، ابو یعلیٰ) [1]

---

[1] حضرت ابن عباسؓ ہی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رات کی نماز کے متعلق ہے کہ: **فصلی رکعتین خفیفتین قلت قرأ فیھما بام القراٰن فی کل رکعة** ..الخ (بیھقی :ص ۸ ج ۳) آپ نے دو ہلکی رکعتیں پڑھیں، میں کہتا ہوں کہ دونوں میں ام القران پڑھی۔

مقام غور ہے کہ یہاں بھی ابن عباسؓ صرف ام القرآن کا ذکر فرماتے ہیں۔ سند کے اعتبار سے یہ روایت حسن درجہ سے کم نہیں جس سے ابن خزیمہ کی روایت کی حرف بحرف تائید ہوتی ہے۔

217

اس حدیث میں گو حنظلہؒ بن عبداللہ السدوسی ضعیف ہے۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ امالی میں فرماتے ہیں کہ :

و یمکن ان یشھد لہ بحدیث عائشۃ ان رسول اللہ ﷺ کان یصلی رکعتی الفجر فیتخفف القراءۃ حتی اقول أقرأ فیھما بفاتحۃ الکتاب اخرجہ مسلم و غیرہ انتھٰی۔

(امالی ص ۳۰۴ ، المجلس الرابع والخمسین بعد المأتین ، موافقۃ الخبر الخبر: ص ۴۲۳ ج ۱)

یعنی اس کی شاہد حضرت عائشہؓ کی روایت ہوسکتی ہے جس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی سنتیں پڑھتے تو اس قدر قراءت ہلکی کرتے کہ مجھے خیال گزرتا کہ کیا آپ نے فاتحہ پڑھی ہے؟

غور کیجیے ام المومنینؓ یہ نہیں فرماتیں کہ کیا فاتحہ سے زائد پڑھا ہے؟ اور غالباً یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح (ص ۲۴۳ ج ۲) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت پر سکوت کیا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی تائید حضرت معاذؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے۔ جس میں مذکور ہے کہ جب انھوں نے عشاء کی نماز لمبی قراءت سے پڑھائی اور ان کے مقتدیوں نے آپؐ سے اس کی شکایت کی تو آپؐ نے انھیں ڈانٹا اور شکایت کرنے والے سے فرمایا:

کیف تصنع یا ابن اخی اذا صلیت قال اقرأ بفاتحۃ الکتاب واسأل اللہ الجنۃ واعوذ بہ من النار

.الخ (السنن الکبریٰ :ص ۱۱۷ ج ۳، ابوداؤد مع عون :ص ۲۹۲ ج ۱ ،ابن حبان :ص ۵۹ ج ۴، ابن خزیمہ ص ۶۴ ج ۳ وغیرہ اسنادہ حسن صحیح)

اے میرے بھائی کے بیٹے جب تو نماز پڑھتا ہے تو کیا کرتا ہے۔ تو اس نے کہا میں سورۂ فاتحہ پڑھتا ہوں اور اللہ سے جنت کا سوال کرتا ہوں اور آگ سے پناہ مانگتا ہوں۔

یہ بات صحابیؓ رسولؐ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کہی۔ آپ نے نہیں فرمایا کہ فاتحہ سے زائد بھی پڑھنا کہ اس کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ یہ تقریری حدیث بھی اس بات کی دلیل ہے کہ فاتحہ کے ساتھ کچھ اور نہ پڑھا جائے تو بھی جائز ہے۔ بلکہ حضرت عبداللہؓ بن عمرو سے صحیح سند سے مروی ہے کہ وہ صبح کی سنتوں میں صرف سورۂ فاتحہ ہی پڑھتے تھے۔ (طحاوی ص ۲۰۶ ج ۱) جس سے ان کی مرفوع حدیث خداج کی تائید ہوتی ہے کہ نماز میں فرض صرف فاتحہ ہے زائد نہیں۔ (کمامر)

218

حدیث ابن عباسؓ کی تائید میں دیگر احادیث بھی ہیں۔ لیکن چونکہ وہ ضعیف اور ناقابل استشہاد ہیں۔ اس لیے ان کا ذکر ہم مفید نہیں سمجھتے۔

تیسری روایت

حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں:

فی کل صلوٰۃ یقرأ فما أسمعنا رسول اللہ ﷺ اسمعناکم وما اخفی عنا اخفینا عنکم و ان لم تزد علی ام القرآن اجزأت وان زدت فھو خیر۔ (صحیح البخاری: ص ۱۰۵ ج ۱، مسلم ص ۱۷۰ ج ۱، السنن الکبریٰ ص ۶۱ ج ۲)

کہ ہر نماز میں قراءت کی جاتی ہے کہ پس جو کچھ ہم کو رسول اللہ ﷺ نے سنایا ہم نے تم کو سنایا اور جو کچھ ہم سے مخفی رکھا، ہم نے تم سے مخفی رکھا اور اگر سورۂ فاتحہ سے زائد نہ پڑھے تو وہ تیرے لیے کافی ہے اور اگر زیادہ پڑھے تو بہتر ہے۔

اور امام بیہقیؒ نے اسے موقوفاً بایں الفاظ ذکر کیا ہے:

یجزئ فی الصلوات بفاتحة الکتاب و ان زاد فهو افضل ۔ (کتاب القراءۃ : ص ۸)

یعنی نماز میں سورہ فاتحہ کافی ہے اور اگر زیادہ پڑھے تو افضل ہے۔

صحیح بخاری کی روایت پر موقوف ہونے کے اعتراض (جیسا کہ مولانا صفدر صاحب نے کیا ہے۔ احسن: ص ۳۲ ج ۲) کا جواب دیتے ہوئے علامہ عینیؒ حنفی لکھتے ہیں:

و اجیب بان قوله ما اسمعنا و ما اخفی عنا یشعر بان جمیع ما ذکره متلقی من النبی ﷺ فیکون للجمیع حکم الرفع ۔ (عمدۃ القاری : ص ۳۳ ج ۶)

یعنی اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ **اسمعنا** اور **ما اخفی عنا** کے الفاظ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس میں جو ذکر کیا گیا ہے نبی ﷺ سے حاصل شدہ ہے۔ لہٰذا تمام کا حکم مرفوع کا ہوگا۔

یہی بات حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ص ۲۵۲ ج ۲) میں بھی کہی ہے۔ لیکن اگر تسلیم کیا جائے کہ آخری حصہ موقوف ہے تو یہ بھی حدیث "**لا صلاۃ الا بفاتحة الکتاب**" سے مفہوم ہے۔ اس سے تو اس روایت کی بھی وضاحت ہوتی ہے جس میں حضرت ابو ہریرہؓ ہی سے "**و ما تیسر**" کے الفاظ منقول ہیں۔ جسے مؤلف احسن الکلام نے حاشیہ (ص ۲۹ ج ۲) میں ذکر کیا ہے۔ بلکہ حنفی اصولوں کی بنا پر تو "**ما تیسر**" کا نسخ لازم آتا ہے جب کہ ان کے ہاں یہ مسلمہ اصول ہے کہ راوی اپنے مروی عنہ کے خلاف کرے تو روایت منسوخ متصور ہوگی۔ لہٰذا صرف اسے موقوف کہہ کر "**ما تیسر**" وغیرہ کے مخالف قرار دے کر پیچھا چھڑانا محض دفع الوقتی ہے۔ علامہ نوویؒ اسی روایت کے تحت لکھتے ہیں:

فیه دلیل لوجوب الفاتحة و انه لا یجزئ غیرها (شرح مسلم : ص ۱۷۱ ج ۱)

کہ اس میں فاتحہ کے وجوب کی دلیل ہے اور یہ بھی کہ اس کے بغیر اور کوئی سورت کافی نہیں۔

چوتھی روایت

امام ابو عبیدؒ، ابو المنہالؒ، سیارؒ بن سلامہ سے نقل کرتے ہیں:

ان عمر بن الخطاب سقط علیه رجل من المهاجرین و عمر یتهجد من اللیل یقرأ بفاتحة الکتاب لا یزید علیها و یکبر و یسبح ثم یرکع و یسجد فلما اصبح الرجل ذکر ذلک لعمر فقال عمر لأمک الویل الیست تلک صلاۃ الملائکة ۔ (الدر المنثور : ص ۶ ج ۱)

کہ حضرت عمرؓ پر ایک مہاجر گر پڑا جب کہ وہ رات کو تہجد پڑھ رہے تھے۔ آپ صرف سورۂ فاتحہ پڑھتے پھر اللہ کی تکبیر و تسبیح بیان کرتے، پھر رکوع کرتے اور پھر سجدہ کرتے۔ جب صبح ہوئی تو اس نے اس کا ذکر حضرت عمرؓ سے کیا تو انھوں نے

فرمایا: تیری ماں پر افسوس کیا یہ فرشتوں کی نماز نہیں؟

علامہ علی المتقی نے کنز العمال (ص۱۰۷ ج۸ رقم: ۲۲۱۱۵) پر یہی روایت ذکر کی ہے اور فرمایا ہے:

وله حكم الرفع کہ یہ روایت حکماً مرفوع ہے۔

اسی روایت سے علماء نے استدلال کیا ہے کہ فرشتوں کو صرف سورۂ فاتحہ پڑھنے کی اجازت ہے۔ اس کے علاوہ باقی قرآن پڑھنے کی اجازت نہیں۔ چنانچہ علامہ سیوطیؒ لکھتے ہیں:

و فيه اذن بالملئكة في قراء ة الفاتحة فقط فقد ذكر ابن الصلاح ان قراء ة القراٰن خصيصة أوتيها البشر دون الملائكة ..الخ (الدر المنثور: ص ٦ ج ١)

کہ اس روایت میں فرشتوں کے لیے صرف سورۂ فاتحہ پڑھنے کی اجازت ثابت ہوتی ہے اور ابن الصلاحؒ نے اپنے فتاویٰ میں ذکر کیا ہے کہ قرآن مجید کی قراءت خاص طور پر انسان کو دی گئی ہے، فرشتوں کو نہیں۔

220

یہی روایت مولانا محمد یوسفؒ بنوری نے معارف السنن (ص۱۵ ج۳) اور علامہ کشمیریؒ نے فصل الخطاب (ص۱۳۰) میں بھی ذکر کی ہے۔ اور اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا۔ بلکہ علامہ کشمیریؒ نے تو تفسیر ابن جریرؒ (ص۵۴ ج۱۴) سے اس کی سند کی نشاندہی بھی کی ہے جو درج ذیل ہے:

حدثني يعقوب بن ابراهيم قال اخبرنا ابن علية عن سعيد الجريري عن ابي نضرة قال قال رجل منا يقال له جابر او جويبر طلبت الى عمر حاجة في خلافته ..الخ۔

علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں کہ ابوعبیدؒ کی روایت میں جس راوی کا ذکر ہے وہ جابر یا جویبر ہے۔

و ذكر اسم الرجل جابر أو جويبر۔

لیکن ان کا یہ قول محل نظر ہے جب کہ ابوعبیدؒ کی روایت میں **رجل من المهاجرين** کے الفاظ ہیں۔ مگر جابرؒ اور جویبرؒ العبدی مستور ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے گو اسے مقبول کہا ہے (تقریب: ص۷۷) مگر حافظ ذہبی لکھتے ہیں: **لا يعرف** (میزان: ص ۳۸۴ ج ۱، تهذيب: ص ۵۲ ج ۲) معلوم یوں ہوتا ہے کہ ابوعبیدؒ کی سند مرسل ہے اور ابن جریرؒ کی جابرؒ تک سند صحیح ہے۔ اس کی سند میں سعید الجریری گو مختلط ہے مگر اسماعیل بن علیہ نے ان سے اختلاط سے پہلے سنا ہے۔ (الكواكب النيرات: ص ۱۸۳، نهاية الاغتباط: ص ۱۲۹، ۱۳۰) اور ''یزید'' بھی اس کا متابع ابن جریرؒ میں مذکور ہے۔ لیکن جابر مستور ہے۔ مگر علمائے احناف کے اصول کے مطابق اس سے استدلال بوجوہ صحیح ہے۔

۱۔ مرسل ان کے نزدیک حجت ہے۔

۲۔ جابرؒ کو ابن ابی حاتمؒ نے الجرح والتعدیل (ص۴۹۶ ج۱ ق۱) میں ذکر کیا ہے اور اس پر کلام نہیں کیا اور ظفر احمدؒ تھانوی لکھتے ہیں کہ ابن ابی حاتمؒ کا جرح سے سکوت کرنا توثیق کی دلیل ہے۔ (انہاء السکن ص۸۸)

حافظ ابن حجرؒ نے تو اسے مدرکین میں شمار کیا ہے اور الاصابہ (ص۲۷۰ ج۱) کی القسم الثالث میں ذکر کیا ہے۔

۳۔ جابرؒ خیر القرون کا راوی ہے۔ وہ اگر مجہول یا مستور بھی ہو تو اس کی روایت علمائے احناف کے نزدیک مقبول ہے جیسا کہ ان شاء اللہ اس کی تفصیل آئے گی۔ اور غالباً انہی وجوہ کی بنا پر علامہ کشمیریؒ اور ان کے شاگرد رشید علامہ بنوریؒ نے اس روایت پر کلام نہیں کیا۔

اس روایت سے بھی صراحۃً صرف سورۂ فاتحہ کی فرضیت ثابت ہوتی ہے جب کہ حضرت عمرؓ صرف سورۂ فاتحہ پر اکتفا فرماتے ہیں بلکہ ابن جریرؒ کی روایت میں ہے کہ:

ثم یسبح قدر السورة کہ فاتحہ کے بعد ایک سورت کے اندازہ کے مطابق تسبیحات پڑھتے تھے۔ 221

علامہ کشمیریؒ نے اس کے جواب میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا جواب الجواب محدث روپڑی نے کتاب المستطاب (ص ۱۳۰، ۱۳۱) میں ذکر کیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا یہ فرمانا کہ:

لا بد للرجل المسلم من ست سور یتعلمھن ..الخ کہ مسلمان کو چھ سورتیں یاد کرنا لازمی ہے۔

دو صبح کی نماز کے لیے، دو مغرب اور دو عشاء کی نماز کے لیے۔ حالانکہ اگر ان کے نزدیک **مازاد علی الفاتحة فرض** ہوتا تو وہ یہ فرماتے کہ مسلمان کے لیے دس سورتیں ضروری ہیں۔ دو نماز ظہر اور دو نماز عصر کے لیے اور **لابد** کے الفاظ سے صرف تاکید مراد ہے کہ اگر کبھی وہ نماز پڑھائے اور صرف سورۂ فاتحہ پر ہی اکتفاء کرے تو کہیں مقتدی یہ نہ سمجھ لیں کہ **مازاد** کی بالکل ضرورت ہی نہیں۔ اس لیے انھوں نے جہری نمازوں کے ساتھ سورتوں کا ذکر کیا ہے۔ اور وہ بھی علیحدہ علیحدہ سورتوں کا اور یہ اس لیے بھی کہ مقتدی یہی نہ خیال کریں کہ اسے ایک ہی سورت آتی ہے ورنہ بالاجماع ایک سورت پر ہی اکتفاء جائز ہے۔ لہٰذا اس سے ان کے نزدیک **مازاد** کی وجوبیت پر استدلال صحیح نہیں۔

الغرض روایت زیر بحث سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک صرف سورۂ فاتحہ فرض ہے اور جو اس کے خلاف منقول ہے وہ اولاً صریح نہیں۔ ثانیاً: وہ ضعیف ہے جیسا کہ آئندہ فصل ثالث میں ان شاء اللہ آئے گا۔

مولانا لکھنویؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت اور حضرت عمر فاروقؓ کے اس قول کے متعلق لکھا ہے کہ یہ دونوں روایتیں فاتحہ سے زائد سورت نہ پڑھنے سے نماز کے دوبارہ نہ پڑھنے کی دلیل ہیں۔ **لکنه لیس موافقا للمذھب** مگر یہ ہمارے مذہب کے موافق نہیں۔ (السعایہ: ص ۱۷۱ ج ۲) اس سے حقیقت بین فیصلہ کر سکتا ہے کہ ان پر اعتراض محض مذہب کو بچانے کی کوشش ہے۔

ساتویں حدیث

حضرت عبادہؓ بن صامت فرماتے ہیں کہ:

کنا خلف رسول اللہ ﷺ فی صلاة الفجر فقرأ رسول اللہ ﷺ فثقلت علیه القراءة فلما فرغ قال لعلکم تقرءون خلف امامکم قلنا نعم ھذا یارسول اللہ ﷺ قال لا تفعلوا الا بفاتحة الکتٰب فانه

لا صلاة لمن لم یقرأ بها۔ (ابو داؤد مع العون: ص ۳۰۴ ج ۱)
صبح کے وقت ہم آنحضرت ﷺ کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے اور آپ قراءت کر رہے تھے۔ آپ پر قراءت ثقیل ہو گئی۔ نماز سے فارغ ہو کر آپؐ نے فرمایا شاید تم امام کے پیچھے پڑھتے ہو۔ ہم نے عرض کیا۔ ہم جلدی جلدی پڑھتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ صرف سورۂ فاتحہ پڑھا کرو کیوں کہ اس کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔

222

یہ روایت ابوداؤد کے علاوہ ترمذی (ص ۲۵۳ ج ۱ مع التحفہ)، دارقطنی (ص ۳۱۸ ج ۱)، مستدرک حاکم (ص ۲۳۸ ج ۱)، جزء القراءۃ (ص ۸، ۹)، کتاب القراءۃ (ص ۳۶)، طبرانی (ص ۲۳۰ ج ۱)، السنن الکبریٰ (ص ۱۶۴ ج ۲) معرفۃ السنن (ص ۵۱ ج ۲)، مسند احمد (ص ۳۱۶ ج ۵)، صحیح ابن خزیمہ (ص ۳۶ ج ۳)، صحیح ابن حبان (ص ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۶۱ ج ۳)، المنتقی لابن جارود (ص ۱۱۸) طحاوی (ص ۱۴۷، ۱۴۸ ج ۱) میں بھی موجود ہے۔

یہ حدیث اپنے مفہوم میں بالکل واضح ہے۔ اس حدیث کے متعلق ائمہ حدیث کی آراء ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: ’’**ھذا حدیث حسن**‘‘ یہ حدیث حسن ہے۔
۲۔ امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں: ’’**ھذا اسناد حسن**‘‘ یہ سند حسن ہے۔
۳۔ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں ’’**ھذا اسناد صحیح**‘‘ (کتاب القراءۃ ص ۳۷) یہ اسناد صحیح ہے۔
۴۔ امام ابن حبانؒ اور
۵۔ امام ابن خزیمہؒ نے اسے اپنی صحیح میں ذکر کیا ہے۔
۶۔ امام ابوداؤد نے اس حدیث پر سکوت کیا ہے
۷۔ امام خطابیؒ فرماتے ہیں:

اسنادہ جید لا طعن فیہ (معالم السنن: ص ۳۹۰ ج ۱) کہ اس کی سند جید ہے جس میں کوئی طعن نہیں۔

۸۔ علامہ منذریؒ نے تلخیص السنن (ص ۳۹۰، ج ۱) میں امام ترمذیؒ کی تحسین نقل کرتے ہوئے خاموشی اختیار کی ہے
۹۔ اسی طرح علامہ بغویؒ نے شرح السنہ (ص ۸۲ ج ۲) میں،
۱۰۔ اور علامہ ابن العربی نے عارضۃ الاحوذی (ص ۱۰۷ ج ۲) میں امام ترمذی سے اس کی تحسین نقل کی ہے۔
۱۱۔ حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔ (تہذیب السنن: ص ۳۹۰ ج ۱) ان کے الفاظ ہیں: **و قد رواہ البخاری فی کتاب القراءۃ خلف الامام و قال ھو صحیح ووثق ابن اسحاق و اثنی علیہ و احتج بحدیثہ۔**

اسی طرح علامہ ابن الملقن نے بھی ’’البدر المنیر‘‘ میں کہا ہے کہ امام بخاریؒ نے اس سے استدلال کیا ہے۔ ’’**محتجابہ**‘‘ اور التلخیص میں بھی حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ: ’’**والبخاری فی جزء القراءۃ و صححہ**‘‘ کہ امام بخاریؒ نے اسے جزء القراءۃ میں ذکر کیا ہے اور اسے صحیح کہا ہے۔ جیسا کہ نیل الاوطار (ص ۲۱۸ ج ۲)، امام الکلام (ص ۲۵۷)، معارف السنن (ص ۱۹۸ ج ۳) وغیرہ میں ہے۔ و للتفصیل موضوع آخر۔

223

۱۲۔ امام حاکمؒ نے بھی المستدرک میں اسے ''مستقیم الاسناد'' کہا ہے

۱۳۔ علامہ نووی نے شرح المہذب میں امام ترمذیؒ، امام دارقطنی اور علامہ خطابیؒ کے مذکور اقوال نقل کیے ہیں اور ابن اسحاقؒ کی تدلیس کا دفاع کیا ہے اور اسے متصل قرار دیا ہے۔(شرح المہذب:ص۲۶۶ ج۳)

۱۴۔ علامہ ابن رشدؒ لکھتے ہیں: ''قال ابو عمر و حدیث عبادة بن الصامت هنا من رواية مكحول وغيره متصل السند صحيح ''(بداية المجتهد :ص ۱۱۲ ج ۱) کہ ابو عمر ابن عبدالبرؒ نے کہا ہے کہ حضرت عبادہؓ کی حدیث جو مکحول وغیرہ کی روایت سے ہے متصل سند کے ساتھ صحیح ہے۔ گویا علامہ ابن عبدالبرؒ نے بھی اسے متصل اور صحیح کہا ہے۔ الاستذکار (ص۱۹۰ ج۲) میں اسی کے بارے میں ان کے الفاظ ہیں: ''متصل مسند من رواية الثقات'' کہ یہ ثقہ راویوں سے متصل مروی ہے۔ اور الاستذکار، التمہید کے بعد لکھی گئی ہے۔

۱۵۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: ''رجاله ثقات''(الدراية: ص ۹۴) اور نتائج الافکار (ص۳۰۲ ج۱) میں فرماتے ہیں: ''هذا حديث حسن''(امام الکلام :ص ۲۵۸)

۱۶۔ علامہ ابن علان لکھتے ہیں: ''صحيح لا مطعن فيه و ممن صححه الترمذي و الدارقطني و الحاكم والبيهقي والخطابي وغيرهم ۔(الفتوحات الربانية :ص ۱۹۳ ج ۲)

۱۷۔ علامہ ابن الملقنؒ لکھتے ہیں: ''هذا الحديث جيد .''(البدر المنير قلمی)

۱۸۔ علامہ شوکانیؒ نے بھی اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔(السیل الجرار: ص ۲۱۹ ج ۱)

۱۹۔ مولانا عبدالحی لکھنویؒ لکھتے ہیں : هو حديث صحيح قوى السند (السعاية :ص ۳۰۳ ج ۲) اور غیث الغمام (ص۲۵۶) میں لکھتے ہیں:

حديث عبادة صحيح او حسن عند جماعة من المحدثين کہ عبادہؓ کی حدیث محدثین کی ایک جماعت کے نزدیک صحیح یا حسن ہے۔

۲۰۔ علامہ ابن حزم نے (المحلی ۲۳۶ ج ۳) میں اپنے مدعا پر کہ مقتدی کو صرف فاتحہ پڑھنی چاہیے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ روایت ان کے ہاں حسن یا صحیح ہے۔ بلکہ انھوں نے ابن اسحاق وغیرہ پر جرح کا جواب بھی دیا ہے۔

۲۱۔ حافظ ضیاء الدین المقدسی نے اسے المختارہ (ص۳۳۹ ج۸) میں ذکر کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ روایت ان کے نزدیک بھی صحیح ہے۔

۲۲۔ مولانا محمد قاسمؒ نانوتوی لکھتے ہیں:

''حدیث عبادہؓ جو وجوب قراءة فاتحة على المقتدى پر دلالت کرتی ہے۔ اول تو اس کے ثبوت میں کلام ہے۔ دوسرے اگر ہے بھی تو حسن ہے صحیح نہیں۔''(توثيق الكلام فى الانصات خلف الامام ص۱۲ مطبوعہ خیر خواہ پریس سہارن پور)

جس سے واضح ہوجاتا ہے کہ نانوتویؒ صاحب بھی کم ازکم اس حدیث کے حسن ہونے کے معترف ہیں۔
اس کے علاوہ ان اہل علم کی فہرست طویل ہے جنھوں نے اس کے متعلق تحسین وتصحیح کے اقوال کو نقل کرکے خاموشی اختیار کی ہے۔ جس سے واضح ہوجاتا ہے کہ یہ حدیث صحیح یا کم از کم حسن ہے اور یہ مدعا پر برہان قاطع ہے۔ علامہ شوکانیؒ لکھتے ہیں:

و ان هذا الحديث قد افاد فائدتين الاولىٰ النهي عن القرآن خلف الامام و الثاني وجوب قراءة الفاتحة خلفه وهو ظاهر واضح لا ينبغي التردد في مثله لصحته و وضوح دلالته۔

(السیل الجرار : ص ۲۱۵ ج ۱)

یعنی اس حدیث سے دو فائدے حاصل ہوتے ہیں۔ (۱) خلف الامام قرآن پڑھنا منع ہے۔ (۲) خلف الامام فاتحہ واجب ہے اور یہ بات بالکل ظاہر اور واضح دلالت کی بنا پر ہے۔ اس میں تردد مناسب نہیں۔

224

مولانا محمد حسن حنفیؒ لکھتے ہیں کہ حضرت عبادہؓ کی اس حدیث پر وجوب فاتحہ خلف الامام کے قائل فخر کرتے ہیں۔
''وجہ اس کی یہ ہے کہ ان کا مذہب ہے کہ مقتدی پر فاتحہ فرض ہے اور باقی قرآن پڑھنا منع ہے۔ اور یہ حدیث دونوں کا کام دیتی ہے۔ کیوں کہ آپ کا قول'' لا تفعلوا الا بام القرآن ''غیر فاتحہ کے منع پر دال ہے۔ اور پھر اس کے بعد آپ کا فرمانا'' فانه لا صلاة الا بها ''وجوب فاتحہ پر صریح دلیل ہے۔'' الخ (الدلیل المبین : ص ۳۹۱)
اس روایت پر جس قدر اعتراضات ہیں وہ تمام باطل اور لایعنی ہیں۔ ہم نمبر وار انھیں نقل کرکے اس کا جواب عرض کرتے ہیں۔

پہلا اعتراض ابن اسحاقؒ پر جرح کا جواب

اس حدیث کی سند میں محمد بن اسحاقؒ ہے۔

''محدثین اور ارباب جرح وتعدیل کا تقریباً پچانوے فیصد گروہ اس بات پر متفق ہے کہ حدیث میں وہ کسی طرح حجت نہیں۔ ان کی روایات کا وجود وعدم برابر ہے۔'' (محصلہ احسن الکلام : ص ۷۰ ج ۲)

اس کے بعد انھوں نے ائمہ جارحین کی تفصیلی فہرست دی ہے۔ اس کے تجزیہ سے پہلے ہم قارئین کی توجہ مؤلف احسن الکلام کی حسب ذیل عبارت کی طرف کرانا ضروری خیال کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

''ہم نے بعض مقامات پر ائمہ جرح وتعدیل اور جمہور محدثین کرام کے مسلمہ اور طے شدہ اصول وضوابط کے عین مطابق ثقہ راویوں سے متعلق ثقاہت اور عدالت کے اقوال نقل کردیے ہیں۔ لیکن اگر بعض ائمہ کا کوئی جرحی کلمہ ملا ہے تو وہ نظر انداز کردیا ہے۔ اسی طرح اگر کسی ضعیف اور کمزور راوی کے بارے میں کسی امام کا کوئی توثیق کا جملہ ملا ہے تو اس کو بھی درخور اعتناء نہیں سمجھا۔ کیوں کہ فن رجال سے ادنیٰ واقفیت والے حضرات بھی بخوبی اس امر سے واقف ہیں کہ کوئی بھی ایسا ثقہ نہیں جس پر جرح کا کوئی نہ کوئی کلمہ منقول نہ ہو، یا ایسا ضعیف جس کو کسی ایک نے بھی ثقہ نہ کہا ہو۔ کبریت احمر کے

225

مترادف ہے۔۔۔۔بایں ہمہ ہم نے توثیق وتضعیف میں جمہور ائمہ جرح وتعدیل اور اکثر ائمہ حدیث کا ساتھ اور دامن نہیں چھوڑا۔‘‘ الخ (احسن: ص ۴۰ ج ۱)

صفدر صاحب کی شاطرانہ چالیں

اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ رجال کی تجریح وتوثیق میں مولانا صفدر صاحب نے جمہور کا دامن نہیں چھوڑا۔ لیکن یقین جانیے یہ محض دعویٰ ہے۔ مثل مشہور ہے: ہاتھی کے دانت دکھانے کے اور کھانے کے اور۔

آپ پہلے صفحات میں پڑھ آئے ہیں کہ کتنے ثقات کو مولانا صفدر صاحب نے معاف نہیں کیا۔ کوئی ادنیٰ کلمہ جرح کا بھی ملا تو اسے نقل کرنے سے اجتناب نہیں کیا گیا اور کتنے ضعیف ہیں جنھیں ثقہ باور کرانے کے لیے سر دھڑ کی بازی لگا دی گئی ہے بالکل یہی معاملہ محمدؒ بن اسحاق کے بارے میں ہے جمہور ائمہ جرح وتعدیل نے اسے ثقہ کہا ہے۔ لیکن مولانا صاحب اپنے پسندیدہ قانون کو یہاں بھی نظر انداز کر رہے ہیں۔ ائمہ کرام کی تصریحات ملاحظہ فرمائیں۔

ابن اسحاقؒ اور جمہور ائمہ حدیث

۱۔ امام ابوزرعہ دمشقیؒ فرماتے ہیں:

وابن اسحٰق رجل قد اجمع الکبراء من اھل العلم علی الاخذ عنه و قد اختبره اھل الحدیث فرأوا صدقا وخیرا۔ (تھذیب: ص ۴۲ ج ۹، السیر: ص ۴۲ ج ۷)

ابن اسحاقؒ وہ آدمی ہیں جن سے روایت لینے میں بڑے بڑے اہل علم متفق ہیں۔ اہل حدیث نے ان کا پتا لگایا تو اسے سچا اور بھلا پایا۔

۲۔ ابن البرقیؒ فرماتے ہیں:

لم ار اھل الحدیث یختلفون فی ثقته و حسن حدیثه و روایته۔ (تھذیب: ص ۴۶ ج ۹)

میں نے اس کے ثقہ اور حسن الحدیث ہونے میں محدثین کو مختلف نہیں پایا۔

۳۔ امام ابن عدیؒ فرماتے ہیں:

لم یتخلف فی الروایة عنه الثقات والائمة۔ (السیر: ص ۴۸ ج ۷، میزان: ص ۴۷۴ ج ۳، الکامل: ص ۲۱۲۵ ج ۶)

ثقات اور ائمہ کرام اس سے روایت لینے میں پیچھے نہیں رہے۔

۴۔ علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں:

واحتمله احمد و ابن معین و عامة اھل الحدیث غفر اللہ لھم۔ (فتح القدیر: ص ۱۵۹ ج ۱)

امام احمدؒ، ابن معینؒ اور عموماً اہل حدیث غفر اللہ لہم نے اسے برداشت کیا ہے۔ یعنی اس سے روایت لی ہے۔

۵۔ علامہ عینیؒ باوجود کہ ابن اسحاقؒ پر بسا اوقات جرح بھی نقل کرتے ہیں لیکن اس بات کے معترف ہیں کہ:

ان ابن اسحاق من الثقات الکبار عندالجمهور ۔ (عمدۃ القاری : ص ۲۷۰ ج ۷)
کہ جمہور کے نزدیک وہ ثقات میں سے ہے۔

۶۔ علامہ زیلعی حنفی لکھتے ہیں :

و ابن اسحق الاکثر علی توثیقه و ممن وثقه البخاری ۔ (نصب الرایه : ص ۷ ج ۴)
ابنؒ اسحاق کو اکثر نے ثقہ کہا ہے اور توثیق کرنے والوں میں امام بخاریؒ بھی ہیں۔

۷۔ مولانا عبدالحی لکھنویؒ لکھتے ہیں :

وصرح جمع من النقاد بان حدیثه لا ینحط عن درجة الحسن بل صححه بعض اهل الاستناد ۔

(امام الکلام : ص ۲۶۲)

نقاد کی ایک جماعت نے تصریح کی ہے کہ اس کی حدیث حسن درجہ سے کم نہیں بلکہ بعض نے تو اس کی حدیث کو صحیح کہا ہے۔

۸۔ مولانا محمد ادریسؒ کاندھلوی لکھتے ہیں : ''جمہور علماء نے اس کی توثیق کی ہے۔'' (سیرۃ المصطفیٰ : ص ۷۶ ج ۱)

۹۔ علامہ سہیلیؒ لکھتے ہیں : ثبت فی الحدیث عند اکثر العلماء ۔ (الروض الانف : ص ۴ ج ۱)
اکثر علماء نے انھیں ثبت فی الحدیث کہا ہے۔

227

۱۰۔ یہی بات نوابؒ صاحب نے ''التاج المکلل (ص ۲۸۱) اور

۱۱۔ علامہ ابن خلکانؒ نے وفیات میں کہی ہے۔ کما سیأتی۔

۱۲۔ علامہ نوویؒ لکھتے ہیں : '' هذا الاسناد صحیح والجمهور علی الاحتجاج بمحمد بن اسحاق اذا قال حدثنا '' یہ سند صحیح ہے اور ابن اسحاق جب حدثنا کہیں تو جمہور اس سے استدلال کرتے ہیں۔

(شرح المہذب : ص ۲۳۴ ج ۸)

۱۳۔ علامہ حسین بن عبدالرحمٰن الاهدل فرماتے ہیں : وثقه الاکثرون فی الحدیث کہ ابن اسحاق کو اکثر نے حدیث میں ثقہ کہا ہے۔ (شذرات : ص ۲۳۰ ج ۱)

۱۴۔ علامہ عبداللہ بن اسعد الیافعیؒ رقم طراز ہیں : ثبتا فی الحدیث عند اکثر العلماء کہ اکثر علماء کے ہاں حدیث میں ابن اسحاق ثبت ہے۔ مرآۃ الجنان (ص ۳۱۴ ج ۱)

۱۵۔ علامہ کوثریؒ لکھتے ہیں : و کثیر من النقاد و ثقوه إطلاقا کہ اکثر ائمہ ناقدین نے اسے مطلقاً ثقہ کہا ہے۔ (النکت الطریفه : ص ۲۴۸)

ائمہ فن اور اکابر علمائے احناف کی ان تصریحات سے واضح ہو جاتا ہے کہ جمہور اور اکثر ائمہ حدیث نے ابنؒ اسحاق کو ثقہ اور حسن الحدیث قرار دیا ہے۔ لیکن ہمارے مہربان لکھتے ہیں کہ ۹۵ فیصد محدثین نے ان پر کلام کیا ہے۔ مگر جیسا کہ ہم نے ایک درجن سے زائد اہل علم سے نقل کیا ہے کہ جمہور نے ابن اسحاق کو ثقہ وصدوق لکھا ہے۔ اس کے برعکس کیا جناب صفدر

صاحب متقدمین میں سے کسی سے یہ دکھا سکتے ہیں کہ جمہور نے ابن اسحاق کو متروک کذاب اور نا قابل اعتبار قرار دیا ہو اور اس کی روایت کا وجود و عدم برابر ہو۔ دیدہ باید۔

خدارا انصاف فرمائیں کہ موصوف نے مقدمہ کتاب میں جو وعدہ فرمایا تھا اس کا یہاں کس حد تک ایفاء کیا؟ اس کے علاوہ آیندہ بھی آپ اس عہد شکنی کے متعدد نمونے دیکھیں گے۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلکی حمیت کے دبیز پردے صحیح اور حق بات کو قبول کرنے میں آڑے آ چکے ہیں۔

جرح کے اقوال کا جائزہ--امام نسائیؒ کی جرح

اب آیئے ذرا ان اقوال کا بھی جائزہ لیں جنھیں حضرت موصوف نے ابن اسحاق پر جرح کے سلسلہ میں نقل کیا ہے۔

۱۔ امام نسائیؒ فرماتے ہیں وہ قوی نہیں۔ (ص ۷۰ ج ۲)

جواب: امام نسائیؒ کے اصل الفاظ یہ ہیں: **لیس بالقوی** اور ہم دوسری حدیث کے تحت علاءؒ بن عبدالرحمٰن کی توثیق کے ضمن میں ذکر کر آئے ہیں کہ اس جملہ سے درجہ کاملہ کی نفی مراد ہوتی ہے بلکہ یہ لفظ صدوق پر بھی بولا گیا ہے۔ مزید گزارش ہے کہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

قال النسائی فی الکنی لیس بالقوی قلت هذا تلیین هین۔

(هدی الساری: ص ۳۹۷ ج ۲ ترجمه حسن بن الصباح)

امام نسائی نے الکنی میں "**لیس بالقوی**" کہا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جرح بہت ہلکی ہے۔

مولانا ظفر احمد تھانویؒ نے انہاء السکن (ص ۹۶) میں بھی اس بات کا اعتراف کیا ہے۔ امام نسائیؒ نے امام محمدؒ پر کلام کیا ہے تو اس کے جواب میں مولانا صاحب فرماتے ہیں:

"امام نسائیؒ متعنت ہیں، ان کی جرح کا اعتبار نہیں۔" (احسن: ص ۲۸۶ ج ۱)

اور یہی بات ہم کہتے ہیں کہ اولاً یہ جرح اس قدر نہیں کہ روای کی روایت قابل قبول نہ ہو۔ ثانیاً امام نسائیؒ خود مؤلف احسن الکلام کے قول کے مطابق متعنت ہیں۔ جمہور محدثین نے ابن اسحاقؒ کی توثیق کی ہے۔ لہٰذا امام نسائیؒ کی جرح کا اعتبار نہیں۔

علاوہ ازیں امام نسائیؒ نے اپنی السنن میں ابن اسحاق سے روایت لی ہے اور اس پر کلام نہیں کیا۔ ایسی ہی ایک روایت کے بارے میں مولانا ظفر احمد عثمانی لکھتے ہیں: **سکت عنه فهو صحیح عنده** کہ امام نسائیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے۔ لہٰذا یہ ان کے نزدیک صحیح ہے۔ (اعلاء السنن: ۹۰/۴ ج ۱۱) لہٰذا اگر ابن اسحاق کی روایت پر امام نسائیؒ کا سکوت ان کے نزدیک صحیح ہونے کی دلیل ہے تو ابن اسحاق ضعیف کیسے ہے؟

امام ابو حاتمؒ کی جرح

۲۔ ابو حاتمؒ فرماتے ہیں کہ وہ ضعیف ہے۔" (بحوالہ کتاب العلل)

جواب: ان کے مکمل الفاظ یوں ہیں:

لیس عندی فی الحدیث بالقوی ضعیف الحدیث وھو احب إلی من افلح بن سعید یکتب حدیثه۔ (الجرح والتعدیل: ص ۱۹۴ ج ۳ ق ۲)

حدیث میں وہ قوی نہیں، ضعیف الحدیث ہے۔ اور وہ مجھے افلح بن سعیدؒ سے زیادہ محبوب ہے۔ اس کی حدیث لکھی جائے گی۔

"**لیس بالقوی**" کے الفاظ پر ہم پہلے بحث کر آئے ہیں۔ پھر "**یکتب حدیثه**" کے الفاظ تو توثیق میں شمار ہوتے ہیں۔ جس سے مولانا صفدر صاحب کے اس قول کی تردید ہوتی ہے کہ: "ان کی روایات کا وجود عدم برابر ہے۔"

مزید دیکھیے وہ فرماتے ہیں: "ابن اسحاقؒ مجھے افلحؒ سے زیادہ محبوب ہے۔"

اب افلحؒ کے متعلق ان کی رائے دیکھ لیجیے فرماتے ہیں کہ:

"شیخ صالح الحدیث" (الجرح والتعدیل: ص۳۲۴ ج ۱ ق ۱، تہذیب ص ۳۶۸ ج ۱، میزان: ص ۲۷۴ ج ۱)

لہٰذا جب افلحؒ صالح الحدیث ہیں تو ابن اسحاق جو ان سے "**احب**" ہیں وہ ضعیف اور ناقابل اعتبار کیسے؟ نیز امام ابوحاتمؒ سفیانؒ بن حسینؒ کے متعلق فرماتے ہیں:

"**صالح الحدیث یکتب حدیثه و لا یحتج به ھو نحو ابن اسحاق**" (میزان: ص ۱۶۸ ج ۲)

جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ سفیانؒ کی طرح ابن اسحاقؒ بھی "**صالح الحدیث یکتب حدیثه**" ہیں۔ البتہ اس سے احتجاج صحیح نہیں سمجھتے۔

229

علامہ ذہبیؒ لکھتے ہیں:

اذا لین رجلا و قال فیه لا یحتج به، فتوقف حتی تری ما قال غیرہ فیه، فان وثقه أحد فلا تبن علی تجریح ابی حاتم، فانه متعنت فی الرجال، قد قال فی طائفة من رجال الصحاح لیس بحجة، لیس بقوی او نحو ذلک۔ (السیر: ص ۲۶۰ ج ۱۳)

کہ امام ابوحاتمؒ جب کسی راوی کو کمزور کہیں اور فرمائیں **لا یحتج به** تو تم اس پر توقف کرو حتی کہ تم دیکھ لو کہ دوسرے محدثین نے کیا کہا ہے؟ اگر کسی نے اس کو ثقہ کہا ہے تو ابوحاتم کی جرح پر بنیاد نہ رکھو کیونکہ وہ متشدد ہیں۔ اور انھوں نے صحاح کی ایک جماعت کے بارے میں **لیس بحجة، لیس بقوی** وغیرہ کہا ہے۔

امام ابوحاتمؒ کا لا یحتج به کہنا

امام ابوحاتمؒ یہ جملہ اکثر بولتے ہیں: "انھوں نے خالد بن مہران الحذاء، جو کہ صحاح کے راوی ہیں کے متعلق بھی یہی فرمایا ہے: "**یکتب حدیثه و لا یحتج به۔**" (تہذیب: ص ۱۲۱ ج ۳)

جس کے متعلق علامہ زیلعیؒ لکھتے ہیں:

قول ابی حاتم لا یحتج بہ غیر قادح و قد تکررت ھذہ اللفظۃ منہ فی رجال کثیرین من اصحاب الصحیح الثقات الا ثبات من غیر بیان السبب کخالد الخداء وغیرہ۔

(نصب الرایہ: ص ۴۳۹ ج ۲)

یعنی ابوحاتمؒ کا قول ''لا یحتج بہ'' غیر قادح ہے۔وہ یہ لفظ بلا بیان سبب صحیحین کے اکثر رجال پر بھی بولتے ہیں جیسا کہ خالد الخذاء وغیرہ ہیں۔

اس طرح عبدالرحمٰن بن اسحاق القرشی المدنی کے بارے میں امام ابوحاتم فرماتے ہیں:

''یکتب حدیثہ ولا یحتج بہ وھو قریب من محمد بن اسحاق صاحب المغازی وھو حسن الحدیث و لیس بثبت و لاقوی (الجرح والتعدیل: ص ۲۱۳ ج ۲ ق ۲)''

یہاں بھی وہ عبدؒالرحمٰن کو محمدؒ بن اسحاق کے قریب بتاتے ہیں اور اسے یکتب حدیثہ ولا یحتج بہ قرار دیتے ہیں۔نیز اسے حسن الحدیث بھی کہتے ہیں مگر ثبت اور قوی نہیں کہتے۔

بتلایئے ایسے راوی کی روایت کا وجود وعدم برابر ہے؟

اس لیے ان کا یہ جملہ بلا سبب مسموع نہیں۔بالخصوص جب کہ وہ ''یکتب حدیثہ'' بھی فرماتے ہیں بلکہ مولانا امیر علیؒ اس جملہ کے بارے میں عمومی قاعدہ یہ بیان کرتے ہیں کہ:

''قلت فالرجل اذا لم یکن حجۃ عندھم لا ینافی ان یکون صدوقاً بل ثقۃ فقد کانوا یقولون الراوی ھو ثقۃ فاذا قیل فھو حجۃ قالوا الحجۃ امر آخر الحجۃ یحییٰ القطان''(تعقیب:ص۲۲۲)

نیز لکھتے ہیں:

اذا قیل فیہ لیس بحجۃ فھو احسن حالا من الذی قیل لیس بالقوی۔(التذنیب ص ۲۱)

خلاصۃ المرام کہ راوی کا ''لیس بحجۃ'' ہونا اس کے صدوق بلکہ ثقہ ہونے کے منافی نہیں بلکہ یہ جرح ''لیس بالقوی'' کے لفظ سے بھی نرم ہے۔مزید دیکھیے امام ابوحاتمؒ، ابواسرائیلؒ الملائی کے متعلق فرماتے ہیں:

''لا یحتج بہ حسن الحدیث''(میزان:ص۴۹۰ج۴، الجرح والتعدیل ص۱۱۶ج۱ق۱)

غور فرمایئے کہ ''لا یحتج بہ'' کے علی الرغم اس کی حدیث حسن بھی ہے جس سے مولانا امیر علیؒ کی تائید ہوتی ہے۔ بلکہ امام ابن ابی حاتمؒ نے ابراہیمؒ بن مہاجر کے ترجمہ میں لکھا ہے۔امام ابوحاتمؒ نے کہا ہے کہ ابراہیمؒ، حصین بن عبدالرحمٰن، عطاء بن سائب برابر ہیں۔

محلھم محل الصدق یکتب حدیثھم ولا یحج بھم۔

کہ وہ صدوق ہیں۔ان کی حدیث لکھی جائے گی۔اس سے احتجاج نہیں کیا جائے گا۔

میں نے عرض کیا کہ ''لا یحتج'' کے کیا معنی؟ تو انھوں نے فرمایا: ''کہ وہ حافظ نہیں۔حدیث بیان کرتے ہیں تو خطا کر جاتے ہیں۔ان کی احادیث میں اضطراب پایا جاتا ہے۔''(الجرح والتعدیل ص ۱۳۳ ج ۱ ق ۱)

اسی طرح امام موصوف سعید بن بشیر کے متعلق فرماتے ہیں کہ وہ صدوق ہے۔ابن ابی حاتم فرماتے ہیں کہ میں نے پوچھا کہ ان سے احتجاج کیا جائے گا تو انھوں نے فرمایا:

یحتج بحدیث ابن ابی عروبة والدستوائی، هذا شیخ یکتب حدیثه۔(الجرح والتعدیل:ص۷ج۲ق۱)

کہ احتجاج سعید بن ابی عروبہ،اور ہشام الدستوائی سے ہوگا۔اس شیخ کی احادیث لکھی جائیں گی۔

اسی طرح امام ابن ابی حاتم،عبید اللہ بن علی بن رافع کے ترجمہ میں اپنے والد سے نقل کرتے ہیں: **لا بأس بحدیثه، لیس منکر الحدیث قلت یحتج بحدیثه قال لا هو یحدث بشیء یسیر وهو شیخ**۔

(الجرح والتعدیل :ص ۳۲۸ ج ۲ ق ۲)

جس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ"**لا یحتج**"کے الفاظ امام ابوحاتم کے نزدیک راوی کے صدوق ہونے کے منافی نہیں،اور نہ ہی وہ راوی منکر الحدیث ہوتا ہے۔جس کی روایت حسن درجہ سے کم نہیں جیسا کہ خود ان کی عبارت سے واضح ہوتا ہے۔مگر چونکہ وہ حسن کی حجیت کے قائل نہیں(التدریب:ص۸۷)اس لیے **لا یحتج به** کہتے ہیں۔لہٰذا امام ابوحاتم کی یہ جرح ابن اسحاق کے صدوق اور حسن الحدیث ہونے کے منافی نہیں۔

علاوہ ازیں یہ بھی دیکھیے کہ مولانا صفدر صاحب نے امام ابن ابی حاتم کی العلل (ص۴۳۲ج۱) کے حوالے سے جو ابن اسحاق کا ضعیف ہونا نقل کیا ہے یہ ابوصفوان اور ابن اسحاق دونوں کے تناظر میں انھوں نے ایسا فرمایا ہے کہ **ابو صفوان و ابن اسحاق جمیعا ضعیفان** معاملہ یہ ہے کہ ابن اسحاق ایک روایت ثور بن زید عن محمد بن عبید عن صفیة عن عائشة بیان کرتے ہیں جب کہ وہی روایت ابوصفوان عن محمد بن عبید عن عطاء بن ابی رباح عن عائشہ کی سند سے روایت کرتے ہیں۔اور امام ابوحاتم سے پوچھا گیا دونوں میں سے زیادہ اشبہ کون سی روایت ہے؟انھوں نے فرمایا:ابوصفوان اور ابن اسحاق دونوں ضعیف ہیں۔جب کہ یہی روایت ابوحاتم نے اس سے صرف ایک صفحہ پہلے (ص۴۳۰ج۱) میں ذکر کی ہے۔ان سے پوچھا گیا کہ دونوں میں صحیح کون سی روایت ہے تو انھوں نے فرمایا: **حدیث صفیة اشبه** کہ صفیہ کی سند سے یہ روایت اشبہ ہے۔اور ظاہر ہے کہ صفیہ کی سند سے روایت ابن اسحاق ہی بیان کرتے ہیں اور اسے راجح قرار دیتے ہیں۔اس لیے علل ابن ابی حاتم کا حوالہ بھی مولانا صاحب کے لیے مفید نہ رہا۔

مولانا صفدر صاحب کی چالاکی

ملاحظہ فرمائیں ائمہ جارحین کی فہرست بڑھانے کے شوق میں علامہ ذہبی کو بھی ابن اسحاق کے جارحین میں شمار کیا ہے اور لکھا ہے کہ:

"علامہ ذہبی نے سفیان بن حسین کے ترجمہ میں نقل کیا ہے کہ"**لا یحتج به کنحو محمد بن اسحاق**."الخ

(ص۴۷ج۲)

حالانکہ یہ کلام علامہ ذہبی کا نہیں بلکہ امام ابوحاتم کا ہے۔جیسا کہ ابھی ہم نقل کر آئے ہیں۔اولاً حضرت صاحب

نے یہ الفاظ علامہ ذہبیؒ کی طرف منسوب کیے۔ پھر ان کے نقل کرنے میں بھی بد دیانتی اور خیانت کا مظاہرہ فرمایا جب کہ مکمل الفاظ یوں ہیں:

''صالح الحدیث یکتب حدیثه و لا یحتج به کنحو محمد بن اسحاق''

جیسا کہ گزر چکا ہے۔ رہی علامہ ذہبیؒ کی ابن اسحاقؒ کے متعلق رائے تو اس کی وضاحت اپنے مقام پر آئے گی۔ ان شاءاللہ۔

ابن نمیرؒ کی جرح

۳۔ ابن نمیرؒ کہتے ہیں کہ:

''وہ مجہول رواۃ سے باطل روایات نقل کرتا ہے۔'' (بحوالہ بغدادی)

جواب: یہاں بھی حضرت مولانا صاحب نے حسب عادت دیانتداری کا مظاہرہ نہیں فرمایا۔ بغدادی کی مکمل عبارت ملاحظہ فرمائیں:

اذا حدث عمن سمع من المعروفين فهو حسن الحديث صدوق و انما اوتى من انه يحدث عن المجهولين احاديث باطلة۔ (تاريخ بغداد: ص ۲۲۷ ج ۱، السير: ص ۴۳ ج ۷)

جب معروف رواۃ سے روایت کرتے ہیں تو وہ صدوق اور حسن الحدیث ہیں اور ان پر کلام اس لیے کیا گیا ہے کہ وہ مجہول رواۃ سے باطل روایات نقل کرتے ہیں۔

رجال حدیث کا طالب علم اس بات سے بخوبی واقف ہے کہ کسی ثقہ یا صدوق کا مجاہیل سے روایت کرنا اس کے ضعف کی دلیل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ ابن سید الناس، امام ابن نمیرؒ کا یہ قول نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

فلو لم ينقل توثيقه و تعديله لتردد الامر فى التهمة بها بينه و بين من نقلها عنه و اما مع التوثيق و التعديل فالحمل فيها على المجهولين لا عليه و اما الطعن على العالم بروايته عن المجهولين فقريب قد حكى ذلك عن سفيان الثورى وغيره۔ (امام الكلام: ص ۲۶۸، ۲۶۹، عيون الاثر: ص ۶۳ ج ۱)

یعنی اگر اس کی توثیق اور تعدیل منقول نہ ہوتی تو اس کے بارے میں معاملہ متردد ہوتا کہ غلطی راوی نے کی ہے یا اس سے بیان کرنے والے نے، لیکن جب توثیق اور تعدیل ثابت ہے تو مورد الزام وہ مجہول ہے نہ کہ وہ ثقہ (یعنی ابن اسحاقؒ) اور رہا کسی عالم پر مجہول رواۃ سے احادیث بیان کرنے کا اعتراض تو اسی نوعیت کا اعتراض سفیان ثوریؒ وغیرہ پر بھی ہوا ہے۔

جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ ابن نمیرؒ کی یہ جرح ابن اسحاقؒ کی توثیق کے منافی نہیں ہے۔

امام دارقطنیؒ کی جرح

۴۔ دارقطنیؒ کہتے ہیں کہ اس سے احتجاج صحیح نہیں۔'' (بغدادی)

جواب: امام برقانی فرماتے ہیں کہ میں نے امام دارقطنیؒ سے ابن اسحاقؒ اور ان کے والد کے متعلق سوال کیا تو انھوں نے فرمایا: ''لا یحتج بھما و انما یعتبر بھما'' (بغدادی: ص۲۳۲ ج۱، سوالات البرقانی: ص ۵۸)۔

اور لا یحتج کے بارہ میں ابھی ہم وضاحت کر آئے ہیں کہ ان الفاظ کی حقیقت کیا ہے۔ پھر امام دارقطنیؒ نے یعتبر بہ کہہ کر واضح کر دیا ہے کہ وہ ایسا نہیں کہ: ''اس کی روایت کا وجود اور عدم برابر ہو''

جیسا کہ صفدر صاحب باور کرانا چاہتے ہیں۔ علاوہ ازیں ہم نقل کر آئے ہیں کہ امام دارقطنیؒ نے ابن اسحاقؒ کی اس روایت کے متعلق ''اسناد حسن'' فرمایا ہے: آخر ان کا یہ قول مقبول کیوں نہیں؟ بلکہ کتاب العلل (ص ۲۸۰، ۲۸۱ ج۹) میں ابن اسحاق کو ثقہ کہا۔ اور اس کی زیادت ''ثم یسلم'' کو قبول کیا ہے۔ اس کی یہ روایت ہی مردود کیوں ہے حالانکہ امام دارقطنیؒ تو اس کی سند کو بھی حسن قرار دیتے ہیں۔ مزید برآں اسحاق بنؒ یسار کو امام یحییٰ بن معینؒ ابو زرعہؒ، ابنؒ حبان نے ثقہ کہا ہے۔ سوائے امام دارقطنیؒ کے کسی کا کلام ان پر نظر نہیں آیا۔ ملاحظہ ہو (التھذیب: ص ۲۵۷ ج ۱) اس لیے اسحاقؒ کے بارے میں ان کا یہ مجمل قول قابل التفات نہیں۔

امام ہشامؒ وغیرہ کی جرح

۵۔ ہشامؒ بن عروہ، امام یحییٰ قطانؒ اور وہیبؒ بن خالد کہتے ہیں وہ کذاب ہے۔'' (میزان)

جواب: بلاشبہ ان سے یہ قول منقول ہے لیکن خود علامہ ذہبیؒ نے ''میزان'' میں اس جرح کی حقیقت سے پردہ اٹھایا ہے اور اسے مردود قرار دیا ہے۔ جسے مولانا صاحب شیر مادر سمجھ کر ہضم کر گئے ہیں۔ علامہ ذہبیؒ لکھتے ہیں:

233

> ''سلیمانؒ فرماتے ہیں کہ مجھے یحییٰ قطانؒ نے کہا ہے کہ محمدؒ بن اسحاق کذاب ہے، میں نے اس کا سبب دریافت کیا تو کہنے لگے مجھے وہیبؒ نے کہا ہے کہ وہ کذاب ہے۔ پھر میں نے وہیبؒ سے پوچھا تو انھوں نے کہا مجھے امام مالکؒ نے بتلایا ہے کہ وہ کذاب ہے۔ پھر میں نے امام مالکؒ سے اس کی وجہ پوچھی تو انھوں نے فرمایا: مجھے ہشام نے کہا کہ وہ کذاب ہے۔ پھر میں نے ہشام سے پوچھا کہ اسے کذاب کیوں کہتے ہو؟ تو انھوں نے فرمایا ابن اسحاقؒ کہتا ہے کہ میں نے فاطمہ [1] بنت منذر سے

---

[1] صحیحین میں دم حیض کے متعلق حضرت اسماءؓ سے ہے کہ جاءت امرأة الی النبی ﷺ.. الخ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ سوال کرنے والی خود حضرت اسماءؓ ہیں اور نوویؒ نے جو کہا ہے کہ: ''جس روایت میں سائلہ اسماء کو ظاہر کیا گیا ہے، ضعیف ہے۔'' یہ صحیح نہیں جب کہ امام شافعیؒ نے اسے ابن عیینہؒ عن ھشام کے طریق سے بیان کیا ہے۔ لیکن علامہ نیمویؒ حنفی لکھتے ہیں کہ حافظ کا قول صحیح نہیں۔ ابن عیینہؒ کے علاوہ کسی نے بھی ہشام سے سائلہ کا نام اسماءؓ نہیں لیا بلکہ ''جاءت امراءة'' کے الفاظ نقل کیے ہیں۔ پھر حافظؒ کا یہ قول ابوداود کی روایت کے بھی خلاف ہے جو بطریق محمد بن اسحاق عن فاطمه بنت المنذر عن اسماء بنت ابی بکرؓ ہے۔ جس میں ہے: سمعت امرأة تسأل.. الخ (التعليق الحسن: ص ۱۹، ۲۰) قارئین کرام! اندازہ فرمائیں یہاں ابن اسحاق عن فاطمہ کی ہی روایت سے ابن حجرؒ کی تردید کرتے ہیں نہ یہاں ہشامؒ، مالکؒ، یحییٰ قطان اور وہیبؒ کا قول ''کذاب'' پیش نظر ہے نہ تفرد نہ عنعنہ، چہ دلاور است دزدے کہ بکف چراغ دارد۔

سنا حالانکہ وہ میری بیوی ہے۔ جب سے میرے گھر آئی ہے اس کو کسی نے نہیں دیکھا اور جب میرے گھر آئی ہے تو وہ نو سال کی تھی۔''

یہ تمام روئیداد نقل کرنے کے بعد علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں:

قد اجبنا عن هذا و الرجل فما قال انه راٰها أفبمثل هذا يعتمد على تكذيب رجل من اهل العلم ، هذا مردود ۔ (میزان: ص ۴۷۱ ج ۳)

کہ ہم اس کا جواب دے چکے ہیں۔ اس (ابن اسحاقؒ) نے یہ کب کہا ہے کہ میں نے اسے دیکھا ہے؟ کیا ایسی باتوں سے ایک عالم کو کذاب کہا جا سکتا ہے؟ یہ محض مردود اور باطل ہے۔

234 رہا وہ جواب تو اس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

''ہشامؒ کو کیا معلوم ممکن ہے کہ ابن اسحاقؒ نے فاطمہؒ سے مسجد میں سنا ہو یا اس وقت سنا ہو جب ابنؒ اسحاق ابھی چھوٹے تھے یا پس پردہ سنا ہو۔ لہٰذا اس میں کیا اشکال ہے جب کہ فاطمہؒ کی عمر بہت تھی۔'' (میزان: ص ۴۷۰ ج ۳)

نیز لکھتے ہیں:

''فاطمہ سے محمدؒ بن سوقہ (جو صحاح ستہ کے راوی اور ثقہ عابد ہیں (تقریب: ص ۴۴۹) نے بھی سماع کیا ہے۔''

لہٰذا اگر فاطمہؒ سے روایت کرنے میں ابن سوقہ کذاب قرار نہیں پاتے تو غریب ابن اسحاق کا کیا قصور ہے؟

اور یہ کہنا کہ وہ نو سال کی عمر میں ہشام کے گھر آئی تھی۔ تو یہ بہت بڑی غلطی ہے جب کہ وہ ہشامؒ سے تیرہ سال بڑی ہیں۔ اور کم از کم وہ ہشامؒ کے گھر اس وقت آئی ہوگی جب اس کی عمر ۲۰ سال سے زیادہ ہوگی۔''

(میزان: ص ۴۷۱ ج ۳، السیر: ص ۴۹ ج ۷)

یہی وجہ ہے کہ علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں: **هو صادق فی ذلک بلا ریب** کہ ابنؒ اسحاق، فاطمہؒ سے روایت کرنے میں بلا ریب سچا ہے۔ (السیر: ص ۳۷ ج ۷)

علامہ ابن قیمؒ نے بھی تہذیب السنن (ص ۹۷ ج ۷) میں اس حکایت کی تکذیب کی ہے اور یہی اعتراض کیا ہے۔ جس سے اس تمام قصہ کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ اسی لیے علامہ ذہبیؒ لکھتے ہیں:

غلط بين ما ادری ممن وقع من رواة الحكاية (المیزان: ص ۴۷۱ ج ۳)

یعنی یہ حکایت تاریخی اعتبار سے ظاہر باہر غلط ہے، نامعلوم کس راوی سے اس کا صدور رہوا ہے۔

بات واقعی عجیب ہے۔'' **ابو قلابة رقاشی** اسے **سليمان بن داؤد قال قال هشام**'' کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔ حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ **سليمان بن داؤد شاذ كونی** ہے اور وہ متہم بالکذب ہے۔ یہی بات حافظ ذہبیؒ نے السیر (ص ۴۹ ج ۷) میں کہی ہے۔ اور اس حکایت کو جھوٹ کا پلندا قرار دیا ہے۔ قابل غور بات یہ ہے کہ امام ابن عدی نے الکامل (ص ۲۱۱۷ ج ۶) میں اور امام العقیلی نے الضعفاء (ص ۲۶ ج ۴) میں اسے ابو قلابہ عبدالملک بن فہد

حدثنی سلیمان بن داؤد کی سند سے بیان کیا ہے اور یہ صراحت نہیں کہ یہ سلیمان شاذ کونی ہے۔ البتہ المیز ان (ص ۴۴ ج ۳) میں کامل کے حوالہ سے اور ابوقلابہ ہی کی سند سے '' حدثنی ابو داؤد سلیمان بن داؤد '' ہے۔ حالانکہ الکامل اور الضعفاء للعقیلی میں ''ابوداؤد'' کی کنیت کا ذکر نہیں۔ یہ غالباً علامہ ذہبیؒ کی طرف سے وضاحت ہے یا پھر یہ ناسخ کی غلطی ہے۔ اور سلیمان شاذ کونی کی کنیت ابوایوب ہے اور سلیمان ابوداؤدؒ مشہور امام، امام طیالسی ہیں اور ابوقلابہ شاذ کونی اور امام طیالسی دونوں سے روایت کرتے ہیں البتہ امام یحییٰ بن سعید سے روایت میں شاذ کونی زیادہ معروف ہے جیسا کہ السیر سے معلوم ہوتا ہے۔ غالباً اسی بنا پر علامہ ذہبیؒ، علامہ ابن قیمؒ نے اسے شاذ کونی ہی قرار دیا ہے۔ علاوہ ازیں ابوقلابہ صدوق ہیں مگر بغداد میں سکونت کے بعد حافظہ متغیر ہو گیا تھا اور اس کی احادیث میں بھی خطا پائی جاتی ہے (تقریب ص ۳۳۴) بہر حال سند کے اعتبار سے یہ واقعہ مخدوش ہے لیکن اس کے علاوہ بھی ہشامؒ بن عروہ کا کلام دوسری اسناد سے تاریخ بغداد، الجرح والتعدیل وغیرہ کتب میں موجود ہے بلکہ امام طیالسیؒ بھی بواسطہ عمر بن حبیب، ہشام بن عروہ سے یہ کلام نقل کرتے ہیں۔ اس لیے کلیۃً اس سے انکار درست نہیں۔

235

امام علیؒ بن مدینی فرماتے ہیں کہ:

> ''ہشامؒ کا یہ علم اگر صحیح ہے تو پھر بھی اس سے ابن اسحاقؒ کو کذاب نہیں کہا جائے گا جب کہ ممکن ہے کہ فاطمہؒ نے احادیث لکھ کر ابن اسحاقؒ کو بھیجی ہوں یا پردہ میں ابن اسحاقؒ نے ان سے سماع کیا ہو یا بچپن کی عمر میں سنا ہو'' (تہذیب: ص ۴۰۲ ج ۹)

حافظ ابن قیمؒ نے تہذیب السنن (ص ۹۷ ج ۷) میں اور علامہ ابن عبدالبرؒ نے جامع بیان العلم (ص ۱۵۶ ج ۲) میں اسی قسم کا جواب امام احمدؒ سے بھی نقل کیا ہے۔ اور تہذیب (ص ۴۱ ج ۹) میں ہے کہ امام احمدؒ نے فرمایا:

لعله جاء فاستاذن عليها فاذنت له احسبه قال و لم يعلم۔

شاید وہ اس کے پاس آئے ہوں اور اجازت طلب کی ہو اور اس نے ابن اسحاقؒ کو اجازت دے دی ہو اور ہشامؒ کو اس کا علم نہ ہو۔

علامہ ابن سیدؒ الناس فرماتے ہیں:

و قد تقدم الجواب عن قول هشام فيه عن احمد بن حنبل وعلى بن المديني۔ (عیون الاثر: ص ۶۳ ج ۱)

امام بخاریؒ نے بھی ہشام کے اس اعتراض کا جواب جزء القراءۃ (ص ۱۸) میں دیا ہے نیز ان کا یہ جواب امام بیہقیؒ نے بھی کتاب القراءۃ ص ۴۰ میں نقل کیا ہے۔ نیز دیکھیے السیر ص ۴۱، ۴۲ ج ۷) بلکہ امام سفیانؒ بن عیینہ نے ابنؒ اسحاق کی اس بات کی تصدیق کی ہے اور کہا ہے کہ: '' اخبرنی ابن اسحاق انها حدثته '' مجھے ابن اسحاق نے بتلایا ہے کہ مجھے فاطمہؒ نے حدیث سنائی ہے۔ امام ابن عیینہؒ نے اس کی کوئی تردید نہیں کی۔ الکامل (ص ۲۱۱۷ ج ۶)، الجرح والتعدیل (ص ۱۹۲ ج ۷)، بلکہ انھوں نے یہ بھی فرمایا کہ '' ثنا ابن اسحاق عن فاطمة كما حدثنا هشام '' ابوزرعہ وجہودہ (ص ۵۹۳ ج ۲) جس میں انھوں نے ابن اسحاق عن فاطمہ کے طریق کی توثیق کی ہے۔ اور حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ وہ اس دعویٰ سماع

میں بلا ریب صادق ہے۔(السیر :ص ۴۷ ج ۷)

امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں :

''ہشام کا کلام ایسا نہیں کہ اس سے کسی انسان پر جرح کی جائے جب کہ تابعین کرام نے حضرت عائشہؓ سے انھیں دیکھے بغیر سماع کیا ہے۔اسی طرح ابن اسحاقؒ ہیں کہ انھوں نے فاطمہؒ سے پس پردہ سماع کیا ہے۔'' (تہذیب :ص ۴۵ ج ۹)

قارئین کرام !اندازہ فرمائیں ہشامؒ کے کہنے پر سلیمانؒ، یحییٰ قطان ، امام مالک اور وہیب رحمہم اللہ ابنؒ اسحاق کو کذاب کہتے ہیں حالانکہ بنیادی طور پر ہشامؒ کا قول قابل اعتبار نہیں ،جس کی بنا پر انھوں نے کذاب کہا ہے۔امام احمدؒ، امام علی بن مدینیؒ ، امام بخاریؒ ، امام ابن عیینہؒ، امام ابن حبانؒ ، حافظ ذہبیؒ ، حافظ ابن قیمؒ ، علامہ ابن سید الناس رحمہم اللہ اسے مردود قرار دے چکے ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے انہی محدثین اور ائمہ فن کے اقوال کی روشنی میں ان کی تائید کی ہے تو ہمارے مہربان پنجہ جھاڑ کر ان کے پیچھے پڑ گئے ہیں۔اور محض لفظی کارروائی میں ان کے جواب کو ضعیف اور رکیک تاویلیں قرار دینے لگے ہیں۔'' (احسن :ص ۲۷ ج ۲) انا للہ وانا الیہ راجعون ۔حالانکہ اگر وہ امام مالکؒ اور ہشامؒ کے کلام کو صحیح قرار دیتے ہیں تو علامہ ذہبیؒ کے ایرادات کا جواب ضروری تھا۔اسی طرح جو کچھ امام ابنؒ مدینی اور ابن حبانؒ نے فرمایا تو ان کے دفاع اور جواب کی رکاکت اور ضعف بھی ثابت کرنا چاہیے تھا لیکن یقین جانیے وہ ان کا جواب قطعاً نہیں دے سکتے۔انھیں علم ہے کہ اگر اس اصول سے کسی کو کذاب کہنا صحیح ہے تو ازواج مطہرات اور دیگر محدثات سے جن محدثین نے روایات بیان کی ہیں، انھیں کذاب کہنا پڑے گا اور یہ کڑوا اور زہریلا گھونٹ کون نگل سکتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ خود علمائے احناف نے اس کلام کو معتبر قرار نہیں دیا جیسا کہ آئندہ آپ دیکھیں گے۔لیکن مسلک کے یہ بہی خواہ محض مذہبی تعصب میں ابن اسحاقؒ پر کذاب کذاب کی رٹ لگا رہے ہیں۔

236

امام مالکؒ کا کلام

۶۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وہ دجالوں میں کا ایک دجال ہے۔(بحوالہ میزان)

نیز انھوں نے کذاب بھی کہا ہے۔(بغدادی)

جواب: امام مالکؒ کا یہ کلام بوجوہ صحیح نہیں۔ائمہ جرح وتعدیل نے ان کے اس کلام کو قبول نہیں کیا ہے۔

ا۔ امام یعقوب بن شیبہ فرماتے ہیں:

سألت ابن المدینی عن ابن اسحاق فقال حدیثه عندی صحیح قلت فکلام مالک فیه قال و مالک لم یجالسه و لم یعرفه۔ (تهذیب السنن: ص ۹۷ ج ۷ ، بغدادی :ص ۲۲۹ ج ۱ ، تهذیب :ص ۴۳ ج ۹)

یعنی میں نے امام ابن مدینیؒ سے ابن اسحاقؒ کے متعلق سوال کیا تو انھوں نے فرمایا میرے نزدیک اس کی حدیث صحیح ہے۔میں نے کہا امام مالکؒ نے جو اس پر کلام کیا ہے اس کے متعلق کیا خیال ہے۔کہا وہ نہ اس کے ساتھ بیٹھے ہیں اور نہ ان

کی قدر کو پہچانتے ہیں۔

۲۔ ابن حبانؒ فرماتے ہیں :

''ابن اسحاقؒ حجاز میں انساب کے سب سے ماہر تھے اور ان کا خیال تھا کہ امام مالکؒ ذو اصبح [1] کے موالی میں سے تھے۔ مگر امام مالکؒ خود کو اصبحی خاندان سے خیال کرتے تھے۔ اس بات پر ان کے مابین مذاکرہ ہوا۔ جب امام مالکؒ نے موطا کی تدوین کی تو ابن اسحاقؒ نے کہا یہ مجھے لا کر دو۔ میں اس کا علاج کرتا ہوں۔ جب یہ بات امام مالکؒ کو پہنچی تو انھوں نے فرمایا یہ دجالوں میں سے ایک دجال ہے۔ یہودیوں سے روایت کرتا ہے۔ ان کے مابین دراصل مناقشہ تھا۔ جیسے عموماً لوگوں کے درمیان ہوتا ہے لیکن جب ابن اسحاقؒ نے عراق جانے کا ارادہ کیا تو امام مالکؒ نے ان سے صلح کر لی اور الوداع کرتے ہوئے پچاس دینار اور ایک سال کا نصف پھل ہدیۃً دیا۔ امام مالکؒ نے ان پر حدیث کی وجہ سے کلام نہیں کیا۔ [2] بلکہ اس کا باعث یہ تھا کہ وہ یہود کی اولاد سے جو مسلمان ہو چکی تھی۔ خیبر، بنوقریظہ، بنونضیر کے واقعات نقل کرتے تھے۔

237

چنانچہ ان کے الفاظ ہیں:

لم یکن بالحجاز اعلم بانساب الناس و اٰباء ھم من محمد بن اسحاق و کان یزعم ان مالکاً من موالی ذی اصبح و کان مالک یزعم انه من انفسھم فوقع بینھما لھذا مفاوضة فلما صنف مالک المؤطا قال ابن اسحاق ایتونی به فانا بیطاره فنقل ذلک الی مالک فقال ھذا دجال من الدجاجلة یروی عن الیھود و کان بینھم ما یکون بین الناس حتی عزم محمد علی الخروج الی العراق فتصالحا فاعطاه مالک عند الوداع خمسین دیناراً و نصف ثمرة تلک السنة و لم یکن یقدح فیه مالک من اجل الحدیث انما کان ینکر علیه تتبعه غزوات النبی ﷺ عن اولاد الیھود الذین اسلموا وحفظوا قصة خیبر و قریظة و بنی النضیر ..الخ۔

238

(کتاب الثقات: ص ۳۸۱، ۳۸۲ ج ۷)

---

[1] یاد رہے کہ امام مالکؒ کو مولی ذو اصبح قرار دینے میں سعدؒ بن ابراہیم زہری بھی ابن اسحاقؒ کے ہم نوا ہیں جو مدینہ کے قاضی اور مشہور ثقہ امام ہیں۔ ان کے اسی خیال کی بنا پر امام مالکؒ نے ان سے روایت نہیں لی۔ بلکہ المعیطیؒ فرماتے ہیں: ''کان مالک یتکلم فی سعد'' کہ امام مالکؒ، سعدؒ پر کلام کرتے تھے۔ امام یحییٰ، ابن معینؒ فرماتے ہیں: ''انما ترک مالک الروایة عنه لانه تکلم فی نسب مالک فکان مالک لا یروی عنه و ھو ثبت لا شک فیه۔'' (تہذیب: ص ۴۶۵ ج ۳)

لہٰذا امام مالکؒ کے نسب میں کلام کے باعث ابنؒ اسحاق معتبر نہیں تو سعد بن ابراہیم کو بھی غیر معتبر قرار دینا ہوگا۔

[2] یہی بات علامہ ابن عبدالبرؒ نے جامع بیان العلم (ص ۱۵۶ ج ۲) میں کہی ہے۔

حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب (ص ۴۵ ج ۹)، علامہ لکھنویؒ نے غیث الغمام (ص ۲۷۰) علامہ ابن سید الناس نے عیون الاثر فی فنون المغازی والسیر (ص ۷، ۱۷ ج ۱)، علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر (ص ۱۵۹ ج ۱) میں امام مالکؒ کی اس جرح کا یہ جواب نقل کیا ہے۔ جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام مالکؒ نے ابن اسحاقؒ کی احادیث پر کلام نہیں کیا اور جو انھیں دجال یا کذاب کہا ہے تو اس کا سبب ان کے مابین منافرت اور آپس کی ناراضگی کا پایا جانا ہے۔ اہل علم نے ''المعاصرة اصل المنافرة'' کا معروف جملہ ایسے ہی مواقع پر استعمال کیا ہے۔ اور ایسی جرح بالاتفاق قابل سماعت نہیں۔ مولانا عبدالحیؒ لکھتے ہیں:

الجرح اذا صدر من تعصب او عدواة او منافرة او نحو ذلک فهو جرح مردود و لا یؤمن به الا المطرود و لهذا لم یقبل قول الامام مالک فی محمد بن اسحاق صاحب المغازی انه دجال من الدجاجلة لما علم انه صدر من منافرة باهرة بل حققوا انه حسن الحدیث واحتجت به ائمة الحدیث

(الرفع والتکمیل ص ۲۵۹، ۲۶۰)

یعنی جرح جب تعصب یا آپس میں عداوت اور منافرت وغیرہ کی بنا پر ہو تو وہ مردود ہے۔ اس کا وہی اعتبار کرے گا جو خود منافرت میں مبتلا ہو۔ اس لیے امام مالکؒ کا محمدؒ بن اسحٰق کے متعلق **دجال من الدجاجلة** کا قول قبول نہیں کیا گیا کیوں کہ یہ معلوم ہے کہ یہ جرح منافرت پر مبنی تھی بلکہ ان (اہل علم) کے نزدیک محقق قول یہ ہے کہ اس کی حدیث حسن ہے اور ائمہ حدیث نے اس کی حدیث سے استدلال کیا ہے۔

علامہ ابن عبدالبرؒ نے بھی امام مالکؒ کے اس کلام کو ان کے مابین منافرت پر محمول کیا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو جامع بیان العلم (ص ۱۵۶ ج ۲)۔

یہی نہیں بلکہ امام ابن حبانؒ کے کلام میں گزر چکا ہے کہ امام مالکؒ نے بالآخر اس قول سے رجوع کر لیا تھا۔ جس کا اعتراف علامہ ابن ہمامؒ حنفی نے بھی کیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

و ما نقل عن مالک فیه لا یثبت و لو صح لم یقبله اهل العلم ... و ان مالکا رجع عن الکلام فی ابن اسحاق و اصلح معه و بعث الیه هدیة. الخ (فتح القدیر: ص ۱۵۹ ج ۱)

یعنی ابن اسحاقؒ کے متعلق امام مالکؒ سے جو منقول ہے وہ ثابت نہیں اور اگر صحیح بھی ہو تو اہل علم نے اسے قبول نہیں کیا اور بلاشبہ امام مالکؒ نے اس سے رجوع کر لیا تھا۔ ان سے صلح کر لی تھی اور ان کے پاس تحفہ بھیجا تھا۔

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام مالکؒ کی اس جرح کا علمائے احناف نے بھی اعتبار نہیں کیا مگر مؤلف احسن الکلام کہتے ہیں کہ:

> ''حافظ ابن حجرؒ نے نہایت ضعیف اور رکیک تاویلیں کرنے کی بے جا سعی کی ہے۔ مثلاً یہ کہ سلیمان تیمیؒ ائمہ جرح و تعدیل میں نہ تھے۔ اور امام مالکؒ نے اپنے الفاظ سے رجوع کر لیا تھا وغیرہ وغیرہ مگر یہ سب کوشش بے کار اور کالعدم ہے۔'' (احسن: ص ۷۲، ۷۳)

حالانکہ اگر یہ ''ضعیف اور رکیک تاویلیں'' ہیں تو ان کا اعتراف علامہ ابن ہمامؒ نے بھی کیا ہے جنھیں وہ ''ماہر امام'' قرار دیتے ہیں۔ (احسن: ص۲۴ ج۲) اور انھوں نے امام مالکؒ کے رجوع کا بانگ دہل اعلان کیا ہے۔

رہا سلیمان تیمیؒ کا معاملہ تو اس کے متعلق حافظ ابن حجرؒ نے یہی بات کہی ہے کہ:

فلم یتبین لی لأی شیء تکلم فیه و الظاهر انه لأمر غیر الحدیث لان سلیمان لیس من اهل الجرح و التعدیل۔ (تھذیب: ص ۴۵ ج ۹)

مجھے اس بات کی اطلاع نہیں ہو سکی کہ کس سبب کی بنا پر انھوں نے ابن اسحاقؒ پر کلام کیا ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ یہ کلام حدیث کی بنا پر نہیں بلکہ کسی اور سبب کی بنا پر ہے کیوں کہ سلیمانؒ تیمی ائمہ جرح وتعدیل میں سے نہیں ہیں۔

اس کے جواب میں صرف ''ضعیف اور رکیک تاویلیں'' کہہ دینا کافی نہیں۔ حافظ ابن حجرؒ خود ائمہ فن میں شمار ہوتے ہیں۔ معترض پر لازم تھا کہ وہ سبب کذب بیان کرتے اور سلیمان تیمیؒ کا ائمہ جرح وتعدیل میں شمار ہونے کا ثبوت دیتے۔ لیکن یقین جانیے وہ اور ان کے ہم نوا اس کا قطعاً ثبوت مہیا نہیں کر سکتے۔ کتب جرح میں ان کے چند اقوال دیکھ کر ائمہ جرح وتعدیل میں شمار کرنا صحیح نہیں۔ حافظ ذہبیؒ نے ذکر من یعتمد قوله فی الجرح و التعدیل اور علامہ السخاویؒ نے المتکلمون فی الرجال'' کے نام سے'' الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ '' کے آخر میں ائمہ جرح وتعدیل کا ذکر کیا ہے۔ اور یہ حصہ علیحدہ بھی ایک رسالہ میں طبع ہو چکا ہے۔ مگر انھوں نے بھی سلیمان تیمیؒ کو ائمہ جرح وتعدیل میں شمار نہیں کیا۔ سلیمان تیمیؒ بلاشبہ بڑے متقی اور سنت کے متبع تھے۔ ممکن ہے انھوں نے یہ کلام ابن اسحاق کے قدری ہونے کی بنا پر کیا ہو۔ جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے اشارہ کیا ہے۔ پھر حافظ ابن حجرؒ نے جو بات کہی ہے کوئی اجنبی نہیں۔ امام مالکؒ نے انھیں کذاب کہا ہے جو ائمہ جرح وتعدیل میں سے ہیں لیکن امام ابوزرعہؒ امام دحیمؒ سے نقل فرماتے ہیں:۔

240

ان ذلک لیس للحدیث انما هو لانه اتهمه بالقدر۔ (بغدادی: ص ۲۲۴ ج ۱)

کہ امام مالکؒ کی جرح حدیث کی بنا پر نہیں بلکہ وہ قدریہ فرقہ سے متہم تھے۔ اس لیے ان پر کلام کیا ہے۔

لہٰذا امام مالکؒ کی اس جرح کو ائمہ جرح وتعدیل نے کذب فی الحدیث پر محمول نہیں کیا تو سلیمان تیمیؒ جو جرح و تعدیل کے امام بھی نہیں۔ ان کے کلام کا اگر یہی محمل حافظ ابن حجرؒ نے ذکر کیا ہے تو اسے ''ضعیف اور رکیک تاویلیں'' کیوں کر قرار دیا جا سکتا ہے؟ بالخصوص جب کہ امام مالکؒ اہل حجاز میں سے ہیں اور ان کے متعلق امام ابن حبانؒ نے تصریح کی ہے کہ:

اهل الحجاز یطلقون کذب فی موضع اخطأ۔ (مقدمه فتح الباری: ص ۴۲۷)

کہ اہل حجاز خطا پر کذب کا اطلاق کرتے ہیں۔

بلکہ علامہ محمد مرتضیٰ زبیدیؒ نے التوشیح کے حوالہ سے لکھا ہے کہ باقی لوگوں نے بھی اس میں اہل حجاز کی پیروی کی ہے۔

(تاج العروس: ص۴۵۱ ج۱)

اور مولانا ظفر احمد تھانویؒ نے انہاء السکن (ص۴۳) میں بھی اس قاعدہ کو ذکر کیا ہے۔ علامہ کشمیریؒ نے لکھا ہے کہ ائمہ

جرح ایک خطا پر کاذب کا اور متعدد خطاؤں پر کذاب کا اطلاق کرتے ہیں۔ان کے الفاظ ہیں: ''ان ارباب الجرح یطلقون من اخطأ مرة بالکاذب و علی من اخطأ مرارا بالکذاب''(العرف الشذی:ص۱۱۳)۔لہٰذا حافظ ابن حجرؒ نے جو فرمایا وہ اصولاً بھی صحیح ہے۔لیکن مولانا صفدر صاحب یا تو اس سے واقف نہیں یا پھر ابن اسحاقؒ پر جرح کے شوق میں حقائق سے اغماض کر رہے ہیں۔خود حضرت مزید فرماتے ہیں:

> ''بالفرض سلیمانؒ تیمی ائمہ جرح وتعدیل میں سے نہ تھے تو کیا ہشامؒ بن عروہ، یحییٰ القطان، وہیبؒ، امام احمدؒ، یحییٰ بن معین، علی بن مدینیؒ، جریر بن عبدالحمیدؒ، امام نسائیؒ، امام ابن نمیرؒ، دارقطنیؒ، ابوزرعہؒ اور علامہ ذہبیؒ وغیرہ بھی ائمہ جرح وتعدیل میں نہیں ہیں؟ اور امام مالکؒ کے رجوع کا بھی محض دعویٰ ہے۔خطیبؒ لکھتے ہیں۔امام مالکؒ کا ابن اسحاق میں کلام مشہور ہے۔'' (ملخصاً ص۲۳،ج۲)

241 **جواب**: ہشامؒ بن عروہ، یحییٰ قطانؒ، وہیبؒ، امام نسائیؒ، ابن نمیرؒ، دارقطنیؒ کے کلام کی حقیقت کیا ہے اور ان کا کلام کیسا ہے؟ یہ تو آپ پڑھ چکے ہیں اور باقی ائمہ کے کلام کی حقیقت ان شاء اللہ ہم بیان کریں گے۔امام مالکؒ کے رجوع کا ذکر امام ابن حبانؒ اور ابن ہمامؒ نے بھی کیا ہے۔بعض متاخرین کا امام مالکؒ کے کلام کو نقل کرنا رجوع کے انکار کی کون سی معقول دلیل ہے؟ اس سلسلہ میں انھوں نے ابن جوزیؒ اور خطیبؒ کا جو کلام ذکر کیا ہے اس کی حقیقت بھی ان شاء اللہ آئندہ نمبروار ذکر کریں گے۔

امام جریرؒ بن عبدالحمید کی جرح

۷۔ جریرؒ بن عبدالحمید کا بیان ہے کہ میرا یہ خیال نہ تھا کہ میں اس زمانہ تک زندہ رہوں گا جس میں لوگ ابن اسحاقؒ سے احادیث کی سماعت کریں گے۔(بحوالہ تہذیب)

جواب: ا۔کیا ہی خوب ہوتا اگر جریرؒ کا مکمل کلام نقل کر دیا جاتا، تاکہ اس قول کی حقیقت واضح ہو جاتی۔ان کے الفاظ ہیں:

ما ظننت انی اعیش الی دھر یحدث فیه عن محمد بن اسحٰق و یسکت فیه عن الحسن۔

میرا یہ خیال نہ تھا کہ میں اس وقت تک زندہ رہوں گا جس میں ابن اسحاقؒ کی احادیث کی سماعت ہوگی اور حسنؒ بن عمارہ کی حدیث سے سکوت اختیار کیا جائے گا۔

جس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ ابن اسحاقؒ کو غیر معتبر سمجھتے ہیں اور حسن بن عمارہ کو ثقہ، حالانکہ عموماً محدثین نے ابن اسحاقؒ سے روایت لی ہے مگر حسنؒ کی روایت سے توقف کیا ہے۔حسن بن عمارہ کو امام احمدؒ **متروک، منکر الحدیث، احادیثه موضوعة** فرماتے ہیں کہ وہ متروک ہے اور اس کی احادیث جھوٹی ہیں۔

امام ابوحاتمؒ، مسلمؒ، نسائیؒ، اور دارقطنیؒ اسے متروک کہتے ہیں۔ محدث ساجیؒ کہتے ہیں کہ اہل حدیث اس کی حدیث کے ترک پر متفق ہیں۔سہیلیؒ فرماتے ہیں کہ وہ بالاتفاق ضعیف ہے۔

242 امام ابن حبانؒ اور یعقوب بن شیبہ نے اسے متروک اور اس کی احادیث کو موضوع بتلایا ہے۔

امام علی بن المدینی فرماتے ہیں حسن پر کلام کے بارے میں ہم شعبہ کے محتاج نہیں۔ اس کا معاملہ بڑا واضح ہے۔ ان سے کہا گیا کہ وہ غلطی کرتا ہے تو انھوں نے فرمایا غلطی کیا ہوتی ہے وہ احادیث گھڑتا تھا۔

(تہذیب: ص ۳۰۶، ۳۰۸، ج ۲)

تو کیا جریرؒ بن عبدالحمید کے قول پر حسنؒ بن عمارہ کو حسن الحدیث اور معتبر قرار دیا جائے گا؟ لہٰذا جس طرح حسنؒ کی توثیق میں ان کا قول معتبر نہیں۔ اسی طرح ابن اسحاقؒ پر جرح کا قول بھی معتبر نہیں، بالخصوص جب کہ ابن اسحاقؒ سے امام ثوریؒ، امام ابن عیینہؒ، شعبہؒ، حمادؒ بن زید، حماد بن سلمہؒ، ابن مبارکؒ، ابراہیمؒ بن سعد، یزید بن ہارون، یحییٰ بن سعید جیسے کبار محدثین نے روایت لی ہے اور جمہور ائمہ جرح وتعدیل نے اسے ثقہ اور صدوق کہا ہے۔

۲۔ جریرؒ بن عبدالحمید کا یہ قول تبھی قابل اعتبار ہو سکتا ہے جب ان سے یہ قول بسند صحیح ثابت ہو۔ خطیبؒ نے یہ قول تاریخ (ص ۳۴۹ ج ۷) میں اور ابن عدی نے الکامل میں علیؒ بن یونس مروزی کے واسطہ سے ذکر کیا ہے، جس کا ترجمہ کوشش بسیار کے باوجود ہمیں نہیں ملا۔ اس کی توثیق ثابت نہیں۔ لہٰذا ایسے مجہول السند قول سے احتجاج کیوں کر ہو سکتا ہے؟

امام ابوزرعہؒ کی جرح

۸۔ ابوزرعہؒ کا بیان ہے کہ بھلا ابن اسحاقؒ کے بارے میں بھی کوئی صحیح نظریہ قائم کیا جا سکتا ہے وہ تو محض ہیچ تھا۔''

(بحوالہ توجیہ النظر: ص ۲۸۰)

جواب: ہم یہاں توجیہ النظر کی اصل عبارت نقل کرتے ہوئے قارئین کو دعوتِ انصاف دیتے ہیں۔

قال ابوزرعة ابن اسحاق ليس يمكن ان يقضى له۔

سوال یہ ہے کہ ''وہ تو محض ہیچ ہے'' کن الفاظ کا ترجمہ ہے؟ اور جب وہ محض ہیچ ہیں تو اس کے متعلق ''فیصلہ مشکل'' کیوں کر ٹھہرا؟ جب کہ فیصلہ تو ہو چکا ہے کہ وہ محض ہیچ ہے۔ پھر ان کا یہ قول حدیث قلتین کے متعلق ہے۔ وہ بلاشبہ اسے مضطرب قرار دیتے ہیں۔ مگر دیگر ائمہ حدیث نے دونوں طریق کو صحیح کہا ہے اور انھیں مضطرب قرار نہیں دیا۔ جیسا کہ تحفۃ الاحوذی (ص ۷۱ ج ۱)، نصب الرایہ (ص ۱۰۷، ج ۱) التلخیص (ص ۱۷، ۱۸ ج ۱)، ابکار المنن، فتح الباری وغیرہ میں تفصیل موجود ہے۔

اور امام ابوزرعہؒ کا یہ قول اس حدیث کے اضطراب کی بنا پر ہے، یہ نہیں کہ ابن اسحاق کو انھوں نے ضعیف یا ناقابل اعتبار کہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان سے بالصراحت منقول ہے کہ وہ ابن اسحاقؒ کو صدوق کہتے ہیں۔ جیسا کہ الجرح والتعدیل (ص ۱۹۲ ج ۳ ق ۲) اور تہذیب (ص ۴۶ ج ۹) میں ہے۔ 243

محدثین کے نام پر جرح کا جواب

۹۔ محدثین اور حفاظ حدیث ابن اسحاقؒ کے تفردات سے گریز کرتے ہیں (بحوالہ جوہر النقی) الدرایۃ لابن حجرؒ کے

حوالہ سے یہی اعتراض (ص۷۲) پر بھی منقول ہے۔ لہٰذا ان دونوں کے متعلق عرض ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں علامہ ماردینیؒ کے اسی اصول پر تعاقب کیا ہے اور لکھا ہے:

لکن ما ینفرد بہ و ان لم یبلغ درجۃ الصحیح فھو فی درجۃ الحسن اذا صرح بالتحدیث۔

(بحوالہ ابکار المنن : ص ۱۴۶ ، فتح الباری : ص ۱۶۳ ج ۱۱)

لیکن جس میں وہ منفرد ہے وہ اگرچہ درجہ صحت کو نہیں پہنچی تو وہ درجہ حسن تک ہوتی ہے جب کہ وہ سماع کی صراحت کرے۔

مولانا صفدر صاحب نے (ص۲۰۳ ج۱) میں ذکر کیا ہے کہ:

''حافظ ابن حجرؒ اپنی تصانیف میں سے فتح الباری، مقدمہ فتح الباری، المشتبہ، لسان المیزان اور تہذیب پر زیادہ راضی تھے۔''

قتادہؒ کو ابن حجرؒ نے طبقات المدلسین میں شمار کیا ہے۔ جس کے متعلق موصوف فرماتے ہیں کہ:

''ابن حجرؒ نے چونکہ فتح الباری میں اس کی معنعن حدیث کو صحیح کہا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسے مدلس کہنے کے نظریہ سے رجوع کر چکے ہیں۔''

یہی بات ہم عرض کرتے ہیں کہ فتح الباری میں چونکہ وہ اس نظریہ کی تردید کر چکے ہیں کہ ابن اسحاقؒ کا تفرد حجت نہیں لہٰذا الدرایہ میں اس حکم کے نظریہ سے وہ رجوع کر چکے ہیں اور ہم آئندہ عرض کریں گے کہ کتنے مقامات پر خود علمائے احناف نے ابن اسحاق کی روایات سے استدلال کیا ہے۔ جس سے علامہ ماردینیؒ کے اس دعویٰ کی قلعی بھی کھل جائے گی۔ ان شاء اللہ۔

244 امام احمدؒ کی جرح

۱۰۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ سنن میں ابن اسحٰقؒ حجت نہیں۔ (بحوالہ بغدادی وتہذیب)

جواب: (۱)۔ امام احمدؒ سے محمد بن اسحٰق کی روایات سے احتجاج بھی ثابت ہے۔ چنانچہ حافظ ابن رجبؒ نقل کرتے ہیں کہ امام احمدؒ نے یہ بھی فرمایا ہے: ھو صالح الحدیث و احتج بہ انا ایضاً کہ ابن اسحاق صالح الحدیث ہے اور میں بھی اس سے حجت پکڑتا ہوں۔ (شرح العلل لابن رجب: ص۴۱۲ ج۱) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کہ آنحضرت ﷺ نے زینبؓ کو ابوالعاصؓ سے پہلے نکاح کی بنیاد پر ہی لوٹا دیا تھا، کے متعلق امام احمدؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔ حافظ ابن قیمؒ اسی حدیث کے متعلق لکھتے ہیں:

وقد صحح الامام احمد ھذا الاسناد وحسنہ (اعلام الموقعین : ص ۲۵ ج ۲)۔

کہ امام احمدؒ نے اس کی سند کو صحیح اور اسے حسن کہا ہے۔

امام احمدؒ اور حنابلہ جمعہ کے لیے چالیس افراد ضروری سمجھتے ہیں (المغنی ص ۱۷۳ ج ۲) اور اس کے لیے امام احمدؒ نے اول من جمع بنا اسعد بن زرارة .الخ کی حدیث سے استدلال کیا ہے۔ (مسائل امام احمد لابنہ عبداللہ ص ۴۰۲ ج ۲) [1] اور یہ روایت ابوداؤد (ص ۴۱۳ ج ۱)، بیہقی (ص ۱۷۷ ج ۳)، الحاکم (ص ۲۸۱ ج ۱) دار قطنیؒ وغیرہ میں ابن اسحاقؒ ہی کے واسطہ سے مروی ہے۔ اور ابن حجرؒ نے کہا ہے: "اسناده حسن"۔ (التلخیص ص ۵۶ ج ۲)

۲۔ امام احمدؒ اگر سنن میں ان سے احتجاج کے قائل نہیں تو امام بخاریؒ، امام علیؒ بن مدینی، امام ترمذیؒ اور امام ابن حبانؒ وغیرہ ان کی احادیث سے استدلال کرتے ہیں۔ جیسا کہ اس کی تفصیل ان شاء اللہ آئے گی۔ پھر جب غیر سنن مثل مغازی و سیر کی روایات میں ابن اسحاقؒ سے تسامح ہوا ہے اور وہ روایات قابل احتجاج نہیں تو سنن کی ایسی روایات تو بالاولیٰ نا قابل احتجاج ہیں۔ علامہ ابنؒ سید الناس بھی لکھتے ہیں:

و اما قول عبدالله عن ابيه لم يكن يحتج به في السنن فقد يكون لما انس منه التسامح في غير السنن التي هي جل عمله في المغازي والسير فطرد الباب ويعارضه تعديل من عدله۔ (امام الکلام: ص ۲۶۵)

امام ابن معینؒ کی جرح

245

۱۱۔ امام ابن معینؒ فرماتے ہیں:

"ليس بذاك، ضعيف، ليس بالقوى" (بحواله بغدادى و تهذيب)

جواب: امام ابن معینؒ سے ابن اسحاقؒ کی توثیق بھی منقول ہے۔ "ثبت فی الحديث"، "ثقة ليس بحجة"، "ثقة حسن الحديث"، "صدوق"، "ليس به بأس"

امام ابوزرعہؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ابن معینؒ سے کہا ہے کہ ابن اسحاقؒ حجت ہے تو انھوں نے فرمایا:

"كان ثقة انما الحجة مالک و عبيدالله بن عمر" (تهذيب: ص ۳۹، ۴۴ ج ۹، ص ۶۰ ج ۴)

کہ ابن اسحاقؒ ثقہ ہیں، حجت امام مالکؒ اور عبیداللہ وغیرہ ہیں۔

اور ہم کب ابن اسحاق کو امام مالکؒ اور عبیداللہ کے درجہ و مرتبہ کا سمجھتے ہیں بلکہ ثقہ اور صدوق کہتے ہیں۔ "ليس بحجة" کے متعلق پہلے بحث گزر چکی ہے کہ اس لفظ سے راوی کا ضعیف ہونا مراد نہیں ہوتا۔

جرح میں ایک امام کے مختلف اقوال کا حل

کسی امام سے جرح و تعدیل کے الفاظ میں اختلاف ہو تو اس کے متعلق اہل علم کے تین اقوال ہیں کہ:

---

[1] امام احمدؒ کا قول ان کے صاحبزادے عبداللہ سے منقول ہے کہ "لم يكن يحتج به في السنن" مگر المسائل میں خود ان سے یہ روایت بطور استدلال نقل کرتے ہیں۔ (فتدبر)

۱۔ یہ اختلاف اجتہاد کے تغیر پر محمول ہے۔
۲۔ حافظ زرکشیؒ کا خیال ہے کہ ایسی صورت میں تاریخ سے جو آخری قول ثابت ہوا سے ترجیح دی جائے گی۔ بصورت دیگر توقف کیا جائے گا۔
۳۔ تعدیل کو ترجیح ہوگی اور جرح کو کسی مخصوص امر پر محمول کیا جائے گا۔

مولانا ظفر احمدؒ تھانوی لکھتے ہیں

اذا اختلف قول المنقد فی رجل فضعفه مرة و قواه اخری فالذی یدل علیه صنیع الحافظ ان الترجیح للتعدیل ویحمل الجرح علی شیء بعینه۔ (انهاء السکن: ص ۱۰۵)

یہی قول شیخ ابوغدہ حنفی نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

ولعل هذا ارجح مما ذکره الزرکشی رحمه الله تعالٰی (قواعد علوم الحدیث: ص ۲۶۵) اور شاید یہ قول زرکشیؒ کے قول سے راجح ہے۔ یہ تمام تفصیل الرفع والتکمیل (ص ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴) اور انہاء السکن (ص ۶۴) میں دیکھی جا سکتی ہے۔ جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علمائے احناف ایسی صورت میں تعدیل کو معتبر قرار دیتے ہیں۔ کیا یہ بزرگ ابن اسحاقؒ کے متعلق یہی بات قبول کرنے کے لیے تیار ہیں؟ بلاشبہ اکثر علمائے احناف نے اسے قبول بھی کیا ہے۔ علامہ لکھنویؒ اور مولانا عثمانیؒ واشگاف الفاظ میں اس کی توثیق کرتے ہیں اور اس کی حدیث کو حسن اور صحیح فرماتے ہیں۔ جیسا کہ ان شاء اللہ آئندہ بحوالہ ذکر کیا جائے گا۔ اور جو اسے تسلیم نہیں کرتے وہ یا تو اصول سے ناواقف ہیں یا ضد اور تعصب میں مبتلا ہیں۔

246

امام علیؒ بن المدینی کی جرح

۱۲۔ علیؒ بن مدینی فرماتے ہیں:

لم یضعفه عندی الا روایته عن اهل الکتٰب (تهذیب)

میرے نزدیک ابن اسحاقؒ کو صرف اس بات نے ضعیف کر دیا ہے کہ وہ اہل کتاب سے روایتیں لے لے کر بیان کرتا ہے۔

جواب: مولانا صفدر نے اس عبارت کا جو ترجمہ کیا ہے ہم سمجھتے ہیں کہ وہ صحیح نہیں۔ اس کا مفہوم صرف اسی قدر ہے کہ میرے نزدیک اسے ضعیف کہنے کا سبب محض اہل کتاب سے روایت کرنا ہے۔ اگر مفہوم وہی ہے جو مولانا صاحب نے بیان کیا ہے تو علیؒ بن مدینی کا ابن اسحٰقؒ کی روایات کو صحیح کہنا اور ان سے استدلال کرنا چہ معنی دارد؟ امام بخاریؒ فرماتے ہیں:

رأیت علی بن المدینی یحتج بحدیث ابن اسحاق۔ (جزء القراءة: ص ۱۸)

خود امام علیؒ بن مدینی فرماتے ہیں:

نظرت فی کتاب ابن اسحاق فما وجدت علیه الا حدیثین ویمکن ان یکونا صحیحین۔

(بغدادی: ص ۲۳۱ ج ۱، جزء القراءة: ص ۱۸ وغیرہ)

میں نے ابن اسحاقؒ کی کتاب دیکھی تو میں نے صرف دو حدیثیں قابل گرفت پائیں اور ممکن ہے کہ وہ بھی صحیح ہوں۔

امام مالکؒ کی جرح کے جواب میں بھی ان کا قول گزر چکا ہے کہ وہ تو ابن اسحاقؒ کو جانتے پہچانتے ہی نہیں۔ ان واضح اقوال کی موجودگی میں ''لم یضعفه عندی'' کا جو مفہوم ہمارے مہربان سمجھ بیٹھے ہیں اس کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ مزید برآں اس قول کو نقل کرنے میں بھی معترض نے بددیانتی کا مظاہرہ کیا ہے جب کہ تہذیب کے الفاظ ہیں: ''ثقة لم یضعه عندی الا روایته عن اهل الکتاب'' (التهذیب: ص۴۵ ج۹) لیجیے جناب مولانا صفدر صاحب نے پہلے ''ثقة'' کے لفظ کو حذف کیا پھر ''لم یضعه'' کو ''لم یضعفه'' بنا دیا اور ''لم یضعفه'' سے جو مفہوم کشید کیا وہ بھی سراسر خلاف واقعہ ہے۔ 247

امام ترمذیؒ اور ابن اسحاقؒ

۱۳۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ:

''بعض محدثین نے ان کے حافظہ کی خرابی کی وجہ سے ان کے بارہ میں کلام کیا ہے۔'' (بحواله العلل للترمذی)

جواب: یہاں بھی مولانا صاحب نے امام ترمذیؒ کا کلام نقل کرنے میں اپنے روایتی کردار کا ثبوت دیا ہے۔ جب کہ امام ترمذیؒ کا قطعاً مقصد یہ نہیں جو مولانا صاحب بیان فرما رہے ہیں بلکہ وہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جو راوی اپنے حافظہ پر اعتماد کرتے ہوئے ایک روایت مختلف الفاظ سے بیان کرتے ہیں، امام یحییٰ القطانؒ ان سے روایت نہیں لیتے۔ حالانکہ ائمہ ناقدین ان سے روایت لیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض نے سہیل بن ابی صالح، ابن اسحاقؒ، حمادؒ بن سلمہ، ابن عجلانؒ وغیرہ پر حافظہ کی بنا پر کلام کیا ہے۔ حالانکہ ائمہ حدیث نے ان سے روایات لی ہیں۔ ان کے الفاظ ہیں:

هٰکذا تکلم بعض اهل الحدیث فی سهیل بن ابی صالح و محمد بن اسحاق و حماد بن سلمة و محمد بن عجلان و اشباه هٰؤلاء من الائمة انما تکلموا فیهم من قبل حفظهم ما رووا و قد حدث عنهم الائمة۔ (العلل مع الترمذی ص ۳۹۰ ج ۴)

اندازہ فرمائیں امام ترمذیؒ، ابن اسحاقؒ وغیرہ کو ائمہ حدیث میں شمار کرتے ہیں جیسا کہ خط کشیدہ الفاظ سے ظاہر ہے۔ اور بعض محدثین نے جو ان پر کلام کیا ہے تو اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ائمہ حدیث نے ان سے روایت لی ہے۔ پھر یہ کلام کرنے والے ''بعض محدثین'' ہیں۔ ۹۵ فیصد کی رٹ تو ٹوٹی۔ اور اگر ان کا یہ کلام ابن اسحاقؒ کے ضعف پر دال ہے تو پھر اس میں ابن عجلانؒ، اور حمادؒ بن سلمہ بھی ہیں۔ تنہا ابن اسحاقؒ مطعون کیوں ہیں؟ حالانکہ مولانا صفدر صاحب نے اسی کتاب کے (ص۱۰۸ ج۱) میں حماد بن سلمہ اور (ص۲۱۵ ج۱) میں ابن عجلانؒ کی توثیق پر حوالہ جات کا انبار لگا دیا ہے۔ آخر

---

❶ افسوس کہ ڈاکٹر احمد معبد عبدالکریم نے النفح الشذی (ص۷۷۶ ج۲) کے حواشی میں بھی اسے ''لم یضعفه'' ہی لکھا (کتاب القراءۃ ص۳۸) میں امام علی بن المدینی کی یہ عبارت موجود ہے مگر ثقة و لم کے بعد بیاض ہے۔ اور اسی طرح کتاب القراءۃ مطبوعہ دارالکتب العلمیہ بیروت (ص۵۸) میں یہاں بیاض ہے۔ مگر انتہائی افسوس کی بات ہے کہ کتاب القراءۃ ص۴۵ مطبوعہ گھر جاکھ گوجرانوالہ میں یہاں لم یتهم بنا دیا گیا۔ انا لله و انا الیه راجعون اگر ابن اسحاق متہم ہے تو وہ ثقہ کیسے؟

248 ایسا کیوں ہے؟ ان کے حق میں کم از کم یہ تو تسلیم کرنا چاہیے کہ حفظ کی بنا پر بعض نے ان پر کلام کیا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار !

اگر امام ترمذیؒ کے نزدیک ان ''بعض محدثین'' کے کلام کی کوئی حیثیت ہوتی تو کم از کم جن روایات میں ابن اسحاقؒ منفرد ہیں ان کی تصحیح و تحسین نہ کرتے مثلاً باب فی المذی یصیب الثوب میں ابن اسحاقؒ کے واسطہ سے روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

هذا حديث حسن صحيح و لا نعرف مثل هذا الا من حديث محمد بن اسحٰق في المذي مثل هذا۔ (ترمذی مع التحفة ج ۱ ص ۱۱۳)

اسی طرح کتاب التفسیر کے تحت سورۂ نور کی تفسیر میں حضرت عائشہؓ کی ایک حدیث بواسطہ ابن اسحاقؒ ذکر کر کے لکھتے ہیں:

هذا حديث حسن غريب لا نعرفه الا من حديث محمد بن اسحٰق۔ (ترمذی مع التحفه : ص ۱۵۷ ج ۴)

اسی طرح کتاب الجہاد میں '' ما جاء في الدرع '' کے تحت حضرت زبیرؓ کی روایت بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

هذا حديث حسن غريب لا نعرفه الا من حديث محمد بن اسحٰق۔

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک ابنؒ اسحاق کی احادیث ''حسن'' درجہ سے کم نہیں۔ وہ تو ان کی منفرد روایات کو ''حسن'' بلکہ صحیح بھی کہتے ہیں۔ اسی بنا پر علامہ ابن سید الناس نے کہا ہے:'' **و ممن يصحح حديثه و يحتج به في الاحكام ابو عيسٰى الترمذي** '' (عیون الاثر: ص ۶۶ ج ۱) کہ جو ان کی حدیث کو صحیح اور اور اس سے احکام میں استدلال کرتے ہیں، امام ترمذیؒ ہیں اسی لیے مولانا صفدر صاحب کا امام ترمذی کو ابن اسحاقؒ کے جارحین میں شمار کرنا بے بنیاد ہے۔

امام نوویؒ کی جرح

۱۴۔ امام نوویؒ لکھتے ہیں:

'' کہ جو راوی صحیح کی شرطوں کے مطابق نہیں ان میں ایک ابن اسحاقؒ بھی ہے۔'' (بحوالہ مقدمہ شرح مسلم، احسن: ص ۷۲ ج ۲)

جواب: بلاشبہ ابن اسحاقؒ '' الصحيح '' یعنی صحیحین کی شرط کے مطابق نہیں۔ مگر اس سے یہ کیوں کر لازم آیا کہ اس کی حدیث حسن نہیں، بلکہ بعض محدثین نے تو اس کی روایات کو صحیح بھی کہا ہے۔ (كما سيأتي) پھر یہ بھی دیکھیے کہ امام نوویؒ

249 نے یہاں مقدمہ مسلم (ص ۱۶) میں امام مسلمؒ کی تقسیم ثلاثہ کی وضاحت کرتے ہوئے دوسری قسم جن سے امام مسلمؒ نے استشہاداً اور متابعۃً روایات لی ہیں۔ ان میں محمدؒ بن اسحاق کو بھی شمار کیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

و في اخراجه عن جماعة ليسوا من شرط الصحيح منهم مطر الوراق و بقية بن الوليد و محمد بن اسحاق بن يسار و عبدالله بن عمر العمري والنعمان بن راشد واخرج مسلم عنهم في

الشواھد.الخ

بلکہ ہمارے مہربان فرماتے ہیں کہ ابن اسحاق کی روایات قابل استشہاد واعتبار بھی نہیں۔'' (حاشیہ:ص۱۷ج۲)

اب انصاف شرط ہے کہ اگر ابن اسحاق اسی درجہ ومرتبہ کے ہیں تو امام مسلم نے ان کی روایات سے استشہاد کیوں کیا؟ اورامام نووی ان کی روایات کو قابل اعتبار کیوں سمجھتے ہیں؟ بلکہ علامہ نووی، ابن اسحاق کی حدیث کو صحیح اور قابل احتجاج سمجھتے ہیں جب کہ اس میں تدلیس نہ ہو جیسا کہ پہلے شرح المہذب (ص۲۳۴ج۸) کے حوالے سے گزر چکا ہے۔

علامہ ذہبی کی جرح

۱۵۔ علامہ ذہبی لکھتے ہیں:

''ابن اسحٰق کی روایات درجہ صحت سے گری ہوئی ہیں اور حلال وحرام میں اس سے احتجاج نہیں۔'' (تذکرہ)

جواب: آیندہ ان شاء اللہ آئے گا کہ علامہ ذہبی ابن اسحاق کی روایات کو حسن بلکہ حسن کے اعلیٰ مراتب میں شمار کرتے ہیں جس کی روایت درجہ صحت سے گری ہوئی ہو اس کو یہ مستلزم نہیں کہ وہ حسن بھی نہیں۔

حافظ ابن قیم، علامہ منذری اور حافظ سخاوی کی جرح

۱۶۔ حافظ ابن قیم، علامہ منذری اور حافظ سخاوی کے حوالہ سے امام احمد کا دوبارہ کلام نقل کیا گیا ہے۔جس کا جواب ہم پہلے نقل کر آئے ہیں۔لیکن مقام غور ہے کہ خود ان ناقلین حضرات کی رائے ابن اسحاق کے متعلق کیا ہے؟ حافظ منذری نے الترغیب کے آخر میں الترغیب میں آنے والے متکلم فیہ رواۃ کو یکجا جمع کر دیا ہے۔ چنانچہ محمد بن اسحٰق کے متعلق مختلف اقوال نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وبالجملة فهو ممن اختلف فيه وهو حسن الحديث - (ترغیب: ص ۵۷۷ ج ۴)

حاصل کلام یہ کہ وہ مختلف فیہ رواۃ میں سے ہے اور وہ حسن الحدیث ہے۔

اوران کے ابتدائی الفاظ ہیں:

محمد بن اسحق بن يسار احد الائمة الاعلام حديثه حسن .الخ

محمد بن اسحاق بن یسار ائمہ اعلام میں سے ایک ہیں اور ان کی حدیث حسن ہے۔

نیز ملاحظہ ہو الترغیب (ص۲۷۷ج۳) علامہ سخاوی، مسند احمد، دارقطنی اور بیہقی وغیرہ سے ایک حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

قال الدارقطني اسناده حسنٌ متصل و قال البيهقي اسناده صحيح قلت و فيه ابن اسحق لكنه صرح بالتحديث في روايته فصار حديثه مقبولاً صحيحاً على شرط مسلم كما ذكره الحاكم۔

(القول البديع: ص ۳۵)

یعنی امام دارقطنیؒ نے کہا ہے کہ اس کی سند حسن اور متصل ہے اور امام بیہقیؒ نے اس کی سند کو صحیح کہا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں ابن اسحاقؒ ہے لیکن اس میں اس نے سماع کی صراحت کی ہے۔ پس اس کی حدیث مقبول اور مسلم کی شرط پر صحیح ہے جیسا کہ حاکمؒ نے ذکر کیا ہے۔ اسی طرح فتح المغیث (ص ۵۵ ج ۴) میں ابن اسحاقؒ کی حدیث کو جید قرار دیا ہے۔

اور زاد المعاد لابن قیمؒ کے حوالہ سے معترض نے امام احمدؒ کا جو قول نقل کیا ہے پہلے اس کی حقیقت سمجھ لیجیے۔ چنانچہ ابن قیمؒ نے حضرت عائشہؓ کی حدیث: **مات ابراهيم بن النبی ﷺ وهو ابن ثمانية عشر شهرا فلم يصل عليه رسول الله ﷺ** کے متعلق امام احمدؒ سے یہ نقل کیا ہے کہ: **هذا حديث منكر جدا و هي ابن اسحاق۔**

یہ حدیث انتہائی منکر ہے اور انھوں نے ابن اسحاقؒ کو کمزور کہا ہے۔

اس روایت میں چونکہ ابن اسحاقؒ منفرد ہے اسی بنا پر امام احمدؒ نے اسے منکر کہا ہے اور اس بات کے تو ہمارے مہربان بھی معترف ہیں کہ امام احمدؒ ثقہ کے تفرد پر بھی منکر بلکہ منکر الحدیث کا اطلاق کر دیتے ہیں (احسن: ص ۲۳۹ ج ۱) لہٰذا منکر کا حکم اس کے ضعیف ہونے کی دلیل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حزمؒ نے ابن اسحاقؒ کی اس روایت کو المحلی میں صحیح کہا ہے۔ اور علامہ خطابیؒ نے بھی اسے ''**احسن ایصالا**'' سے تعبیر کیا ہے۔ حافظ ابن حجر نے بھی اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔ (الاصابہ ص ۹۶ ج ۱) نیز دیکھیے احکام الجنائز (ص ۸۰) للشیخ البانی بلکہ حافظ ابن قیمؒ نے بھی ابن اسحٰقؒ کی اس روایت کے متعلق ایک قول ''**اصح منها**'' بھی ذکر کیا ہے اور دونوں میں تطبیق کی کوشش کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حافظ ابن قیمؒ، امام احمدؒ کے قول کے متعلق متردد ہیں ورنہ تطبیق کا کیا فائدہ؟ جب کہ تطبیق کی ضرورت دو صحیح یا حسن روایتوں میں ہوتی ہے نہ کہ صحیح و حسن اور ضعیف و منکر میں۔ یہی نہیں بلکہ انھوں نے تو تہذیب السنن (ص ۹۴۔۹۷، ج ۷) میں ابن اسحاقؒ کو ثقہ فرمایا ہے اور اس پر کلام کا تفصیلاً جواب دیا ہے۔ اور زاد المعاد (ص ۳۷۳ ج ۱) میں بھی ''**فصل فی مبدأ الجمعة**'' کے تحت ابن اسحاقؒ کی مشہور روایت ذکر کرنے کے بعد امام بیہقیؒ سے نقل کرتے ہیں: **محمد بن اسحق اذا ذكر سماعه من الراوی، وكان الراوی ثقة استقام الاسناد وهذا حديث حسن صحيح الاسناد** بلکہ زیر بحث حدیث کے تحت تہذیب السنن (ص ۳۹۰ ج ۱) میں بھی اس حدیث کو صحیح کہا ہے اور امام بخاریؒ وغیرہ کی توثیق و تصحیح کا ذکر کیا ہے۔ جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ابن قیمؒ کے نزدیک بھی ابن اسحٰق ثقہ اور صدوق ہے اور اس کی حدیث حسن ہے۔

علامہ شوکانیؒ کی جرح

۱۷۔ قاضی شوکانیؒ لکھتے ہیں:

ابن اسحق ليس بحجة لا سيما اذا عنعن۔ (بحواله نيل)

جواب: علامہ شوکانیؒ ہی نے دوسرے مقام پر صراحت کر دی ہے کہ احکام میں اس کی وہ روایت قابل احتجاج نہیں جب وہ ثقہ کی مخالفت کرے۔ ان کے الفاظ ہیں: ''**وهو حجة فی المغازی لا فی الاحكام اذا خالف**''

(نیل: ص ۱۳ ج ۵ باب النهی عن اخذ الشعر)

اور پھر جس حدیث کے تحت انھوں نے ''لیس بحجة'' کہا ہے۔اس کی حقیقت بھی یہی ہے۔ باب غسل المستحاضة لکل صلاۃ کے تحت حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیث جس میں ہے کہ آپ نے مستحاضہ کو ہر نماز کے لیے غسل کا حکم دیا۔ پھر مشقت کی وجہ سے ظہر اور عصر ایک غسل اور مغرب وعشاء ایک غسل سے جمع کر کے پڑھنے کا حکم فرمایا ہے۔ یہ روایت چونکہ صحیحین کی روایت کے خلاف ہے۔جس میں ہے کہ آپ نے فاطمہؓ بنت ابی حبیش کو حیض کے بعد صرف ایک بار غسل کا حکم فرمایا اور استحاضہ کی صورت میں صرف کپڑے صاف کر لینے اور نماز پڑھنے کا حکم فرمایا۔ابن اسحاقؒ کی روایت چونکہ اس صحیح روایت کے خلاف ہے اسی لیے یہاں علامہ شوکانیؒ نے لکھا ہے: ابن اسحق لیس بحجة لا سیما اذا عنعن ۔ یہ نہیں کہ وہ ابن اسحاق کی حدیث کو بالکل حجت نہیں مانتے اور اسے ثقہ اور صدوق قرار نہیں دیتے۔البتہ 252 یہ صحیح ہے کہ معنعن ہونے کی صورت میں اسے ضعیف اور ناقابل حجت کہتے ہیں۔ایک جگہ لکھتے ہیں: فی اسناده محمد بن اسحاق وهو ضعيف اذا عنعن لكونه مدلساً (نیل:ص ۶۳ ج ۱ باب ماجاء فی المذی)

اسی طرح (ص ۱۶۸ ج ۱) میں فرماتے ہیں: ''فيه مقال مشهور اذا عنعن''

اور (ص ۳۴۱ ج ۳) میں ہے: ''فيه مقال مشهور اذا لم يصرح بالتحديث''

جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ابن اسحاق پر کلام کا مدار صرف اس کی تدلیس کی بنا پر ہے لیکن جب سماع کی تصریح ہو تو وہاں وہ اس کی روایت کو قبول کرتے ہیں۔ چنانچہ باب صدقة الماشی (ص ۱۴۴ ج ۴) میں ہے:

وخلاف الائمة فی حديثه مشهور اذا عنعن وهو هنا قد صرح بالتحديث ۔

اسی طرح (ص ۶۲ ج ۵) میں لکھتے ہیں: فيه كلام معروف لكنه قد صرح هنا بالتحديث ۔

جس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ علامہ شوکانیؒ، ابن اسحاقؒ کی روایت کو حسن یا صحیح قرار دیتے ہیں۔اور اس سے احتجاج کرتے ہیں۔الا یہ کہ ثقہ کی اس نے مخالفت کی ہو یا روایت معنعن ہو۔لیکن حدیث زیر بحث میں ابن اسحاقؒ سے تحدیث ثابت ہے یہی وجہ ہے کہ انھوں نے یہاں ابن اسحاقؒ کی روایت پر کوئی اعتراض نہیں کیا۔

نواب صاحبؒ کی رائے

۱۸۔ نواب صدیق حسن خاں صاحب ایک حدیث کی تحقیق میں لکھتے ہیں: ''محمد بن اسحاق حجت نیست'' (دلیل الطالب)

جواب: لیکن یہ وہی حدیث ہے جس کے تحت علامہ شوکانیؒ کا قول ''لیس بحجة'' ہے اور اس میں ابن اسحاقؒ چونکہ منفرد ہے اور صحیح حدیث اس کے خلاف ہے بلکہ حافظ ابن حجرؒ کے حوالہ سے حضرت نواب صاحبؒ نے بالصراحت لکھا ہے کہ 253

''حافظ ابن حجر گفتہ قد قيل ان ابن اسحاق وهم فيه'' (دلیل الطالب:ص ۲۳۹)

یعنی ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ اس میں ابن اسحاق کو وہم ہو گیا ہے۔لہٰذا اس سے نماز کے لیے وجوب غسل پر استدلال صحیح نہیں۔اسی بنا پر نوابؒ صاحب اور علامہ شوکانیؒ نے یہاں ابن اسحاقؒ کی روایت سے حجیت کا انکار کیا ہے۔ لیکن جہاں تک ابن اسحاق کی توثیق کا تعلق ہے تو نوابؒ صاحب ہی لکھتے ہیں:

کان ثبتا فی الحدیث عند اکثر العلماء و اما فی المغازی والسیر فلا تجهل امامته۔

(التاج المکلل :ص ۱۱۲)

حدیث میں اکثر علماء کے نزدیک ثبت ہیں، اور مغازی وسیر میں تو ان کی امامت سے کوئی بھی ناواقف نہیں۔
بلکہ دلیل الطالب (ص ۲۸۱) ہی میں ابن اسحاق ؒ کی روایت کا صحیح اور اس کے رواۃ کا ثقہ ہونا نقل کرتے ہیں۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ نواب صاحبؒ بھی ابن اسحاق ؒ کو ثقہ اور اس کی حدیث سے استدلال کو صحیح سمجھتے ہیں۔

حضرت شیخ الہند کے تبصرہ پر تبصرہ

۱۹۔ حضرت شیخ الہند نے ایضاح الادلہ میں ابن اسحاق ؒ پر سیر حاصل بحث کی ہے اور ضعیف تاویلوں کے دندان شکن جوابات دیے ہیں۔ (احسن :ص ۷۲، ج ۲)

جواب: حضرت شیخ الہندؒ نے ایضاح الادلہ میں اگر ابن اسحاق ؒ کو اکثر محدثین کی آراء کے خلاف متروک اور ضعیف قرار دیا ہے تو یہ کوئی عجیب بات نہیں۔ ان سے ہمیں اسی کی توقع تھی کیونکہ یہ بزرگ جب اپنی اس کتاب میں مذہبی حمیت کی بنا پر ایک خود ساختہ آیت لکھ سکتے ہیں تو ابن اسحاق ؒ کو مجروح قرار دینے میں کون سی اچنبھے کی بات ہے؟ چنانچہ حضرت موصوف تقلید شخصی کے بارے میں فرماتے ہیں:

یہی وجہ ہے کہ یہ ارشاد ہوا: **فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ و الرسول والی اولی الامر منکم۔**
اور ظاہر ہے کہ **اولی الامر** سے مراد اس آیت میں سوائے انبیاء کرام علیہم السلام کے اور کوئی ہیں۔ سو دیکھیے اس آیت میں صاف ظاہر ہے کہ حضرات انبیاء و جملہ اولی الامر واجب الاتباع ہیں۔ آپ نے آیت ﴿**فردوہ الی اللہ و الرسول ان کنتم تؤمنون باللہ والیوم الاخر**﴾ تو دیکھ لی۔ اور آپ کو یہ اب تک معلوم نہ ہوا کہ جس قرآن مجید میں یہ آیت موجود ہے، اسی قرآن میں آیت مذکورہ بالا معروضہ احقر بھی موجود ہے۔ عجب نہیں کہ آپ دونوں آیتوں کو حسب عادت متعارض سمجھ کر ایک ناسخ اور دوسری کے منسوخ ہونے کا فتویٰ لگانے لگیں۔ الخ۔

(ایضاح الادلہ :ص ۹۳ مطبوعہ دیوبند کتب خانہ رحیمیہ ص ۱۰۳ مطبوعہ جمال پرنٹنگ ورکس دہلی)

اس عبارت کو غور سے پڑھیں اور بار بار پڑھیں۔ اسے کاتب کی قطعاً غلطی نہیں کہا جا سکتا جب کہ حضرت صاحب ان کو دو علیحدہ آیتیں قرار دیتے ہیں۔ یہ کتاب پہلے میرٹھ سے طبع ہوئی۔ پھر مولانا حبیب الرحمٰن کے اہتمام سے دیوبند سے دوبارہ شائع ہوئی اور اس کی تصحیح اور نظر ثانی فرمائی علامہ سید مولانا فخر الدینؒ صاحب ''شیخ الحدیث'' نے اور اس آیت کا ترجمہ بھی کر دیا۔ الفاظ یہ ہیں:

''اگر تم کسی چیز میں جھگڑو تو اس کو اللہ اور رسول اور اپنے اولی الامر کے پاس لے جاؤ اگر تم اللہ اور روز قیامت پر ایمان رکھتے ہو۔''

ترجمہ کر کے عام وخاص کے سامنے پیش کرنا تا کہ وہ بھی اس انوکھے اور نئے استدلال سے آگاہ ہو جائیں۔ یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ بعد کے حضرات نے بھی اس آیت کو صحیح تسلیم کیا ہے۔ ہم حنفی حفاظ قرآن اور قارئین قرآن پاک سے پوچھتے ہیں کہ خوردبین نگاہوں سے مصحف پاک سے آیت کو ڈھونڈیں تا کہ حضرت شیخ الہندؒ پر اضافہ آیت کا یہ الزام دور ہو سکے۔ مگر ہم دعویٰ سے کہتے ہیں کہ وہ جس قدر بھی کوشش کریں سوائے پریشانی کے اور کچھ بھی ہاتھ نہیں آئے گا۔ [1] بلکہ ہفت روزہ اخبار محمدی دہلی یکم اپریل ۱۹۳۷ء میں خطیب الہند مولانا محمد جوناگڑھیؒ نے اور اسی طرح اخبار تنظیم اہلحدیث ۱۴ جولائی ۱۹۳۹ء میں مولانا عبدالقادر حصاری رحمۃ اللہ علیہ نے بڑے زوردار الفاظ میں اس کے خلاف احتجاج کیا۔ لیکن کوئی معذرت شائع نہ ہوئی بلکہ تاحال اکابر علمائے دیوبند اسے شیر مادر سمجھ کر ہضم کر رہے ہیں۔ تعجب یہ ہے کہ خود حضرت شیخ الہندؒ ایضاح الادلہ ص ۱۸۸ میں لکھتے ہیں:

255

256

”کلام اللہ اور حدیث میں بعض آیات و جملے فرقہ ضالہ نے الحاق کیے ہیں۔“

بجا فرمایا لیکن مذکورۃ الصدر آیت کی زیادتی کرنے والے کے متعلق کیا ارشاد ہے

آپ ہی اپنی اداؤں پر ذرا غور کریں   ہم اگر عرض کریں گے تو شکایت ہوگی!

---

[1] قارئین کرام کے لیے یہاں مولانا عامرؒ عثمانی نبیرہ حضرت مولانا شبیرؒ احمد عثمانی دیوبندی کا وہ تبصرہ جو انھوں نے اپنے ماہنامہ میں مولانا آزاد رحمانیؒ کی کتاب ”انتقاد صحیح بجواب ذیل رکعات التراویح“ پر رقم فرمایا تھا بھی دلچسپی سے خالی نہیں۔ مولانا رحمانی نے مولانا محمود الحسنؒ مرحوم کی ذکر کردہ اسی آیت کا تذکرہ انتقاد صحیح میں کیا جس کے متعلق مولانا عامرؒ عثمانی لکھتے ہیں:

”مولانا رحمانی کو حیرت ہے اور بجا حیرت ہے کہ یہ کون سا قرآن ہے جس سے حضرت شیخ الہندؒ آیت نقل فرما رہے ہیں۔ واقعی عجب بات ہے کہ حضرت شیخ نے بڑے جزم اور وثوق کے ساتھ الفاظ کے ایک ایسے مجموعے کو قرآن کی آیت قرار دے دیا ہے جو تیس پاروں میں کسی بھی جگہ موجود نہیں۔“ (تجلی ص ۶۰۔ فروری ۱۹۶۲) اور صفحہ ۶۱ پر لکھتے ہیں:

”کتابت کی غلطی اس لیے نہیں کہی جا سکتی کہ حضرت شیخ الہند کا استدلال ہی اس ٹکڑے پر قائم ہے جو اضافہ شدہ ہے اور آیت کا اسی اضافہ شدہ شکل میں قرآن میں موجود ہونا وہ شدومد سے بیان فرما رہے ہیں۔ اولوالامر کے واجب الاتباع ہونے کا استنباط بھی اسی سے کر رہے ہیں۔ اور حیرت در حیرت یہ کہ جس مقصد کے لیے یہ اصل آیت نازل ہوئی تھی۔ ان کے اضافہ کردہ فقرے اور اس کے استدلال نے بالکل الٹ دیا ہے۔

پھر (ص ۶۲) پر لکھتے ہیں:

”اندھی عقیدت وہ بلا ہے کہ الامان والحفیظ، ایضاح الادلہ کے ایڈیشن پر ایڈیشن چھپے ہیں۔ ہم نے وہ آخری ایڈیشن بھی دیکھ لیا جو مراد آباد میں چھپا اس میں تبدیلی تو کیا ہوتی ایک یہ اضافہ ضرور ہوا ہے کہ مصحح یا ناشر صاحب نے حاشیے پر آیت کا اردو ترجمہ درج فرما دیا اور یہ کھوجنے کی توفیق پھر بھی نہ ملی کہ قرآن میں کس جگہ یہ آیت آئی ہے۔ نہ یہ سوچ کر چونکنا نصیب ہوا کہ یہ اختلافی امور میں اولوالامر کی طرف رجوع کرنے کا نیا شوشہ کیسے نکلا؟ کسی حافظ، کسی مولوی نے پڑھا ہی ہوگا مگر عقیدت جب نشہ بن کر اعصاب پر سوار ہو جاتی ہے تو یادداشت اور فکر و فہم کی سب صلاحیتیں گہری نیند سو جاتی ہیں۔ کسی کو نظر نہ آیا کہ حضرت شیخ سے کیا چوک ہوگئی اور اگر نظر بھی آیا تو شاید یہ سوچ کر خاموشی اختیار کر لی گئی ہوگی ”خطائے بزرگاں گرفتن خطا است“ (تجلی دیوبند نومبر ۱۹۶۲ء)

ہم نے نہایت اختیار سے یہ چند اقتباسات نقل کیے جن سے ہمارے موقف کی حرف بحرف تائید ہوتی ہے۔

یہی نہیں بلکہ مسلک کی وکالت میں یہ بے اصل و من گھڑت روایت بھی ذکر کر دی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا نبی کریم ﷺ رفع الیدین کرتے تھے تو ہم بھی کرتے تھے، آپ نے رفع الیدین چھوڑ دی تو ہم نے بھی چھوڑ دیا۔ (ایضاح الادلہ ص ۱۷) انہی پر کیا موقوف ان سے پہلے علامہ کاسانی نے بدائع الصنائع (ص ۵۴۸ ج ۱) میں شیخ عبدالحق دہلویؒ نے مدارج النبوۃ (ص ۴۱۹ ج ۱) اور شرح سفر السعادۃ (ص ۶۶) میں بھی یہ روایت ذکر کی ہے کہ **رفع النبی ﷺ فرفعنا وترک فترکنا۔**

اس گزارش کا مقصد صرف اس قدر ہے کہ جب ''ایضاح الادلہ'' میں حضرت شیخ الہند مسلکی حمیت و وکالت میں اس حد تک تجاوز کر سکتے ہیں تو اگر انھوں نے ابنؒ اسحاق کے متعلق اکثر محدثین اور اکابر علمائے احناف کے قول کو رد کیا بلکہ ''دندان شکن جواب'' دیا ہے تو اس میں کون سی بات ہے۔ مذہبی حمیت میں یہ کارنامہ تو بہت ہی معمولی ہے۔ پھر یہاں یہ بھی یاد رہے کہ ''دندان شکن جوابات'' کا محض ہوا ہے۔ کوئی ایسی اہم اور نئی بات نہیں جس کا ذکر ہمارے مہربان نے کیا ہو، اس کے برعکس ہم بتلاتے ہیں کہ علامہ ابن سید الناس، جن کی جلالت شان پر ہر مکتب فکر اپنی آنکھیں نیچی کیے ہوئے ہے، نے ''**عیون الاثر فی فنون المغازی والسیر**'' میں محمد بن اسحاق کو ثقہ کہا ہے اور جس قدر ان پر اعتراضات کیے گئے ہیں ایک ایک کا اصولی طور پر جواب دیا ہے۔

حافظ ابن حجرؒ کے سلسلے میں اصاغر احناف کی بے انصافی

حافظ ابن حجرؒ کے جوابات اگر تسلیم نہیں تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ انھوں نے معقول جوابات نہیں دیے بلکہ ان حضرات کو اپنے اکابر سے سبق ہی یہ ملا ہے کہ وہ ہمارے خلاف جو بات کہیں، اسے تسلیم نہ کیا جائے، ان سے ہمیں مچھر کے پر کے برابر بھی فائدہ کی امید نہیں۔ چنانچہ علامہ کشمیریؒ لکھتے ہیں:

لا یرید ان ینفع الحنفیة من کلامه و لو بجناح بعوضة۔ (فیض الباری: ص ۳۰۷ ج ۱) 257

نیز لکھتے ہیں:

لا یرجی منه ان یتکلم بکلمة یکون فیها نفع للحنفیة۔ (فیض الباری: ص ۵۲۱ ج ۴)

ظاہر ہے کہ حافظ ابن حجرؒ کے کہنے پر اگر ابن اسحاقؒ کو ثقہ وصدوق مان لیا جائے تو اس سلسلہ میں آٹھ دس صفحات کی تمام ''کوشش'' غارت جاتی ہے۔ حالانکہ حافظ ابن حجرؒ کے علاوہ حافظ ذہبیؒ اور حافظ ابن قیمؒ ان سے قبل علامہ ابنؒ سید الناس نے بھی جرح کا جواب دیا ہے۔ اور اسے حسن الحدیث قرار دیا ہے۔ لہٰذا تنہا ابن حجرؒ ہی آنکھ کا شہتیر کیوں ہیں؟ انھوں نے کون سی نئی بات کہی جو دوسرے بزرگوں نے نہیں کہی۔ بلکہ ان کے تلمیذ علامہ ابن ہمامؒ حنفی بھی اور دیگر علمائے احناف بھی امام مالکؒ کے رجوع کا ذکر کرتے ہیں اور ان کی جرح کو صحیح قرار نہیں دیتے۔ ان ائمہ فن کی تطبیق و توثیق اور ان کے فیصلہ کو نظر انداز کر کے ان کے مقابلہ میں بعض غیر بالغ نظر جن کی مذہبی حمیت اور عصبیت بھی مشہور ہے کے قول کو پیش کرنا کہاں کا انصاف ہے؟

انصاف شرط ہے

انصاف شرط ہے بشرطیکہ تہذب وتعصب کی بجائے انصاف کا داعیہ موجود ہو کہ حافظ ابن حجرؒ، حافظ ذہبیؒ، علامہ ابن قیمؒ علامہ ابن سید الناسؒ، علامہ ابن عبدالبرؒ وغیرہ نے ابن اسحاق کو ثقہ وصدوق قرار دیا اور اس پر امام مالکؒ وغیرہ کی جرح کا اصولی جواب دیا۔ بلکہ ان سے پہلے امام سفیان بن عیینہؒ، امام بخاریؒ، امام ابن حبانؒ، امام ابن عدیؒ، امام علی بن مدینیؒ، امام ابن سعدؒ وغیرہ نے بھی ابن اسحاقؒ پر جرح معلوم ہونے کے باوجود ثقہ وصدوق قرار دیا ہے۔ (کما سیأتی) تو پھر اس جرح کی کیا حیثیت رہ جاتی ہے۔ مولانا ظفر احمد عثمانیؒ اسی نوعیت کی جرح اور تعدیل کے حوالے سے لکھتے ہیں:

وکذا لو قال المعدّل ان فلانا ثقة و قد ظلم من تکلم فیه أو قال تکلم فیه بعضهم بلاحجة و نحو ذلک یقدم التعدیل ایضاً فانه فی حکم المفسَّر لإشعاره بمعرفة المعدِّل باقوال الجارحین و عدم تاثیرها عنده۔ (قواعد علوم الحدیث ص ۱۷۵)

''اسی طرح اگر تعدیل کرنے والا کہے کہ فلاں ثقہ ہے اور جرح کرنے والے نے ظلم کیا ہے یا یہ کہے کہ اس نے بلا دلیل جرح کی ہے یا اسی طرح کی کوئی اور بات کہے تو ایسی صورت میں بھی تعدیل مقدم ہوگی، اور یہ تعدیل مفسر کے حکم میں ہوگی۔ تعدیل کرنے والا جارحین کے اقوال سے واقف ہونے کے باوصف تعدیل کرتا ہے تو یہ تعدیل اس بات کی مشعر ہے کہ جرح اس کے نزدیک غیر مؤثر ہے۔'' مولانا عثمانیؒ کے اس اصول کی روشنی میں بتلایئے ابن اسحاقؒ پر جرح کی حیثیت کیا رہ جاتی ہے۔ مگر تعصب وعناد کا علاج ہمارے بس میں نہیں۔

خطیبؒ بغدادی کا حوالہ

۲۰۔ خطیبؒ بغدادی لکھتے ہیں:

''امام مالکؒ کا ابن اسحاقؒ پر کلام مشہور ہے جو کسی پر مخفی نہیں۔'' (بغدادی)

جواب: بلاشبہ امام مالکؒ کا کلام مشہور ہے لیکن کیا محدثین رحمہم اللہ نے اس کا اعتبار کیا ہے؟ امام دحیمؒ نے صراحت کی ہے کہ:

''ابنؒ اسحاق چونکہ قدریہ فرقہ سے تعلق رکھتے تھے اسی بنا پر امام مالکؒ نے ان پر کلام کیا ہے۔'' (کما مر)

بلکہ خود خطیبؒ نے **اما کلام مالک فمشهور**۔ الخ کے بعد لکھا ہے کہ:

''تدلیس کے علاوہ چونکہ وہ قدریہ وتشیع کی طرف بھی منسوب تھے۔ اسی بنا پر اہل علم نے ان پر کلام کیا ہے۔''

فاما الصدق فلیس بمدفوع عنه۔ (بغدادی: ص ۲۲۴ ج ۱)

مگر اس کا صادق ہونا مرتفع نہیں ہے۔

خطیبؒ کی اس تصریح کے بعد خطیبؒ کے قول'' **اما کلام مالک فمشهور** '' کی حقیقت واضح ہوجاتی ہے۔

علامہ ابن جوزیؒ کا کلام

۲۱۔ امام ابنؒ جوزی موضوعات میں لکھتے ہیں:

اما محمد فمجروح شهد بكذبه مالك ـالخ (بحواله نصب الرايه :ص ۲۵۰ ج ۲)

جواب: بلاشبہ حافظ ابن جوزیؒ نے کتاب الضعفاء، کتاب الموضوعات، اور العلل المتناہیہ میں ابن اسحاق پر جرح نقل کی ہے لیکن یہاں چند امور قابل وضاحت ہیں۔

۱۔ امام ابن جوزیؒ کی عموماً عادت ہے وہ کتاب الضعفاء میں راوی پر کلام کرتے ہوئے صرف جرح نقل کرتے ہیں اور توثیق کو حذف کر دیتے ہیں۔ حافظ ذہبیؒ ایک مقام پر لکھتے ہیں:

''**و قد اورده ايضاً العلامة ابو الفرج ابن الجوزى فى الضعفاء و لم يذكر فيه اقوال من وثقه وهذا من عيوب كتابه۔**'' (میزان: ص۱۶ ج۱)

اور یہی بات حافظ ابن حجرؒ نے (لسان المیزان :ص ۹ ج ۱) میں، مولانا عبدالحئیؒ نے الرفع و التکمیل میں اور علامہ کتانیؒ نے الرسالۃ میں نقل کی ہے۔ لہٰذا ابن جوزیؒ کا ابن اسحاقؒ پر صرف جرح نقل کرنا اس بات کی قطعاً دلیل نہیں کہ ابن اسحاقؒ کی توثیق ثابت نہیں اور امام مالکؒ کا قول ہی متحقق اور صحیح ہے۔

۲۔ حافظ ابن حجرؒ القول المسدد میں حافظ ابن جوزیؒ کی اسی جرح کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

اما حمل ابن الجوزى على ابن اسحاق فلا طائل فيه فان العلماء قبلوا حديثه واكثر ما عيب عليه التدليس والرواية عن المجهولين واما هوفى نفسه فصدوق وهو حجة فى المغازى عند الجمهور۔ (القول المسدد :ص ۴۷)

علامہ سیوطیؒ نے بھی اللآلی المصنوعہ (ص ۴۲۸ ج ۲) اور النکت البدیعات (ص ۱۱۹) میں، علامہ ابن جوزیؒ کی اس جرح کا جواب دیتے ہوئے حافظ ابن حجرؒ کا یہی قول نقل کیا ہے۔ اس کے علاوہ علامہ عینیؒ حنفی بھی ابن جوزیؒ کے کلام سے متفق نہیں۔ چنانچہ ایک حدیث کی تحقیق کے تحت لکھتے ہیں:

و تعليل ابن الجوزى بابن اسحاق ليس بشيء لان ابن اسحاق من الثقات الكبار عند الجمهور (عمدة القارى :ص ۲۷۰ ج ۷)

یعنی ابن جوزیؒ کا اس حدیث کو ابنؒ اسحاق کی وجہ سے معلول قرار دینا کوئی شے نہیں کیوں کہ ابنؒ اسحاق جمہور کے نزدیک ثقہ اور کبار محدثین میں شمار ہوتے ہیں۔

علامہ ابن ہمامؒ نے بھی فتح القدیر میں ابن جوزیؒ کی اس جرح کو غیر مقبول قرار دیا ہے جیسا کہ آئندہ ان شاءاللہ آئے گا۔ بلکہ حافظ ابن الملقنؒ نے تو یہ بھی تصریح کی ہے کہ اگر ابن جوزی نے اسے ضعیف کہا ہے تو دوسرے مقامات پر اس سے احتجاج بھی کیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

طعن ابن الجوزی فی کتابه التحقیق فی هذا الحدیث بابن اسحاق و لیس بجید منه فانه امیر المؤمنین فی الحدیث کما اسلفناه و قد احتج به هو فی موضع آخر۔ (البدر المنیر القلمی)

اسی طرح علامہ ابن عبدالہادیؒ نے بھی علامہ ابن جوزیؒ کی تردید کی ہے۔ چنانچہ امام دارقطنیؒ سے محمدؒ بن اسحاق کی روایت کو" **اسناده حسن** "نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:" **و تضعیف المؤلف لابن اسحاق لیس بشیء فانه صدوق کان شعبة و سفیان یقولان هو امیر المؤمنین فی الحدیث هو یحتج به فی موضع و یضعفه فی موضع آخر۔** "(تنقیح: ص ۳۸۰ ج ۱)

مؤلف یعنی ابنؒ جوزی کی ابنؒ اسحاق کے بارے میں تضعیف کچھ بھی نہیں۔ ابنؒ اسحاق صدوق ہے اور شعبہؒ اور سفیانؒ ثوری اسے حدیث میں امیر المؤمنین کہتے ہیں اور ابنؒ جوزی ایک مقام پر ابنؒ اسحاق سے احتجاج کرتے ہیں اور دوسرے مقام پر اس کو ضعیف کہتے ہیں۔

اسی طرح تنقیح (ص۱۲۴ ج ۲) میں بھی کہا ہے کہ **وقد تقدم قریباً احتجاج المؤلف بابن اسحاق۔**

علامہ ابن الملقنؒ اور علامہ ابن عبدالہادیؒ نے جو فرمایا ہے کہ علامہ ابنؒ جوزی، ابنؒ اسحاق کی حدیث سے احتجاج بھی کرتے ہیں۔ چنانچہ اس سلسلے میں یہ دیکھیے نصب الرایۃ (ص۲۵۰ ج ۲) کے حوالے سے جس روایت کے ضمن میں ابن اسحاقؒ پر کلام کیا ہے اسی روایت پر علامہ ابن جوزیؒ نے التحقیق (ص ۶ ج ۲) میں بھی نقد کیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں ابن اسحاق ہے اور اس پر پہلے جرح گزر چکی ہے۔ حالانکہ اس کے بالکل برعکس صرف ایک صفحہ پہلے اس مسئلہ میں کہ کیا فوت شدہ بیوی کو اس کا خاوند غسل دے سکتا ہے یا نہیں۔ احناف اس کے قائل نہیں۔ علامہ ابن جوزیؒ ان کی تردید کے لیے حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث لائے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا تھا کہ" **لو مت قبلي فغسلتک و کفنتک، و صلیت علیک و دفنتک** "اگر تو مجھ سے پہلے فوت ہو جائے تو میں تمھیں غسل دوں گا، تجھے کفن دوں گا۔ تم پر نماز جنازہ پڑھوں گا اور تجھے دفن کروں گا۔ یہ روایت علامہ ابنؒ جوزی نے مسند امام احمدؒ کی سند سے بواسطہ ابنؒ اسحاق نقل کی ہے۔ اور آخر میں ابنؒ اسحاق کے تفرد کا ذکر کر کے امام مالکؒ کی اس پر جرح کا جواب بھی دیا ہے اور اس کی توثیق نقل کی ہے۔ چنانچہ ان کے الفاظ ہیں:

ولم یقل غسلتک الا محمد بن اسحاق و قد کذبه مالک قلنا انما کذبه مالک لقول هشام بن عروة انه حدث عن ام ابی (امرأتی) و مارآها رجل قط و قدتأول هذا احمد بن حنبل فقال یمکن ان یکون خرجت الی المسجد فسمع منها و قال یحیٰی بن معین محمد بن اسحاق ثقة و قال شعبة صدوق۔ "(التحقیق: ص ۵ ج ۲)

کہ" **غسلتک** "کے الفاظ محمدؒ بن اسحاق کے علاوہ کسی نے نہیں کہے اور اسے امام مالکؒ نے جھوٹا کہا ہے۔ ہم کہتے ہیں امام مالکؒ نے ان کی تکذیب ہشامؒ بن عروہ کے قول کی وجہ سے کی ہے۔ کہ وہ میری بیوی سے روایت کرتا ہے حالانکہ اس کو کسی نے نہیں دیکھا۔ اور امام احمدؒ نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ ممکن ہے کہ وہ مسجد کی طرف نکلی ہو۔ اور اس وقت اس

سے ابنؒ اسحاق نے سنا ہو۔ اور یحییٰ بن معینؒ نے اسے ثقہ اور شعبہؒ نے صدوق کہا ہے۔ علامہ ابنؒ جوزی کا یہ کلام علامہ ابنؒ عبدالہادی نے تنقیح (ص ۱۲۴ ج ۲) میں بھی نقل کیا ہے۔ جس میں ابن اسحاق کا دفاع بھی ہے اور توثیق بھی۔ اس لیے ابن جوزیؒ کا جرح نقل کرنا بھی ابنؒ اسحاق کے ضعف کا باعث نہیں۔

لہٰذا ابنؒ جوزی کے جرح نقل کرنے سے ابن اسحاقؒ کے ضعف پر استدلال قطعاً صحیح نہیں بلکہ سابقہ تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حافظ ابن جوزیؒ کی ہم نوائی نہ اکابر علمائے احناف نے کی اور نہ دیگر اہل علم نے، صرف مذہب کی غلط وکالت ان حقائق کو تسلیم کرنے سے مانع ہے۔ اگر امام ابنؒ جوزی کے جرح نقل کر دینے سے اس کا ثبوت متحقق ہو جاتا ہے تو انھوں نے امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ پر بھی جرح شدید نقل کی ہے۔ جیسا کہ آئندہ آئے گا۔ تو کیا ہمارے مہربان اسے قبول کر لینے پر تیار ہیں۔ دیدہ باید۔!

امام بیہقیؒ کی جرح

۲۲۔ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں:

"جب حلال وحرام میں ابن اسحاقؒ کی روایت حجت نہیں تو صفات اللہ میں بطریق اولیٰ حجت نہیں ہوسکتی۔" (بحوالہ الاسماء والصفات)

جواب: بلاشبہ امام بیہقیؒ نے امام مالکؒ، امام یحییٰ القطان، ابن معین وغیرہ کے کلام کو ذکر کیا ہے لیکن یہ اس مقام پر جہاں ابن اسحاقؒ کی روایت معنعن ہے اور وہ روایت بھی عقائد کے بارے میں ہے۔ یہ نہیں کہ ابن اسحاقؒ ان کے نزدیک کذاب، دجال اور ناقابل اعتبار ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

فاذا روى عن ثقة و بين سماعه منه فجماعة من الائمة لم يروا به بأسا وهو انما روى هذا الحديث عن يعقوب بن عتبة و بعضهم يقول عنه و عن جبير بن محمد بن جبير و لم يبين سماعه منهما۔ (الاسماء والصفات: ص ۲۹۸ ج ۲ ص ۱۶۰)

یعنی اگر وہ ثقہ سے روایت کرے اور سماع کی صراحت کرے تو پھر ائمہ کی ایک جماعت کوئی مضائقہ نہیں سمجھتی اور اس نے اس روایت کو یعقوب بن عتبہ سے معنعن بیان کیا ہے اور بعض نے "**عن يعقوب و عن جبير**" کے الفاظ نقل کیے ہیں اور دونوں میں سماع کی صراحت نہیں کی۔

امام بیہقیؒ ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

تفرد به محمد بن اسحاق و قد مضى الكلام فى ضعف مايرويه اذا لم يبين سماعه فيه۔

(الاسماء والصفات: ص ۳۱۴، ص ۱۹۰ ج ۲)

اس میں محمدؒ بن اسحاق منفرد ہے اور پہلے کلام گزر چکا ہے کہ وہ جب سماع کی صراحت نہ کرے تو وہ ضعیف ہے۔

جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ امام بیہقیؒ نے اگر ابن اسحاقؒ کو ضعیف کہا ہے تو اس کا باعث اس کا معنعن روایت

بیان کرنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے کئی مقامات پر ابن اسحاق ؒ کی توثیق کی ہے۔ اور اس کی روایت کو حسن صحیح کہا ہے جب کہ اس سے سماع کی صراحت منقول ہے۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں:

هذا حديث حسن الاسناد و صحيح فان ابن اسحاق اذا ذكر سماعه و كان الراوى عنه ثقة استقام الاسناد .الخ (السنن الکبریٰ :ص ۱۷۷ ج ۳)

اس حدیث کی اسناد حسن اور صحیح ہے کیوں کہ ابن اسحاق ؒ جب سماع کو ذکر کرے اور اس سے روایت کرنے والا بھی ثقہ ہو تو اسناد درست ہوتی ہے۔

زیر بحث حدیث فاتحہ کو بھی انھوں نے صحیح کہا ہے۔ غور فرمائیے الاسماء والصفات میں جہاں انھوں نے امام مالک ؒ، امام یحییٰ اور امام ابن معین ؒ وغیرہ کا کلام نقل کیا ہے۔ آخر میں ان کا فیصلہ یہی ہے کہ ابن اسحاق کی معنعن روایت ضعیف ہے۔ اگر سماع کی صراحت ہو تو وہ حسن اور صحیح ہے۔ اور دیگر مقامات پر بھی ان کی یہی رائے ہے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ امام بیہقی ؒ ناقدین کے قول کو علی الاطلاق صحیح نہیں سمجھتے۔ اور نہ جرح کو حدیث کے باب میں سمجھتے ہیں بلکہ اس کا باعث تدلیس، قدریہ کا الزام ہے جیسا کہ امام دحیم ؒ سے ہم نقل کر آئے ہیں۔ 261

علامہ ذہبی ؒ کا قول

۲۳۔ علامہ ذہبی ؒ نے سفیان ؒ بن حسین کے ترجمہ میں نقل کیا ہے کہ

"**لا يحتج به كنحو محمد بن اسحاق**" اور کتاب العلو میں اس کو صاحب مناکیر وغرائب بتایا ہے۔"

جواب: **لا يحتج به** . الخ یہ علامہ ذہبی ؒ کا کلام نہیں بلکہ ابو حاتم ؒ کا کلام ہے۔ اور پھر اس کے نقل کرنے میں بھی مؤلف احسن الکلام نے بد دیانتی کا مظاہرہ کیا ہے جس پر ہم پہلے متنبہ کر چکے ہیں۔ رہا علامہ ذہبی ؒ کا صاحب مناکیر وغرائب کہنا تو یہ کوئی جرح نہیں جب کہ وہ خود اسے صدوق اور حسن الحدیث کہتے ہیں۔ (**كما سيأتى**)

اور خود ہی میزان (ص ۱۱۸ ج ۱) میں احمد ؒ بن عتاب کے ترجمہ میں لکھتے ہیں:

ما كل من روى المناكير بضعيف یعنی ہر منکرات روایت کرنے والا ضعیف نہیں۔

البتہ راوی اگر بکثرت مناکیر روایت کرے تو موجب قدح ہے ورنہ نہیں، جیسا کہ حافظ سخاوی ؒ نے فتح المغیث اور مولانا لکھنوی نے الرفع و التکمیل میں صراحت کی ہے۔ مولانا صفدر صاحب بھی لکھتے ہیں:

"صاحب غرائب وافراد ہونا اصول حدیث کے لحاظ سے کوئی جرح نہیں۔" (احسن: ص ۲۲۱ ج ۱)

اور ابن اسحاق کو **كثير الغلط و الخطا** یا **له مناكيرة كثيرة** کسی نے بھی نہیں کہا۔ لہٰذا یہ جرح نقل کرنا صحیح نہیں۔

یہ ہیں وہ کلمات جرح اور ائمہ جارحین جن سے ابن اسحاق ؒ پر جرح نقل کی گئی ہے۔ لیکن اس فہرست میں بعض نام ایسے ہیں جن کا شمار ابن ؒ اسحٰق کے ناقدین میں قطعاً نہیں ہوتا۔ مثلاً امام علی ؒ بن مدینی، خطیب بغدادی ؒ، امام ترمذی ؒ، ابن نمیر ؒ، ابو زرعہ ؒ، امام بیہقی ؒ، علامہ ذہبی ؒ، علامہ منذری ؒ، علامہ شوکانی ؒ، نواب صدیق حسن ؒ خاں وغیرہ۔ جیسا کہ تفصیل گزر چکی ہے۔ 262

اسی طرح امام مالکؒ اور ہشامؒ کی جرح کو معتبر قرار دینے میں بھی انھوں نے منفرد کردار ادا کیا ہے۔ جب کہ امام علیؒ بن مدینی، امام بخاریؒ، امام احمدؒ، امام ابن حبانؒ، خطیب بغدادیؒ، حافظ ذہبیؒ، حافظ ابن قیمؒ، حافظ ابن حجر رحمہم اللہ اور علمائے احناف میں علامہ ابن ہمامؒ اور مولانا عبدالحی لکھنویؒ وغیرہ نے اس جرح کا جواب دیا ہے اور صراحت کی ہے کہ امام مالکؒ کی جرح معاصرانہ ناراضگی اور غصہ کے سبب سے تھی جیسا کہ **الرفع والتکمیل** (ص ۲۵۹)، مقدمہ التعلیق الممجد (ص ۳۴) میں ہے۔ بلکہ ابن حبانؒ نے تو اس جرح سے ان کا رجوع بھی نقل کیا ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ مگر اسے مؤلف احسن الکلام کا محض ''رام کہانی'' اور ''محض کشید'' کے الفاظ سے گلوخلاصی کرانا محض دفع الوقتی ہے۔

اہل کتاب سے روایت کرنا

امام علیؒ بن مدینی نے ابن اسحاقؒ پر کلام کا ایک سبب یہ بھی ذکر کیا ہے کہ وہ اہل کتاب سے روایت کرتا ہے۔ لیکن اہل کتاب سے روایت کرنا کوئی عیب نہیں۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

حدثوا عن بني اسرائيل ولا حرج۔ (بخاری: ص ۴۹۱ ج ۱، ترمذی: ص ۳۷۹ ج ۳ وغیرہ)

کہ بنی اسرائیل سے بیان کرو، اس میں کوئی حرج نہیں۔

اور اہل علم کا اتفاق ہے کہ اہل کتاب سے قصص وواقعات بطور عبرت نقل کرنے میں کوئی قباحت نہیں اور ابن اسحاقؒ ان سے یہی واقعات نقل کرتے تھے نہ کہ ان کی شریعت اور احکام ومسائل، امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں کہ:

''ابن اسحاقؒ یہود کی اولاد سے جو کہ مسلمان ہوگئی تھی۔ غزوات نبوی کے قصص بیان کرتے تھے جو کہ خیبر، بنوقریظہ اور بنونضیر وغیرہ میں پیش آئے تھے۔''

لہٰذا جب حقیقتِ واقعہ یہ ہے تو پھر ابنؒ اسحاق پر اس وجہ سے نقد کرنا صحیح نہیں۔ مولانا صفدر صاحب کا شاہ ولی اللہ دہلوی سے یہ نقل کرنا کہ:

''اہل کتاب سے روایت اسی صورت میں درست ہے جہاں دین کے احکام میں اختلاط نہ ہو۔'' (احسن: ص ۴۷ ج ۲)

اس کا ابن اسحاقؒ سے کوئی تعلق نہیں جب کہ امام ابن حبانؒ صراحت فرماتے ہیں کہ:

''وہ صرف قصص وواقعات بطور معلومات بیان کرتے ہیں بطور احتجاج واستدلال نہیں اور پھر ان کا احکام اور مبادیات اسلام سے کوئی تعلق بھی نہیں۔''

تعجب ہے کہ مولانا صفدر فرماتے ہیں کہ:

''مغازی میں وہ ثقہ بھی ہیں اور امام بھی، اس میں نزاع نہیں۔'' (ص ۷۵)

حالانکہ مغازی کے متعلق بھی ان تمام روایات کا محدثین نے اعتبار نہیں کیا۔ علامہ ذہبی لکھتے ہیں:

''میرے نزدیک اس کا صرف یہ گناہ ہے کہ سیرت میں منکر اشیاء اور غلط اشعار کو بھر دیا ہے۔'' (میزان: ص ۴۶۹ ج ۳)

خود مولانا صفدر صاحب احسن الکلام (ص ۸۱ ج ۲) میں ابن اسحاقؒ کے اس قول کو رد کرتے ہیں کہ:

''حضرت ایمنؓ غزوہ حنین میں شہید ہوئے تھے۔'' نیز لکھتے ہیں:

''حق بات یہ ہے کہ مطلقاً تاریخ میں ان کی بات حجت ہو ایسا نہیں بلکہ ان اشیاء میں حجت ہے جو شاذ نہ ہوں اور اہل کتاب سے نہ لی گئی ہوں۔'' (الکلام الحاوی: ص ۹۲)

اور علامہ ابن سید الناسؒ کے حوالہ سے ہم ذکر کر آئے ہیں کہ غیر سنن میں بھی ان سے تسامح ہوا ہے۔ لہٰذا مطلقاً یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ ''مغازی میں تو وہ ثقہ اور امام ہیں۔''

بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ابن اسحاقؒ کی روایات خواہ وہ احکام و مسائل سے متعلق ہوں یا مغازی و سیر سے، وہی مقبول ہیں جن میں تدلیس اور ثقات کی مخالفت نہ ہو۔

کیا ابن اسحاقؒ پر جرح مفسر ہے؟

264

ہمیں مولانا صفدر صاحب کے اس جملہ سے بھی حیرانی ہوئی کہ:

''ان تمام حضرات کی جرح مفسر کڑی اور شدید ہے۔'' (احسن: ص ۴۷ ج ۲)

شیخ الحدیث ایسے بلند پایہ منصب پر فائز بزرگ سے ایسی فاش غلطی کا ارتکاب انتہائی تعجب کی بات ہے۔ ان الفاظ کی حقیقت آپ پہلے دیکھ آئے ہیں۔ تاہم یہاں فریق ثانی ہی کے نامور علامہ لکھنویؒ کا فیصلہ بھی ملاحظہ فرمائیں۔

ان الجروح الواقعة فيه كثير منها غير مفسرة و بعضها و ان كانت مفسرة تعارضها تعديلات متواردة وللجروح المفسرة محامل و مناشي تشهد بانها ليست بمطلقة و لذلك حكموا بكون حديثه حسنا۔ (امام الکلام: ص ۲۷۳)

بے شک ابن اسحاقؒ کے متعلق اکثر جروح غیر مفسر ہیں اور بعض اگرچہ مفسر ہیں مگر اس کی متواتر تعدیل اس جرح کے معارض ہے اور جرح مفسر کے اسباب گواہ ہیں کہ وہ مطلق نہیں۔ اس لیے انھوں (ائمہ فن) نے اس حدیث پر حسن کا حکم لگایا ہے۔

علامہ ذہبیؒ بھی فرماتے ہیں:

''کہ بہت سے علماء نے ابن اسحاقؒ کی حدیث سے بوجوہ استدلال سے اجتناب کیا ہے۔ ان میں سے ایک اس کا شیعہ ہونا، قدریہ کی طرف منسوب ہونا اور مدلس ہونا ہے۔''

و اما الصدق فليس بمدفوع عنه۔ (السیر: ص ۳۹ ج ۷) مگر صداقت اس سے مدفوع نہیں ہوتی۔

علامہ لکھنویؒ کے علاوہ علامہ ابن ہمامؒ اور علامہ عینیؒ وغیرہ حنفی اکابرین نے بھی یہی فیصلہ دیا ہے کہ وہ جمہور کے نزدیک ثقہ ہے۔ مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں:

''مگر ائمہ جرح و تعدیل کی کڑی اور سنگین جرح کے مقابلہ میں ان کی توثیق مسلم نہیں۔'' (ص ۷۲ ج ۲)

لیکن سوال یہ ہے کہ جرح کی یہ سنگینی ان کے پیش نظر نہ تھی؟ پھر انھوں نے یہ فیصلہ دیا تو اس بنا پر کہ جمہور ابن اسحاقؒ کو ثقہ کہتے ہیں (کما مر)۔ لہٰذا وہ اس توثیق میں منفرد نہیں بلکہ جمہور اور محدثین کی اکثریت کے ہم نوا ہے۔ 265

ابن اسحاقؒ کی توثیق

اب آیئے ذرا ابن اسحاقؒ کی توثیق و تعدیل کے بارے میں محدثین کے اقوال ملاحظہ فرمالیجیے اور پھر خود انصاف فرمایئے کہ جمہور کا رجحان کس طرف ہے اور اکابر محدثین کی آراء کیا ہیں؟

امام بخاریؒ

ا۔ امام بخاری نے جزء القراءۃ (ص ۱۸) میں ابن اسحاقؒ کی توثیق پر مستقل بحث کی ہے۔ [1] اور ہشام اور امام مالکؒ کی جرح کا بھی اصولی طور پر جواب دیا ہے۔ جو قابل مراجعت ہے۔ مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

اگر واقعی محمد بن اسحاقؒ ثقہ ہے تو حضرت امام بخاریؒ نے باوجود اشد ضرورت کے صحیح بخاریؒ میں اس سے احتجاج کیوں نہیں کیا؟ یہ ان کی ذاتی رائے ہے۔ حق وہی ہے جو جمہور کی ہے۔ الخ (ص ۵۷ ج ۲)

جواباً ہم مولانا صفدر صاحب ہی کی عبارت پیش کرتے ہیں کہ:

''ثقہ راوی کے لیے یہ شرط نہیں کہ ان سے امام بخاریؒ نے ضرور احتجاج کیا ہو۔'' (حاشیہ: ص ۲۱۸ ج ۱) 266

اس اعتراف کے بعد ہم بجز اس کے اور کیا کہہ سکتے ہیں کہ ''دروغ گو را حافظہ نہ باشد''

پھر اسے امام بخاریؒ کی ذاتی رائے کہنا بھی غلط ہے جب کہ انھوں نے یہ فیصلہ خود ہی نہیں دیا بلکہ امام علی بن مدینیؒ، امام شعبہؒ وغیرہ سے اس کا ثقہ ہونا نقل کیا ہے۔ اس تعدیل میں ان کی موافقت کن حضرات نے کی ہے اس کی تفصیل ان شاء اللہ ابھی آ رہی ہے۔ موصوف مزید لکھتے ہیں:

''امام بخاریؒ نے ابن اسحاقؒ کا زمانہ نہیں پایا، ہشامؒ، مالکؒ اور یحییٰ قطان وغیرہ اس کا زمانہ پانے والے ہیں اور انتہائی سنگین الزام اس پر عائد کرتے ہیں۔'' الخ

---

[1] امام ترمذی ایک حدیث کے تحت جو بواسطہ ابن اسحاقؒ ہے امام بخاریؒ سے نقل کرتے ہیں:

''حديث محمد بن اسحاقؒ عن الصلت بن عبدالله بن نوفل حديث حسن صحيح۔''

(ترمذی ص ۲۲۸ ج ۴ ناشر المكتبة الاسلامية)

علامہ کشمیریؒ اسی حدیث کے تحت فرماتے ہیں: البخاری صحح حديث محمد بن اسحاق فى هذا الموضع واما تحسينه ففى مواضع. الخ کہ امام بخاریؒ نے یہاں ابن اسحاقؒ کی حدیث کو صحیح کہا ہے اور حسن تو کئی مقامات پر کہا ہے۔ العرف الشذی (ص ۴۴۳)، ترمذی مع التحفہ (ص ۵۲ ج ۳) میں ''صحیح'' کا نسخہ دیا ہے مگر التلخيص للمنذری كما فى العون (ص ۱۴۶ ج ۴) اور الاطراف للمزی (ص ۲۷۴ ج ۴) میں صرف تحسین ہے تصحیح نہیں۔ واللہ اعلم۔

امام بخاریؒ نے ابن اسحٰق کی حدیث اذان کو بھی صحیح کہا ہے (نصب الرایہ: ص ۲۵۹ ج ۱، فتح القدیر ص ۱۶۸ ج ۱)۔ امام بخاریؒ نے حضرت جابرؓ کی روایت بول و براز کے وقت منہ کس جانب چاہیے کو بھی صحیح کہا ہے (التلخیص: ص ۱۰۴ ج ۱، تہذیب السنن لابن قیم: ص ۲۲ ج ۱)

جواب: امام مالکؒ، ہشامؒ اور یحییٰؒ کے نقد کی حیثیت آپ معلوم کر چکے ہیں۔ پھر امام علیؒ بن مدینی تو فرماتے ہیں کہ:

''امام مالکؒ ابن اسحاقؒ کو پہچانتے نہیں۔'' (میزان: ص ۴۷۵ ج ۳، تہذیب: ص ۴۲ ج ۹)

معاصر کی جرح کے متعلق ائمہ فن کا جملہ مشہور ہے: **المعاصرة اصل المنافرة۔**

علامہ ذہبیؒ لکھتے ہیں:

''**كلام الا قران بعضهم فی بعض لا يعبأ به۔**'' (میزان: ص ۱۱۱ ج ۱)

کہ معاصرین کی ایک دوسرے پر جرح کی کوئی پرواہ نہیں۔

نیز دیکھیے **الرفع والتكميل** (ص ۲۶۳، ۲۷۶) اور انہاء السکن (ص ۴۹)

مگر افسوس مولانا صاحب تجاہل عارفانہ کے طور پر اس کے بالکل برعکس تاثر دینے کی کوشش کر رہے ہیں۔ امام بخاریؒ کے علاوہ امام زہریؒ اور امام ابن عیینہؒ، امام ابن مبارکؒ، امام شعبہؒ امام سفیان ثوریؒ بھی تو ابنؒ اسحاق کے معاصر ہیں۔ اور وہ ان کی توثیق کرتے ہیں۔ بلکہ امام بخاریؒ نے ذکر کیا ہے کہ ابراہیم بن سعد جو مدینہ میں با کثرت روایت کرنے والے ہیں ان کے پاس ابن اسحاقؒ کی احکام سے متعلقہ سترہ ہزار احادیث تھیں۔ (جزء القراءۃ: ص ۱۸، تہذیب: ص ۱۲۲ ج ۱، ص ۴۱ ج ۹)

267 امام یحییٰ قطانؒ کا جرح میں تشدد معروف ہے۔ (انہاء السکن: ص ۴۶)، امام مالکؒ کے متعلق بھی اہل علم کو شکوہ ہے کہ وہ بعض اوقات ناروا ائمہ ثقات و معروفین پر کلام کرتے ہیں اور ان سے روایت نہیں لیتے۔ خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

قد ذكر بعض العلماء ان مالكا عابه جماعة من اهل العلم فی زمانه باطلاق لسانه فی قوم معروفين بالصلاح والديانة والثقة والامانة۔ (بغدادی: ص ۲۲۳ ج ۱)

امام بخاریؒ نے اگر ابن اسحاقؒ کا زمانہ نہیں پایا تو کیا امام دار قطنیؒ، امام احمدؒ، امام ابو حاتمؒ اور ابو زرعہؒ وغیرہ نے بھی زمانہ پایا ہے؟ ان کی جرح آخر مقبول کیوں ہے؟ حالانکہ جرح و تعدیل میں اتحاد زمانہ شرط نہیں۔ اس کا مدار رواۃ کی روایات پر بھی ہوتا ہے۔ جیسا کہ ذی علم حضرات سے مخفی نہیں۔ افسوس مولانا فرماتے ہیں: ''امام بخاریؒ کی کیا وقعت ہے؟''

اس کا اندازہ تو علامہ زیلعیؒ کے کلام سے لگایا جا سکتا ہے۔ فرماتے ہیں:

الا كثر علی توثيقه و ممن وثقه البخاری۔ (نصب الرایہ: ص ۷ ج ۴)

کہ اکثر نے انھیں ثقہ کہا ہے اور ان میں امام بخاریؒ بھی ہیں۔

اگر امام بخاریؒ کی رائے کی وقعت نہیں تو خصوصیت سے علامہ زیلعیؒ کا اسے ذکر کرنا کس بات کا غماز ہے؟ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ یہ تنہا ان کی ذاتی رائے نہیں بلکہ جمہور کی بھی یہی رائے ہے۔ لیکن اس کے برعکس جمہور کی رائے قرار دینے والے محض **شئ من سدر قليل** کے مصداق ہیں۔

امام ابن عیینہؒ کا قول

۲۔ امام سفیان بن عیینہؒ فرماتے ہیں:

''میں ابن اسحٰق ؒ کے پاس ستر سے زائد سال رہا ہوں۔ اہل مدینہ میں سے کسی نے انھیں متہم قرار نہیں دیا اور نہ ہی ان کے متعلق کوئی برا جملہ کہا ہے۔'' (تہذیب: ص ۴۰ ج ۹)

نیز فرماتے ہیں: ''کسی نے بھی حدیث کی بنا پر اعتراض نہیں کیا۔ اہل مدینہ نے اس کے قدری ہونے کی وجہ سے اعتراض کیا ہے۔ (المعرفۃ للفسوی: ص ۲۷ ج ۲)

واضح رہے کہ امام ابن عیینہ ؒ نے ابن اسحاق ؒ کا فاطمہ ؒ سے سماع کا اعتراف کیا ہے۔

امام ابن عیینہ ؒ نے امام مالک ؒ کے شاگرد ابراہیم ؒ بن منذر سے فرمایا ابن اسحاق ؒ کے بارے میں تمھارے اصحاب کیا کہتے ہیں۔ ابراہیم ؒ نے کہا وہ اسے کذاب کہتے ہیں۔ امام ابن عیینہ ؒ نے فرمایا: **لا تفعل ذلک** ایسا مت کرو۔ (الارشاد للخلیلی: ص ۲۸۹ ج ۱، الجرح والتعدیل: ص ۱۹۲ ج ۳ ق ۲) گویا امام ابن عیینہ ؒ نے بھی امام مالک ؒ کی جرح کو معتبر قرار نہیں دیا۔ علامہ ابن سید الناس ؒ نے کہا ہے کہ ابن اسحاق ؒ سے ابوسفیان کا اختصاص معلوم ومعروف ہے۔

(عیون الاثر: ص ۶۴ ج ۱)

268 امام زہری ؒ کا ارشاد

۳۔ امام زہری ؒ کے نزدیک ابن اسحاق ؒ کا جو مقام ہے اس کا ذکر بھی امام ابن عیینہ ؒ سے سن لیجیے۔ فرماتے ہیں:

''ایک مرتبہ ابن اسحاق ؒ، امام زہری ؒ کے پاس آئے خادم نے اندر مکان میں آنے کی کچھ دیر بعد اجازت دی۔ امام زہری ؒ نے ابن اسحاق ؒ سے پوچھا آپ کدھر تھے تو وہ بولے کہ خادم کے ہوتے آپ تک رسائی مشکل ہے۔ امام زہری ؒ نے خادم کو بلا کر کہہ دیا: ''جب یہ آئیں تو انھیں نہ روکو۔'' نیز فرمایا کہ جب تک یہ مدینہ میں ہیں اس وقت تک وہاں علم بہت رہے گا۔''

(تہذیب: ص ۴۰، ج ۹ ، الجرح والتعدیل: ص ۱۹۱ ج ۳ ق ۲ وغیرہ)

بلکہ امام بخاری ؒ نے ذکر کیا ہے کہ امام زہری ؒ، ابن اسحاق ؒ کے مغازی کی روایت کرتے تھے۔ (جزء القراءۃ: ص ۱۸ تہذیب: ص ۴۱ ج ۹) بلکہ امام زہری ؒ نے ابن اسحاق ؒ سے اسفار فجر کی روایت بھی لی ہے۔ (مسند امام ابوحنیفہ لابی نعیم: ص ۴۳)

امام ابن مبارک ؒ کا فیصلہ

۴۔ امام ابن مبارک ؒ فرماتے ہیں: ''**ابن اسحاق ثقة ثقة ثقة**''۔ (نصب الرایہ: ص ۱۰۷ ج ۱)

اصول حدیث کے طالب علم پر مخفی نہیں کہ مکرر توثیق کے الفاظ، تعدیل میں درجہ اول کے الفاظ میں شمار ہوتے ہیں۔

امام شعبہ ؒ کا قول

۵۔ امام شعبہ ؒ فرماتے ہیں: ''**ابن اسحاق امیر المومنین لحفظه**'' (تہذیب: ص ۴۲ ، جزء القراءۃ: ص ۱۸)

انھوں نے ابن اسحاق کو صدوق بھی کہا ہے۔ (میزان: ص ۴۶۹ ج ۳)

مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں: ''امام شعبہؒ کی رائے حجت ہے تو جابر جعفی کو بھی انھوں نے ثقہ کہا ہے تو اس کے بارہ میں ان کی رائے حجت کیوں نہیں؟ نیز مبارکپوری صاحب امیر المؤمنین کے الفاظ کو الفاظ تعدیل میں شمار نہیں کرتے۔'' (ملخصاً ص ۷۶ ج ۲) 269

جواب: کسی امام کی توثیق وجرح کی قبولیت وعدم قبولیت میں اگر یہی اصول ہے جس کا اظہار مولانا صاحب نے کیا ہے کہ: ''جابر کے متعلق امام شعبہؒ کی توثیق معتبر کیوں نہیں۔''

تو عرض ہے کہ امام نسائیؒ، امام دارقطنیؒ، امام ابن معینؒ، امام احمدؒ، امام ابوحاتمؒ کی جرح کا ابن اسحاقؒ کے بارے میں اعتبار ہے تو انھوں نے امام ابوحنیفہؒ، قاضی ابویوسفؒ، امام محمدؒ پر بھی شدید جرح کی ہے وہاں ان کا کلام مردود کیوں؟ اور یہ جارحین متعصب اور غیر بالغ نظر کیوں قرار پاجاتے ہیں ع

یہاں پگڑی اچھلتی ہے، اسے مے خانہ کہتے ہیں!

امام شعبہؒ اگر جابر جعفی کو ثقہ اور امام ابوحنیفہؒ نے **اکذب الناس** کہا ہے تو اہل علم نے دونوں کی بات کو قبول نہیں کیا۔ حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک تو اعدل الاقوال یہ ہے کہ وہ ضعیف ہے۔ (تقریب: ص ۷۶)

فصل الخطاب میں علامہ کشمیریؒ نے اور تعقیب میں مولانا امیر علیؒ نے حافظ ابن حجرؒ ہی کی رائے کو پسند کیا ہے اور علامہ بنوریؒ نے بھی معارف السنن (ص ۲۲۸ ج ۲) میں اس سے اتفاق کیا ہے۔ لیکن مولانا صاحب کی تسلی کے لیے مزید عرض ہے کہ جابر کے متعلق اگرچہ صحیح قول یہی ہے کہ وہ ضعیف اور کذاب ہے، ثقہ یا اکذب الناس نہیں۔ لیکن علامہ عینیؒ نے جیسے ابن اسحاقؒ کی توثیق میں گویا امام شعبہؒ کی موافقت کی ہے۔ اسی طرح جابر کی توثیق میں انھوں نے شعبہؒ کی موافقت کی ہے، لکھتے ہیں:

فان قلت حديث جابر الجعفي غير ثابت فلا يتم به الاستدلال قلت لا نسلم لان سفيان يقول كان جابر ورعا في الحديث ما رأيت اورع في الحديث منه و عن شعبة هو صدوق في الحديث و عن وكيع ثقة۔ [1] (عمدة القاری: ص ۲۳۰ ج ۲)

لہٰذا اب انھیں کم از کم علامہ عینیؒ کی ابن اسحاقؒ کے متعلق توثیق قبول کر لینی چاہیے اور ہم نے جو ابن اسحاقؒ کو ثقہ اور صدوق تسلیم کیا ہے تو یہ تنہا امام شعبہؒ کا فیصلہ نہیں اکثر محدثین اور ناقدین اسی کے قائل ہیں۔ پھر یہ بھی ملحوظ رہے کہ امام شعبہؒ نے ''**امیر المؤمنین لحفظه**'' فرمایا۔ تنہا امیر المومنین کہتے تو اعتراض قدرے معقول ہوتا۔ مزید یہ کہ انھوں نے ابنؒ اسحاق کو صدوق بھی کہا ہے۔ جیسا کہ میزان اور عمدۃ القاری کے حوالہ سے ابھی ہم ذکر کر آئے ہیں۔ ہمیں یقین ہے کہ 270

---

[1] اس سے معلوم ہوا کہ علامہ عینیؒ، امام ابوحنیفہؒ کے قول کے برعکس جابر جعفی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس سے مؤلف احسن الکلام کی یہ لن ترانی بھی باطل قرار پائی کہ ''ہم نے اس سے احتجاج نہیں کیا۔''
آپ نے فاتحہ کے مسئلہ میں جابر کی روایت سے احتجاج نہیں کیا تو اس کے یہ معنی قطعاً نہیں کہ کہیں بھی اس سے احتجاج نہیں کیا گیا۔ علامہ عینیؒ کے علاوہ علامہ ماردینی نے الجوہر النقی (ص ۲۶۶ ج ۱) میں بھی جابر کی پرزور توثیق بیان کی ہے۔ نیز دیکھیے حاشیہ نصب الرایہ (ص ۱۳۰ ج ۱)

مؤلف احسن الکلام اگر یہ لفظ دیکھ لیتے تو یہ فضول اعتراضات نہ کرتے۔

٦۔امام علیؒ بن مدینی کا قول

امام بخاریؒ فرماتے ہیں:

رأیت علی بن عبداللہ یحتج بحدیث ابن اسحاق و قال ما رأیت احدا یتھم ابن اسحاق۔

(جزء القراءۃ :ص ١٨، تھذیب :ص ٤١ ج ٩)

میں نے امام علیؒ بن عبداللہ کو دیکھا، وہ ابن اسحاقؒ کی حدیث سے احتجاج کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ میں نے کسی کو بھی نہیں دیکھا جو اسے متہم قرار دیتا ہو۔

مزید فرماتے ہیں:

نظرت فی کتاب ابن اسحاق فما وجدت علیہ الا حدیثین و یمکن ان یکونا صحیحین۔

(جزء القراءۃ :ص ١٨)

میں نے ابن اسحاقؒ کی کتاب دیکھی تو میں نے صرف دو منکر حدیثیں دیکھیں اور ممکن ہے کہ وہ دونوں بھی صحیح ہوں۔

امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص ٣٩، ٤٠) میں ان دونوں حدیثوں کو ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ دو حدیثیں بھی صحیح ہیں۔علامہ ابن قیمؒ، امام علیؒ بن المدینی کا مذکورۃ الصدر قول ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وھذا فی غایۃ الثناء والمدح اذ لم یجد لہ علی کثرۃ ما رویٰ الا حدیثین منکرین۔

271

(تھذیب السنن :ص ٩٥ ج ٧)

یہ انتہائی تعریف اور مدح ہے جب کہ ابن اسحاقؒ کی بکثرت روایات میں سے انھوں نے صرف دو حدیثوں کو ہی منکر فرمایا ہے۔

امام علیؒ بن مدینی سے یہ قول بھی مروی ہے: "**حدیثہ عندی صحیح لم (بیاض) عندی الا روایتہ عن اھل الکتب**" (کتاب القراءۃ :ص ٣٨)

کتاب القراءۃ میں لم کے بعد بیاض ہے البتہ تہذیب (ص ٤٥ ج ٩) میں "لم یضعہ" کے الفاظ ہیں۔ (کمامر) جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ امام علی بن مدینیؒ، ابن اسحاقؒ کو ثقہ، حجت اور اس کی حدیث کو صحیح کہتے ہیں۔ خطیبؒ بغدادی نے بھی نقل کیا ہے۔

واما علی ابن المدینی فکان یثنی علیہ و یقدمہ۔ (بغدای :ص ٢٣٠ ج ١)

کہ علیؒ بن مدینی اس کی تعریف کرتے اور اسے مقدم جانتے تھے۔

مولانا صفدر صاحب نے جارحین کی فہرست بڑھانے میں جس شرمناک کردار کا مظاہرہ فرمایا ہے۔اس کی وضاحت ہم پہلے کر آئے ہیں۔امام علیؒ بن مدینی کے اس قدر صحیح اور واضح اقوال کی موجودگی میں انھیں ابن اسحاقؒ کے جارحین میں

شمار کرنا انتہائی جہالت یا جسارت ہے۔

۷۔امام شافعیؒ

امام شافعیؒ بھی ابن اسحاقؒ کا اکثر ذکر کرتے اور فرماتے ہیں کہ وہ صاحب علم ومعرفۃ وحفظ ہے۔'' **وینسبه الی العلم والمعرفة والحفظ** ''(تاریخ بغداد:ص۲۲۷ج۱) بلکہ یہ بھی فرماتے کہ جو مغازی میں تبحر حاصل کرنا چاہتا ہے وہ ابنؒ اسحاق کا محتاج ہے۔(تاریخ بغداد:ص۲۱۹ج۱،السیر :ص۳۶ج۷)

۸۔امام احمدؒ

امام احمدؒ فرماتے ہیں: ''وہ حسن الحدیث ہے۔''(میزان:ص۴۶۹ج۳وغیرہ)

اور علامہ ابن رجب شرح العلل للترمذی (ص۴۱۲ج۱) میں امام احمدؒ سے نقل کرتے ہیں:

هو صالح الحديث واحتج به أنا ايضًا۔

کہ وہ صالح الحدیث ہے اور میں بھی اس کی حدیث سے استدلال کرتا ہوں۔

مولانا صفدر صاحب کا خیال ہے کہ امام احمدؒ، ابن اسحاقؒ کو مغازی ہی میں حسن الحدیث سمجھتے ہیں لیکن ان کے یہ الفاظ اس دعویٰ کے خلاف ہیں۔ ممکن ہے اس سلسلے میں ان کی دو رائے ہوں جیسا کہ رواۃ کے بارہ میں عموماً ہوتا ہے۔ استاذ کوثری کے نفس ناطقہ شیخ ابوغدہ، امام احمدؒ کے الفاظ کو حسنِ اصطلاحی پر محمول کرتے ہیں۔ ان کے الفاظ ہیں: 272

وقد عبر الامام احمد عما هو حسن اصطلاحاً فقد قال فی محمد بن اسحاق صاحب المغازی حسن الحديث كما فی الميزان للذهبی۔(تعليق علی قواعد التحديث :ص ۱۰۳)

بلکہ پہلے ہم بحوالہ ذکر کر آئے ہیں کہ امام احمدؒ نے ابن اسحاقؒ کی احادیث سے استدلال واحتجاج کیا ہے۔

مزید قابل غور بات یہ ہے کہ تاریخ بغداد (ص۲۲۳ج۱) میں ہے ابوبکر الاثرمؒ نے جب امام احمدؒ سے ابنؒ اسحاق کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے فرمایا: **هو حسن الحديث ولقد قال مالک حين ذکره دجال من الدجالة** گویا امام احمدؒ نے امام مالکؒ کے قول کے مقابلہ میں اسے حسن الحدیث فرمایا اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام احمدؒ بھی امام مالک کی جرح کو صحیح نہیں سمجھتے۔

۹۔امام یحییٰؒ بن معین

امام ابن معینؒ فرماتے ہیں:

''كان ثقة كان حسن الحديث''، ''ثقة ليس بحجة ''، ''ثقة انما الحجة عبيدالله بن عمر، و مالک بن انس ''، ''ليس به بأس''، ''ثبت فی الحديث'' (تهذيب :ص ۳۹ ج ۹، بعدادی .س ۲۲۰،۲۳۲ ج ۱)

ابن معینؒ کو ابن اسحاقؒ کے جارحین میں بھی شمار کیا گیا ہے۔ جس کی حقیقت باحوالہ گزر چکی ہے۔

۱۰۔امام ابن حبانؒ

امام ابن حبانؒ نے کتاب الثقات (ص ۳۸۱،۳۸۲ ج ۷) میں ابن اسحاقؒ کو ذکر کیا ہے اور معترضین کے اعتراضات کے جوابات بھی دیے ہیں۔(کما مر) ان کے آخری الفاظ ہیں:

لم یکن احد بالمدینة ما یقارب ابن اسحاق فی علمه و لا یوازیه فی جمعه و کان شعبة و سفیان یقولان محمد بن اسحاق امیر المؤمنین فی الحدیث فهذا یدلک علی صدقه و شهرة عدالته فی الروایات۔ (غیث الغمام: ص ۲۷۱، تہذیب: ص ۴۶ ج ۹)

یعنی مدینہ میں اس کے علم کا کوئی مقارب نہیں اور جمع احادیث میں بھی اس کا کوئی ہم سر نہیں۔شعبہؒ اور ثوریؒ اسے امیر المومنین فی الحدیث کہتے تھے۔اس میں تمہارے لیے اس کے صدق اور روایات میں اس کی عدالت کی شہرت پر دلیل ہے۔

اور مشاہیر علماء الامصار (ص ۱۳۹) میں بھی اسے صاحب '' **الصدق و الاتقان** '' کہا ہے۔

۱۱۔امام العجلیؒ 273

امام احمدؒ بن عبداللہ العجلیؒ فرماتے ہیں: **ثقة** (الثقات للعجلی: ص ۴۰۰، تہذیب: ص ۴۴ ج ۹)

۱۲۔امام ذہلیؒ

امام محمدؒ بن یحییٰ ذہلی فرماتے ہیں: **هو حسن الحدیث و عنده غرائب۔** (تہذیب: ص ۴۶ ج ۹)

۱۳۔امام الدغولیؒ

امام ابوالعباس محمدؒ بن عبدالرحمٰن الدغولی فرماتے ہیں کہ محمد بن اسحاق '' **امام فی المغازی صدوق فی الروایة** ''(کتاب القراءۃ: ص ۳۸) مغازی کے امام اور روایت میں صدوق ہیں۔

۱۴۔امام ابوشنجیؒ

امام محمدؒ بن ابراہیم ابوشنجیؒ فرماتے ہیں: '' **هو عندنا ثقة ثقة۔** ''(تہذیب: ص ۴۶ ج ۱)

۱۵۔امام حاکمؒ

امام حاکمؒ نے متعدد مقامات پر ابن اسحاق کی حدیث کو '' **صحیح علی شرط مسلم** '' کہا ہے۔ملاحظہ ہوں (المستدرک حاکم: ص ۱۴۶، ۲۸۱، ۴۱۳، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۸۲ ج ۱)

علامہ زیلعیؒ وغیرہ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ابن اسحاقؒ کو علی شرط مسلم کہنا صحیح نہیں کیونکہ اس سے امام مسلمؒ نے احتجاج نہیں کیا۔(نصب الرایہ: ص ۱۹۸ ج ۲)

علامہ ذہبیؒ اور دیگر اہل علم بھی ایسے مواقع پر امام حاکمؒ پر تعاقب کرتے ہیں لیکن علامہ عراقیؒ فرماتے ہیں کہ امام حاکمؒ نے مقدمہ مستدرک میں '' **قد احتج بمثلها الشيخان أو احدهما** '' کہا ہے۔ یہ نہیں فرمایا کہ خاص انہی رواۃ سے روایت لوں گا جن سے شیخین یا ان میں سے کسی نے احتجاج کیا ہو۔ ان کے الفاظ ہیں:

فقول الحاكم بمثلها اى بمثل رواتها لابهم انفسهم .الخ (التقييد والايضاح : ص ٣٠)

274 لہٰذا جب امام حاکمؒ نے خود مثلہا سے اپنے موقف کی وضاحت کر دی ہے تو اعتراض صحیح نہیں لیکن اگر اسے تسلیم نہ کیا جائے تو بھی اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام حاکمؒ ابن اسحاقؒ کی حدیث کو صحیح سمجھتے ہیں۔

۱۶۔ امام ابن خزیمہؒ

امام ابن خزیمہؒ نے بھی الصحیح میں ابن اسحاق سے احتجاج کیا ہے: **واحتج به ابن خزيمة في صحيحه** (الترغیب : ص ٥٧٧ ج ٤) صحیح ابن خزیمہ میں (حدیث اذان جو بطریق ابن اسحاق مروی ہے) فرماتے ہیں: و **خبر محمد بن اسحاق عن محمد بن ابراهيم ... صحيح ثابت من جهة النقل** '' (صحیح ابن خزیمہ: ص ۱۹۷ ج ۱ نصب الرایہ: ص ۲۵۹ ج ۱) امام بخاریؒ اور امام محمد بن یحییٰ ذہلی نے بھی اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔

۱۷۔ امام ابوزرعہ رازیؒ

امام ابوزرعہؒ فرماتے ہیں: وہ صدوق ہے۔ ابنؒ اسحاق پر کس نے جرح کی ہے؟ ابنؒ اسحاق صدوق ہے۔
(تہذیب: ص ۴۶ ج ۹، الجرح والتعدیل: ص ۱۹۲ ج ۳ ق ۲)

ان کا جو قول بسلسلہ جرح نقل کیا گیا ہے اس کی حیثیت پہلے بیان ہو چکی ہے۔
امام ابوزرعہؒ کا یہ اسلوب اس بات کی دلیل ہے کہ وہ بھی ابنؒ اسحاق پر جرح تسلیم نہیں کرتے۔

۱۸۔ امام ابن البرقیؒ

امام ابن البرقیؒ کا قول بحوالہ (تہذیب: ص ۴۶ ج ۹) پہلے گزر چکا ہے کہ میں نے ابن اسحاقؒ کے ثقہ اور حسن الحدیث ہونے میں محدثین کو مختلف نہیں پایا۔

۱۹۔ امام ابوزرعہ الدمشقیؒ

امام ابوزرعہؒ دمشقی کا قول بھی گزر چکا ہے کہ کبار محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ ابن اسحاق سچا ہے۔

۲۰۔ امام ابن عدیؒ

275

امام ابن عدیؒ نے ابن اسحاقؒ کے بارے میں جرح وتعدیل کے اقوال اور اس کی احادیث نقل کرنے کے بعد خود اپنا

فیصلہ یہ دیا ہے کہ:

قد فتشت احادیثه الكثيرة فلم اجد فيها ما يتهيأ ان يقطع عليه بالضعف و ربما اخطأ اويهم في الشيء بعد الشيء كما يخطئ غيره وهو لا بأس به۔ (تهذيب : ص ۴۵ ج ۹)

میں نے اس کی بہت سی روایتوں کی تحقیق کی تو میں نے کوئی ایسی بات نہیں دیکھی جس کی بنا پر اس کے ضعف کا فیصلہ ہو جائے وہ بسا اوقات خطا کا ارتکاب کر جاتے ہیں اور کسی کسی بات میں اس سے وہم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ دوسروں سے خطا ہوتی ہے اور وہ **لا بأس به** ہے۔

اور الکامل لابن عدی (ص ۲۱۲۵ ج ۶) میں یہ الفاظ زائد ہیں۔

و لم يتخلف في الرواية عنه الثقات و الائمة۔ (ميزان : ص ۴۷۴ ج ۳، السير : ص ۴۸ ج ۷)

کہ ثقات اور ائمہ ان سے روایت لینے میں پیچھے نہیں رہے۔

امام ابن عدیؒ کا یہ تبصرہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے نزدیک ابنؒ اسحاق پر جرح اس کے ضعف کا باعث نہیں۔

۲۱۔ امام ابن سعدؒ

امام ابن سعدؒ نے بھی انھیں ثقہ کہا ہے۔ (تہذیب: ص ۴۴ ج ۹، الطبقات الکبریٰ: ص ۳۲۱ ج ۸)

یاد رہے امام ابنؒ سعد نے ہشامؒ بن عروہ کا ابنؒ اسحاق پر انکار بھی نقل کیا ہے (الطبقات ص ۴۰۱، تحقیق زیاد محمود) اور یہ بھی کہا ہے **و من الناس من تكلم فيه** کہ بعض نے اس میں کلام کیا ہے۔ مگر اس کے باوجود انھوں نے ابن اسحاقؒ کو ثقہ قرار دیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے نزدیک ابن اسحاق کی توثیق ہی راجح ہے اور جرح قابل اعتبار نہیں۔

۲۲۔ امام الخلیلیؒ

امام ابو یعلی خلیلیؒ فرماتے ہیں:

محمد بن اسحاق عالم كبير و انما لم يخرجه البخاري من اجل روايته المطولات و قد استشهد به و اكثر عنه فيما يحكى في ايام النبي ﷺ و في احواله و في التواريخ وهو عالم واسع الرواية والعلم ثقة۔ (الارشاد : ص ۲۸۸ ج ۱ ، تهذيب : ص ۴۶ ج ۹)

یعنی محمدؒ بن اسحاق بہت بڑے عالم تھے۔ ان کی لمبی لمبی روایات کی وجہ سے امام بخاریؒ نے ان سے روایت نہیں کی۔ البتہ اس سے استشہاد کیا ہے اور نبی ﷺ کی سیرت و احوال کے بیان میں اور تاریخ میں ان سے بکثرت روایات لی ہیں۔ اور وہ بہت علم اور روایت والے اور ثقہ ہیں۔

276 ۲۳۔ امام ابن نمیرؒ

امام ابن نمیرؒ کا قول پہلے گزر چکا ہے کہ وہ ابن اسحاقؒ کو صدوق اور حسن الحدیث کہتے ہیں اور ان کا مکمل کلام نقل

کرنے میں جس قدر علم دشمنی کا ثبوت مؤلف احسن الکلام نے دیا ہے اس کا اظہار ہم پہلے کر آئے ہیں۔

۲۴۔امام ترمذیؒ

امام ترمذیؒ بھی ان کی احادیث کو اگرچہ وہ منفرد ہوں حسن صحیح کہتے ہیں (کما مر)۔مولانا صفدر صاحب نے امام ترمذیؒ کے کلام سے جس چالاکی سے ابن اسحاقؒ کی تضعیف نقل کی ہے اس کی نقاب کشائی ہم پہلے کر چکے ہیں۔

۲۵۔امام بیہقیؒ

امام بیہقیؒ نے بھی ابن اسحاقؒ کو ثقہ اور صدوق کہا ہے البتہ تدلیس کی صورت میں وہ اس کی روایت کو ضعیف کہتے ہیں کیوں کہ وہ مدلس ہے جیسا کہ گزر چکا ہے۔

۲۶۔علامہ خطابیؒ

علامہ خطابیؒ بھی اسے ثقہ کہتے ہیں تبھی تو زیر بحث روایت کے متعلق فرماتے ہیں: ''**اسناده جيد لا طعن فيه**''
(معالم السنن:ص۳۹۰ج۱)

۲۷۔علامہ ابن حزمؒ

علامہ ابن حزمؒ لکھتے ہیں:

ان محمد بن اسحاق احد الائمة و ثقه الزهری و فضله علی من بالمدینة فی عصره و شعبة و سفیان و سفیان و حماد وحماد و یزید و یزید و ابراهیم بن سعد وعبدالله بن المبارک وغیرهم .الخ

(المحلی: ص ۲۴۱ ج ۳)

بلاشبہ محمد بن اسحاقؒ ائمہ میں سے ایک امام ہیں۔امام زہریؒ نے انھیں ثقہ کہا ہے اور مدینہ میں اپنے زمانہ کے لوگوں سے اسے فوقیت دی ہے اور شعبہؒ،سفیان بن عیینہؒ،سفیان ثوریؒ،حماد بن زیدؒ،حمادؒ بن سلمہ،یزیدؒ بن زریع،یزیدؒ بن ہارون، ابراہیمؒ بن سعد اور عبدؒ اللہ بن مبارک وغیرہ نے اسے ثقہ کہا ہے۔حافظ عبدالحقؒ اشبیلیؒ نے احکام الکبریٰ (ص ۲۰۱ ج ۲) میں بھی اسے نقل کیا ہے۔

۲۸۔امام منذریؒ

امام منذریؒ فرماتے ہیں: **احد الائمة الاعلام حديثه حسن**۔ (ترغیب: ص ۵۷۷ ج ۴)

ائمہ اعلام میں سے ایک وہ بھی تھے۔ان کی حدیث حسن ہے۔

مؤلف احسن الکلام نے محض جارحین کی فہرست بڑھانے کے لیے ان کا بھی نام لیا ہے۔جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

۲۹۔علامہ ذہبیؒ

علامہ ذہبیؒ نے" من تکلم فیه وهو موثق "میں ابن اسحاقؒ کو صدوق کہا ہے۔اور میزان(ص ۲۶۸،۲۶۹ج ۳)میں احدا الائمة الاعلام اور صالح الحدیث قرار دیا ہے۔ہشامؒ اور امام مالکؒ وغیرہ کی جروح کا مفصل جواب دیا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔اور کاشف میں فرماتے ہیں:

کان صدوقا من بحور العلم وله غرائب في سعة ما روى تستنكر [1] واختلف فی الاحتجاج به و حدیثه حسن و قد صححه جماعة۔ (الکاشف :ص ۱۹ ج ۳)

العبر (ص ۲۱۶ ج ۱) میں لکھتے ہیں:

و کان بحرا من بحور العلم ذکیا حافظا طلابا للعلم اخباریا نسابة علامة قال شعبة هو امیر المؤمنین فی الحدیث و قال ابن معین هو ثقة و لیس بحجة و قال احمد هو حسن الحدیث۔

المغنی میں ان کے الفاظ ہیں:

احد الاعلام صدوق قوی الحدیث (المغنی :ص ۵۵۲ ج ۲)

نیز لکھتے ہیں:

ثقة ان شاء الله صدوق احتج به خلق من الائمة لا سیما فی المغازی قال شعبة صدوق و قال احمد حسن الحدیث .الخ (دیوان الضعفاء :ص ۲۶۵)

علامہ سیوطیؒ تدریب الراوی (ص ۹۱) میں نقل کرتے ہیں:

قال الذهبی فاعلی مراتبه (ای الحسن) بهز بن حکیم عن ابیه عن جده و عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده و ابن اسحاق عن التیمی وامثال ذلک مما قیل انه صحیح۔

علامہ ذہبیؒ کا یہ کلام ان کی کتاب" الموقظة فی علم مصطلح الحدیث "(ص ۳۲،۳۳) میں دیکھا جا سکتا ہے ۔مزید فرماتے ہیں کہ ان اسناد کو بہت سے حفاظ نے صحیح کہا ہے اور اسے مراتب صحیح کے ادنیٰ درجہ میں شمار کرتے ہیں۔اسی طرح السیر میں لکھتے ہیں:

فأما فی الاحکام فینحط حدیثه فیها عن رتبة الصحة الی رتبة الحسن الا فیما شذ فیه فانه یعد منکرا هذا الذی عندی فی حاله"

احکام میں اس کی حدیث صحت کے درجہ سے کم حسن درجہ کی ہے۔اِلّا یہ کہ اس میں شذوذ ہو وہ منکر شمار ہوگی میرے نزدیک اس کا حال یہ ہے۔

---

[1] السعایہ(ص ۳۷۲ ج ۱) میں حدیثه فوق الحسن ہے اور اس میں تستنکر کا لفظ نہیں ہے۔

علامہ ذہبیؒ کی اس متواتر توثیق وتصدیق کے بعد بھی علامہ ذہبیؒ کو ابن اسحاقؒ کے جارحین میں شمار کرنا محض سینہ زوری ہے۔ وہ تو اس حدیث کو حسن حدیث کے درجہ اول کی حدیثوں میں شمار کرتے ہیں۔ اور اسے ثقہ صدوق حافظ بحر العلم اور احد الائمہ میں شمار کرتے ہیں۔ علامہ لکھنویؒ لکھتے ہیں:

و ممن رجح توثيقه الذهبي حيث قال في الكاشف (السعاية : ص ٣٧٢ ج ١)

جنھوں نے توثیق کو راجح کہا ہے ان میں علامہ ذہبیؒ بھی ہیں جب کہ انھوں نے کاشف میں کہا ہے۔
اور کاشف کی عبارت آپ پہلے دیکھ چکے ہیں۔

٣٠۔ امام الفراءؒ

محمد بن نصرؒ الفراء کا بیان ہے کہ میں نے یحییٰ بن یحییٰ سے سنا، ان کے ہاں جب ابن اسحاقؒ کا ذکر ہوا تو انھوں نے اس کی توثیق کی۔ (تہذیب: ص ۴۶ ج ۹)

٣١۔ علامہ ابن قیمؒ

حافظ ابن قیمؒ بھی اسے ثقہ کہتے ہیں جیسا کہ تہذیب السنن اور زاد المعاد کے حوالہ سے گزر چکا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

ان ابن اسحاق ثقة و لم يجرح بما يوجب ترك الاحتجاج به فقد وثقه كبار الائمة واثنوا عليه بالحفظ و العدالة۔ (جلاء الافهام : ص ۵)

بلا ریب ابن اسحاق ثقہ ہے۔ اس پر کوئی ایسی جرح نہیں کہ وہ قابل احتجاج نہ ہو ائمہ کبار نے اس کی توثیق کی ہے اور اس کے حفظ وعدالت کی تعریف کی ہے۔ 279

٣٢۔ علامہ السبکیؒ

علامہ سبکیؒ لکھتے ہیں:

قال شعبة محمد بن اسحاق وهو امير المؤمنين في الحديث و قال احمد حسن الحديث قلت والعمل على توثيقه و انه امام معتمد و لا اعتبار بخلاف ذلك۔ (طبقات الشافعية : ص ۴۰ ج ۱)

امام شعبہؒ فرماتے ہیں کہ محمد بن اسحاقؒ امیر المومنین فی الحدیث ہیں۔ امام احمدؒ نے حسن الحدیث کہا ہے، میں کہتا ہوں کہ اس کی توثیق پر ہی عمل ہے اور بلا شبہ وہ قابل اعتماد امام ہیں۔ اور اس کے خلاف رائے کا کوئی اعتبار نہیں۔

٣٣۔ علامہ الہیثمیؒ

علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں:

ابن اسحاق ثقة مدلس و قد صرح بالتحديث واسناده حسن (مجمع : ص ۲۲۱ ج ۱)

نیز (ص ۲۵۲،۲۶۶ ج ۱، ص ۱۰۶ ج ۲، ص ۱۴۶ ج ۳، ص ۲۹۹ ج ۷، ص ۱۳۸ ج ۸، ص ۳۳ ج ۱۰) میں بھی ابن اسحٰقؒ کو ثقہ اور اس کی حدیث کو حسن کہا ہے۔ مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

''اپنے وقت میں اگر علامہ ہیثمیؒ کو صحت اور سقم کی پرکھ نہیں تو اور کس کو تھی؟'' (احسن: ص ۲۳۳ ج ۱)

کیا ہم یہاں بھی ان سے انصاف کی توقع رکھ سکتے ہیں اور کیا علامہ ہیثمیؒ کو امام مالکؒ کی ''مشہور جرح'' کا علم نہ تھا ہشامؒ وغیرہ کا کذاب کہنا معلوم نہ تھا؟ کہ ابن اسحاقؒ کو ثقہ اور اس کی حدیث کو حسن کہہ رہے ہیں؟ افسوس کہ مولانا صاحب اس بات کا اظہار فرماتے ہیں:

''ابن اسحاقؒ مدلس ہے جیسا کہ علامہ ہیثمیؒ، حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے کہا ہے۔'' (احسن: ص ۵۷ ج ۲)

280

لیکن علامہ ہیثمیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے جو اسے ثقہ، صدوق اور اس کی حدیث کو صحیح اور حسن کہا ہے اسے شیر مادر سمجھ کر ہضم کر جاتے ہیں۔ ابن اسحاقؒ بلاشبہ مدلس ہے مگر زیر بحث روایت میں تحدیث ثابت ہے۔ محدثین بالاتفاق اس کے عنعنہ سے احتجاج نہیں کرتے۔ مگر یہ ''شرف'' صرف علمائے احناف کو حاصل ہے کہ وہ ابن اسحاقؒ کی معنعن روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جیسا کہ ان شاء اللہ آئندہ آئے گا۔

۳۴۔ حافظ ابن حجرؒ

حافظ الدنیا ابن حجرؒ کی رائے ڈھکی چھپی نہیں۔ تہذیب میں ابن اسحاقؒ پر جروح کا مفصل جواب انھوں نے دیا ہے جس پر فریق ثانی کے وکیل بڑے برہم ہیں۔ جیسا کہ گزر چکا ہے۔ اور القول المسدد کے حوالہ سے ابن جوزیؒ کے کلام پر نقد بھی آپ پڑھ آئے ہیں۔ (تقریب: ص ۴۳۵) میں بھی ان کا قول یہی ہے کہ وہ صدوق اور مدلس ہے اور زیر بحث حدیث کو انھوں نے حسن اور اس کے رجال کو ثقہ کہا ہے۔ **(کما مر)**

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: **و قال حافظ الدنیا انه ثقة و فی حفظه شیء - (العرف الشذی ص ۴۲)**

کہ حافظ الدنیا (ابن حجرؒ) نے کہا ہے کہ وہ ثقہ اور اس کے حافظہ میں کچھ کمزوری ہے۔

اسی طرح ''زمزم شفاء'' ہے کی روایت کو بھی انھوں نے حسن کہا ہے جو کہ بواسطہ ابن اسحاق ہے۔

(المقاصد الحسنة : ص ۳۵۷)

اسی طرح فتح الباری میں ایک مقام پر لکھتے ہیں:

''**و ابن اسحاق حسن الحدیث الا أنه لا یحتج به اذا خولف**'' (الفتح: ص ۳۲ ج ۴)

کہ ابن اسحاق حسن الحدیث ہے مگر جب مخالفت کی گئی ہو تو حجت نہ پکڑی جائے۔

ظاہر ہے کہ ثقہ یا صدوق اپنے سے ثقہ اور ثبت کی مخالفت کرے تو وہ روایت ضعیف ہوتی ہے۔ اس سے اس کی اصل توثیق پر حرف نہیں آتا۔ ایک اور مقام پر ایک حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں کہ: ''**اخرجه احمد و ابویعلی وصححه من طریق ابن اسحاق**'' پھر اس پر اعتراض کہ اس میں ابن اسحاق مختلف فیہ ہے کے جواب میں لکھتے ہیں:

واجیب انهم احتجوا فی عدۃ من الاحکام بمثل ھذا الاسناد'' (الفتح: ص ۳۶۲ ج ۹)
اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ محدثین بہت سے احکام میں اس جیسی اسناد سے استدلال کرتے ہیں۔
یادش بخیر! مولانا ظفر احمد عثمانیؒ اسی حوالہ سے لکھتے ہیں:

قال الحافظ فی الفتح ان محمد بن اسحاق وشیخه داؤد بن حصین عن عکرمة مختلف فیھما واجیب بانھم احتجوا فی عدۃ من الاحکام بمثل ھذا الاسناد کحدیث أن النبیﷺ رد علی ابی العاص بن ربیع زینب بالنکاح الاول و لیس کل مختلف فیه مردود .الخ (انهاء السکن: ص ۸۶)

کہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں کہا ہے کہ محمدؒ بن اسحاق اور اس کا شیخ داؤدؒ بن حصین عن عکرمہؒ دونوں مختلف فیہ ہیں اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے محدثین اس جیسی اسناد سے کئی احکام میں استدلال کرتے ہیں۔ جیسے رسول اللہ ﷺ نے اپنی بیٹی کو پہلے نکاح پر ہی ابو العاصؓ کو مسلمان ہونے پر لوٹا دیا تھا اور ہر مختلف فیہ مردود نہیں ہوتا۔

مولانا عثمانیؒ اس پر مزید فرماتے ہیں: ''**ھذا ما یؤید ما قدمنا ان المختلف فیه من الرواۃ حجة و ان لم یکن کحجة راوی الصحیح**'' کہ اس سے ہمارے پہلے قول کی تائید ہوتی ہے کہ مختلف فیہ راوی حجت ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ **الصحیح** کے راویوں کی طرح حجت نہ ہو۔ غور فرمائیے! حافظ ابن حجرؒ یہاں ابن اسحاق کی حدیث کو حجت قرار دیتے ہیں اور اسی کو مولانا عثمانیؒ بھی تسلیم کرتے ہیں۔

اسی طرح راوی کی حیثیت سے احادیث کے مراتب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''**و ھی مقدمة علی روایة من یعد ما ینفرد به حسنا کمحمد بن اسحاق عن عاصم بن عمر عن جابر .'' الخ** (شرح نخبة الفکر: ص ۳۴)

اور یہ مقدم ہے اس کی روایت پر جن کی روایت تفرد کی صورت میں حسن شمار کی گئی ہے جیسے محمد بن اسحاق عن عاصم عن جابر ہے۔ یہاں بھی حافظ ابن حجرؒ نے ابن اسحاقؒ کی منفرد روایت کو حسن قرار دیا ہے۔

علاوہ ازیں ابن اسحٰق کی سند سے ایک روایت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: امام دارقطنیؒ نے کہا ہے کہ اس کی سند حسن متصل ہے اور بیہقیؒ نے کہا اس کی سند حسن صحیح ہے اور ابنؒ الترکمانی نے بیہقیؒ پر تعاقب کیا ہے کہ خود بیہقیؒ نے باب **تحریم قتل ماله روح** میں ابن اسحٰق کی حدیث ذکر کر کے کہا ہے کہ اس میں ابنؒ اسحاق ہے اور جس میں ابنؒ اسحاق منفرد ہو حفاظ حدیث اس سے بچتے ہیں۔ میں کہتا ہوں یہ اعتراض درست ہے کیوں کہ اس زیادت کو ذکر کرنے میں ابن اسحاق منفرد ہے لیکن جس میں وہ منفرد ہو وہ اگر درجہ صحت کو نہ پہنچے تو وہ درجہ حسن میں ہوتی ہے، جب وہ صراحت سماع کرے۔ اور یہاں اسی طرح ہے۔ ابنؒ اسحاق کی حدیث کو انھوں نے صحیح کہا ہے جو صحیح و حسن میں فرق نہیں کرتے اور ہر قابل حجت کو صحیح کہتے ہیں۔ اور یہ طریقہ ابن حبان وغیرہ کا ہے۔ (فتح الباری: ص ۱۶۳ ج ۱۱، کتاب الدعوات باب الصلاۃ علی النبی ﷺ) اس سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ حافظ ابن حجرؒ، ابنؒ اسحاق کی منفرد روایت کو حسن قرار دیتے ہیں۔ بشرطیکہ اس میں تدلیس کا شبہ نہ ہو۔

اسی طرح ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

و قد أخرجه ابن خزيمة فی كتاب الزكاة من صحيحه من رواية ابن اسحاق و حاله معروف و حديثه فی درجة الحسن۔ (فتح الباری : ص ۳۵۳ ج ۱۳)

''اور اس کی ابن خزیمہؒ نے اپنی صحیح کی کتاب الزکاۃ میں ابن اسحاق کی روایت سے تخریج کی ہے۔ اور ابن اسحاق کا حال معروف ہے اور اس کی حدیث درجہ حسن میں ہے۔ غور فرمائیے! حافظ ابن حجرؒ تمام کلمات جرح پر مطلع ہونے کے باوجود ابنؒ اسحاق کی حدیث کو حسن قرار دیتے ہیں اور زیر بحث روایت کے بارے میں بھی ان کا قول آپ پڑھ آئے ہیں کہ یہ حسن ہے۔

۳۵۔ علامہ ابن حجرؒ

علامہ ابن حجر مکی رحمہ اللہ ایک حدیث کی تحقیق کے ضمن میں لکھتے ہیں:

و لا يقال تفرد به ابن اسحاق و مسلم لم يخرج الا فی المتابعات لانا نقول الائمة و ثقوه و انما هو مدلس فقط۔ (الصواعق المرسلة : ص ۱۴۷)

یہ نہ کہا جائے کہ اس حدیث میں ابن اسحاق منفرد ہے اور امام مسلم نے صرف متابعات میں اس سے روایت لی ہے۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ ابن اسحاق کو ائمہ کرام نے ثقہ کہا ہے اور وہ صرف مدلس ہے (اور کوئی اس میں کمزوری نہیں)۔

281

۳۶۔ علامہ خفاجیؒ

علامہ خفاجیؒ فرماتے ہیں:

كان من بحور العلم صدوقاً وله غرائب ربما تستنكر لسعة حفظه ولذا اختلف فی الاحتجاج به و حديثه حسن و فوق الحسن صححه جماعة۔ (نسیم الریاض : ص ۱۵۲ ج ۱)

علم کے سمندروں میں سے ایک سمندر تھا اور صدوق تھا۔ وسعت حفظ کے باوجود اس کی کچھ غریب روایات ہیں جن پر بسا اوقات انکار ہوا ہے۔ اسی بنا پر اس سے احتجاج میں اختلاف ہے اور اس کی حدیث حسن بلکہ حسن سے اوپر ہے۔ ایک جماعت نے صحیح بھی کہا ہے۔

اس کے بعد انھوں نے امام مالکؒ اور ہشامؒ وغیرہ کی جرح کا وہی جواب دیا ہے جو امام ابن حبانؒ اور دیگر اہل علم نے دیا ہے۔

۳۷۔ علامہ ابن علانؒ

علامہ ابن علانؒ لکھتے ہیں

لا يضران ابن اسحاق فيه لانه صرح بالتحديث فی روايته فصار حديثه مقبولاً صحيحاً على شرط مسلم كما ذكره الحاكم۔ (الفتوحات الربانية : ص ۳۴۲ ج ۲)

۳۸۔حافظ سخاویؒ

علامہ سخاویؒ ایک حدیث کی تحقیق کے ضمن میں لکھتے ہیں:

قال الدارقطنی اسنادہ حسن متصل و قال البیهقی اسنادہ صحیح قلت و فیه ابن اسحاق لکنه قد صرح بالتحدیث فی روایته فصار حدیثه مقبولاً صحیحاً علی شرط مسلم کما ذکره الحاکم۔

(القول البدیع :ص ۳۵ طبع سیالکوٹ)

۳۹۔حافظ ابن کثیرؒ

282

حافظ ابن کثیرؒ ایک حدیث بطریق ابن اسحاقؒ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ''**هذا اسناد حسن**''(تفسیر ابن کثیر:ص۳۴۱ج۱)اور(ص ۴۲۷ج۱)پر لکھتے ہیں:''**اسنادہ جید**''جس سے معلوم ہوا کہ علامہ ابن کثیرؒ کے نزدیک بھی ابن اسحاقؒ ثقہ اور حسن الحدیث ہے۔

۴۰۔علامہ قرطبیؒ

علامہ قرطبیؒ ایک حدیث کی تحقیق میں جو بواسطہ ابن اسحاقؒ **حدثنی حسین بن عبداللہ عن عکرمة عن ابن عباس** مروی ہے۔فرماتے ہیں: **اسناد حسن بل صحیح** (الجامع لاحکام القرآن:ص۲۲۵ج۴)

۴۱۔علامہ شوکانیؒ

علامہ شوکانیؒ بھی اس کی حدیث کو حسن اور قابل احتجاج سمجھتے ہیں۔(**کمامر**)

۴۲۔نواب صاحبؒ

حضرت نواب صاحبؒ فرماتے ہیں:

کان ثبتاً فی الحدیث عند اکثر العلمآء۔ (التاج المکلل :ص ۲۸۱)

مؤلف احسن الکلام نے علامہ شوکانیؒ اور نواب صاحبؒ کی عبارتوں سے ابن اسحاقؒ کو بھی جس انداز سے مجروح ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اس کی حقیقت آپ پہلے پڑھ آئے ہیں۔

۴۳۔استاد شاکرؒ اور دیگر اہل حدیث اکابر

ماضی قریب میں نامور محدث استاد شاکرؒ لکھتے ہیں:

محمد بن اسحاق بن یسار صاحب السیرة وهو ثقة تکلم فیه بغیر حجة۔

(تعلیق علی المسند :ص ۹۰)

محمد بن اسحٰق رحمہ اللہ صاحب سیرت ثقہ ہیں۔ان پر بلا دلیل کلام کیا گیا ہے۔

۴۴۔مولانا عبدالرحمٰن محدث مبارک پوری 283

مولانا عبدالرحمٰن محدث مبارک پوری رحمہ اللہ کا ابن اسحاق رحمہ اللہ کی توثیق کے متعلق کلام تحقیق الکلام (ص ۶۱ ج ۱) اور تحفۃ الاحوذی (ص ۲۰ ج ۱) میں ملاحظہ فرمائیں۔

۴۵۔محدث ڈیانوی رحمہ اللہ

محدث ڈیانوی کا کلام عون المعبود (ص ۳۷۱، ۳۷۳، ۳۷۴ ج ۴) میں دیکھا جا سکتا ہے۔

۴۶۔مولانا بشیر احمد رحمہ اللہ محدث سہسوانی

مولانا بشیر احمد محدث سہسوانی رحمہ اللہ نے البرہان العجاب (ص ۴۷، ۵۱) میں ابن اسحاق رحمہ اللہ کی توثیق کو ہی محقق قول قرار دیا ہے۔

حنفی اکابر کی آراء

۱/۴۷۔علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ

علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ حنفی ایک حدیث کی تحقیق کے ضمن میں لکھتے ہیں:

واعلال ابن الجوزی له بابن اسحٰق و بعبدالله بن راشد نقل تضعیف ابن راشد عن الدارقطنی اما ابن اسحٰق فثقة ثقة لا شبهة عندنا فی ذلک و لا عند محققی المحدثین۔ (فتح القدیر: ص ۳۰۱ ج ۱)

ابن اسحاق رحمہ اللہ اور عبداللہ بن راشد کی وجہ سے ابن جوزی رحمہ اللہ نے اسے معلول قرار دیا۔اور ابن راشد رحمہ اللہ کے متعلق دارقطنی رحمہ اللہ سے تضعیف نقل کی ہے۔مگر ابن اسحاق رحمہ اللہ تو ثقہ ہے ثقہ ہے اور اس میں ہمیں کوئی شبہ نہیں اور محدثین محققین کے نزدیک بھی اس میں کوئی شبہ نہیں۔

نیز لکھتے ہیں:

و یستحب تعجیل المغرب وهذا ان صح الحدیث بتوثیق ابن اسحٰق و هو الحق الأبلج وما نقل عن کلام مالک فیه لا یثبت. الخ (فتح القدیر: ص ۱۵۹ ج ۱)

284 مغرب کی نماز جلدی پڑھنا مستحب ہے۔بشرطیکہ حدیث صحیح ہو،ابن اسحاق رحمہ اللہ کا ثقہ ہونا ہی حق واضح ہے اور امام مالک رحمہ اللہ سے اس کی شان میں جو کلام نقل کیا گیا ہے وہ صحیح نہیں۔

نیز فرماتے ہیں کہ اگر امام مالک رحمہ اللہ کا قول صحیح بھی ہو تو اہل علم نے اسے قبول نہیں کیا،قبول بھی کیسے ہو جب کہ امام شعبہ رحمہ اللہ

اسے امیر المومنین فی الحدیث کہتے ہیں اور اس سے ثوریؒ، ابنؒ ادریس، حمادؒ، یزیدؒ بن زریع، ابنؒ علیہ، عبدالوارث اور ابنؒ مبارک جیسے روایت کرتے ہیں۔ امام احمدؒ، ابن معینؒ اور عام محدثین نے اسے محتمل قرار دیا ہے۔ امام بخاریؒ نے اس کی توثیق پر بڑی تفصیلی بحث کی ہے۔ الخ۔

نیز علامہ منذریؒ سے ایک روایت کے تحت نقل کرتے ہیں:

رجاله رجال الصحيح ما خلا ابن اسحٰق۔

اس حدیث کے ابن اسحٰقؒ کے علاوہ تمام راوی صحیح کے راوی ہیں۔

پھر لکھتے ہیں: **وانت علمت ان ابن اسحٰق حجة۔** (فتح القدير: ص ۱۴۲ ج ۲ باب الاحرام)

اور تمھیں معلوم ہے کہ ابن اسحاقؒ حجت ہے۔

اور (ص ۱۸۰ ج ۲) میں بواسطہ ابن اسحاقؒ ایک روایت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

فيه ابن اسحٰق وهو حجة على ما هو الحق ولهٰذا قال المنذري في مختصره هو حديث حسن۔

نیز دیکھیں (ص ۱۸۷ ج ۲) علامہ ابن ہمامؒ کے ان اقوال سے ابن اسحاقؒ کے مرتبہ کو سمجھا جا سکتا ہے۔

۴۸/۲۔ علامہ عینیؒ

علامہ عینیؒ کا کلام عمدۃ القاری (ص ۲۷۰ ج ۷) کے حوالہ سے گزر چکا ہے کہ جمہور کے نزدیک ابنؒ اسحاق ثقہ ہے۔

۴۹/۳۔ علامہ زیلعیؒ

علامہ زیلعیؒ کا قول نصب الرایہ (ص ۷ ج ۴) کے حوالہ سے گزر چکا ہے کہ اکثر محدثین نے اسے ثقہ کہا ہے اس کے علاوہ (ص ۱۰۷ ج ۱) میں لکھتے ہیں۔

قال شعبة محمد بن اسحٰق امير المؤمنين في الحديث و قال عبدالله بن المبارك: محمد بن اسحٰق ثقة ثقة ثقة۔

اور (ص ۴۱۶ ج ۴) پر ابن اسحٰق کی توثیق کے متعلق امام بخاریؒ کا کلام حرفاً حرفاً نقل کیا ہے۔

۵۰/۴۔ علامہ علیؒ قاری

علامہ علی قاریؒ لکھتے ہیں: **حديثه حسن بل وفوق الحسن و قد صححه جماعة۔**

(شرح الشفاء على هامش نسيم الرياض: ص ۱۵۲ ج ۱)

اس کی حدیث حسن بلکہ حسن سے بلند ہے اور ایک جماعت نے اس کی حدیث کو صحیح کہا ہے۔

ایک جگہ لکھتے ہیں:

في سنده محمد بن اسحٰق صاحب المغازي وصرح بالتحديث فحديثه صحيح قاله ميرک۔

(مرقاة: ص ۱۳۷ ج ۲)

کہ میرک نے کہا ہے کہ اس کی سند میں ابن اسحٰق ؒ ہے اس نے سماع کی صراحت کی ہے۔ پس اس کی حدیث صحیح ہے۔

۵۱/۵۔ علامہ لکھنویؒ

مولانا عبدالحیؒ لکھنوی نے امام الکلام، غیث الغمام میں ابن اسحاق ؒ پر مفصل بحث کی ہے اور اس کی حدیث کو حسن قرار دیا ہے اور ناقدین کے اعتراضات کے جوابات دیے ہیں۔ ملاحظہ ہو (امام الکلام: ص۲۶۲ تا ۲۷۳) اور السعایہ (ص۲۷۲ ج۱) میں فرماتے ہیں:

ان المرجح فی ابن اسحاق التوثیق۔ ابنؒ اسحاق کے متعلق توثیق ہی راجح ہے۔

اور (ص۳۰۳ ج۲) میں بھی اسے ثقہ کہا ہے۔

۵۲/۶۔ علامہ سلامؒ اللہ

علامہ سلام اللہ ؒ حنفی لکھتے ہیں: **محمد بن اسحاق ثقة علی ما هو الحق۔**

(محلی شرح مؤطا بحواله تحقیق الکلام: ص ۶۱ ج ۱ و تذکرة المنتهی: ص ۳۱)

حق بات یہ ہے کہ محمدؒ بن اسحاق ثقہ ہے۔

۵۳/۷۔ شارحؒ منیۃ

286

شیخ ابراہیم الحلبی المتوفی ۹۵۶ھ بھی شرح منیۃ المصلی میں نقل کرتے ہیں:

والحق فی ابن اسحق هو التوثیق و ما نقل عن مالکؒ فیه لم یثبت و لو صح لم یقبله اهل العلم۔

اور حق بات ابن اسحاق کے بارے میں توثیق ہی ہے اور امام مالکؒ سے جو نقل کیا گیا ہے وہ ثابت نہیں اگر یہ صحیح بھی ہو تو اہل علم نے اسے قبول نہیں کیا۔ (شرح منیة: [1] ص ۲۳۴، تحقیق الکلام: ص ۶۱ ج ۱)

۵۸/۸۔ علامہ نیمویؒ

علامہ لکھنویؒ کے معروف شاگرد علامہ نیمویؒ ابن اسحاق ؒ کی حدیث کے متعلق آثار السنن (ص۴۷) میں اسنادہ حسن فرماتے ہیں جیسا کہ تیسری حدیث کے تحت ہم ذکر کر آئے اور (ص۵۱) میں حدیث اذان کو صحیح قرار دیتے ہیں اور (ص۵۲) میں ایک حدیث کو اسنادہ حسن کہتے ہیں باوجودیکہ یہاں ابن اسحاق ؒ کی روایت کو دوسری روایات کے مقابلہ میں غیر قوی ہونے کا بھی اشارہ کیا ہے اور ہشامؒ وغیرہ کی جرح کے جواب کے تحت گزر چکا ہے کہ علامہ نیمویؒ نے حافظ ابن حجرؒ کے خلاف ابن اسحاقؒ ہی کی حدیث سے استدلال کیا ہے۔

---

[1] شرح منیۃ کی یہ عبارت مولوی غلام رسول حنفی قاسمی ؒ نے تحقیق المرام فی منع القراءۃ خلف الامام (ص۲۱ اور اس کے ترجمہ ص۴۳، ۴۴) میں ذکر کی ہے اور امام مالکؒ وغیرہ کی جرح کا جواب بھی دیا ہے اور عبارت وہی ہے جو فتح القدیر (ص۱۵۹ ج۱) میں لکھی گئی ہے۔

287

۵۹/۹۔علامہ کشمیریؒ

علامہ کشمیریؒ ائمہ جارحین ومعدلین کے اقوال ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

وعندی انه من رواة الحسان کما فی المیزان و یمکن ان یکون فی حفظه شیء۔

(العرف الشذی :ص ۴۲،۴۳)

اورمیرے نزدیک وہ ان راویوں میں شمار ہوتے ہیں جن کی حدیث حسن ہے جیسا کہ میزان میں ہے اور ممکن ہے کہ اس کے حفظ میں کچھ کمی ہو۔

اور ص ۴۲۵ میں بھی اس کی حدیث کو حسن اور امام بخاریؒ کی توثیق نقل کی ہے۔

۶۰/۱۰۔علامہ بنوریؒ

مولانا محمد یوسف بنوریؒ نے معارف السنن (ص ۹۱ ج ۱) میں بھی علامہ کشمیریؒ کا کلام نقل کر کے ان کی تائید کی ہے اور لکھا ہے: **والحق عند شیخنا انه من رواة الحسان۔**

محدث مبارک پوریؒ نے تحفۃ الاحوذی (ص ۲۰ ج ۱) میں علامہ کشمیریؒ پر تعاقب کیا ہے جس پر علامہ بنوریؒ نے اظہار ناراضی فرمایا ہے اور لکھا ہے کہ جب حضرت الشیخ خود اسے ’’**رواة الحسان**‘‘ میں شمار کرتے ہیں تو اس تعاقب کی کوئی حیثیت نہیں۔ حالانکہ محدث مبارک پوریؒ کا تعاقب اس بات پر موقوف ہے کہ جب ابن اسحاقؒ پر جرح مدفوع ہے تو اسے رواۃ الحسان نہیں بلکہ صحیح کے رواۃ میں شمار کرنا چاہیے۔ان کے الفاظ ہیں:

قلت وجروح من جرح فی ابن اسحاق کلها مدفوعة والحق انه ثقة قابل الاحتجاج۔

اس کے بعد انھوں نے علامہ لکھنویؒ، علامہ ابن ہمامؒ اور علامہ عینیؒ سے ابن اسحاقؒ کی توثیق نقل کی ہے۔ اس لیے انھیں’’ **رواة الحسان** ‘‘کے بجائے’’ **رواة الصحیح** ‘‘میں شمار کرنا چاہیے۔لہٰذا مولانا بنوریؒ نے بلا تامل صرف حق شاگردی ادا کرتے ہوئے جو تعاقب کیا ہے، صحیح نہیں۔

۶۱/۱۱۔مولانا کاندھلویؒ

مولانا محمد ادریسؒ کاندھلوی لکھتے ہیں :

’’محمد بن اسحاقؒ بن یسار مطلبی مدنی تابعی ہیں۔سیرت اور مغازی کے امام ہیں۔ جمہور علماء نے ان کی توثیق کی ہے۔ 288

محمد بن اسحاق پر دو جرح کی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ وہ روایت میں تدلیس کرتے تھے۔ دوم: یہ کہ خیبر وغیرہ کے واقعات کو یہود خیبر سے دریافت کرتے تھے۔ دوسری وجہ موجب جرح نہیں۔ مزید توثیق کے لیے یہود کے واقعات کی تحقیق کرنا قابل اعتراض نہیں۔ البتہ فقط یہود پر اعتماد کرنا اور محض ان کی روایات سے احکام شرعیہ کا ثابت کرنا درست نہیں لیکن دنیا میں کوئی مسلمان اس کا قائل نہیں اور نہ کہیں یہ ثابت ہے کہ محمد بن اسحاقؒ یہود خیبر سے نافع اور زہریؒ کی طرح روایت کرتے ہوں۔

اور قاسمؒ اور عطاءؒ کی طرح یہود خیبر کو ثقہ سمجھتے ہوں اور نہ کوئی ادنیٰ عقل والا مسلمان کافروں سے روایت کر سکتا ہے اور نہ ان کو ثقہ سمجھ سکتا ہے۔ اور جس نے ایسا سمجھا غلط سمجھا۔ باقی تدلیس کے متعلق خود ائمہ حدیث نے تصریح کر دی ہے کہ اس کا عنعنہ معتبر نہیں جب تک کہ اس کا سماع ثابت نہ ہو جائے۔ (سیرۃ المصطفیٰ: ص۷۶، ۷۷ ج۱)

۶۲/۱۲۔ مولانا ظفر احمد عثمانیؒ

مولانا ظفر احمدؒ عثمانی لکھتے ہیں:

قال الحافظ فی الفتح ان محمد بن اسحاق و شیخه مختلف فیهما و اجیب بانهم احتجوا فی عـــدة من الاحکام بمثل هذا الاسناد... و لیس کل مختلف فیه مردودا ... وهذا یؤید ما قدمنا ان المختلف فیه من الرواة حجة و ان لم یکن کحجة راوی الصحیح۔ (انهاء السکن : ص ۸۶)

یعنی حافظ نے فتح الباری میں کہا ہے کہ محمد بن اسحاقؒ اور اس کا شیخ مختلف فیہ ہیں اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ انھوں نے احکام میں اسی قسم کی سند سے متعدد مقامات پر احتجاج کیا ہے اور ہر مختلف فیہ راوی مردود نہیں ہوتا۔ (عثمانی صاحب فرماتے ہیں) یہ اس بات کی دلیل ہے جو ہم نے پہلے کہی ہے کہ مختلف فیہ رواۃ حجت ہیں اگرچہ وہ الصحیح کے رواۃ کی طرح نہیں۔

اعلاء السنن میں بھی انہوں نے ابن اسحاق کی روایات کو حسن تسلیم کیا ہے۔ ملاحظہ ہو (ج ۱ ص ۳۰، ۳۲، ج ۲ ص ۴۱، ۱۱۴، ۱۲۰)

289 ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ ابن اسحاقؒ حجت ہے مگر صحیح بخاری و مسلم کے رواۃ کے ہم مرتبہ نہیں۔ فریق ثانی سے بھی ہم اسی انصاف کی امید رکھتے ہیں۔

۶۳/۱۳۔ مولانا سہارن پوریؒ

مولانا خلیل احمد سہارن پوریؒ نے بذل المجہود (ص ۶۳ ج ۳) میں بھی ابن اسحاقؒ کے متعلق اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ اور آخر میں لکھا ہے کہ: "**لیس کل مختلف مردودا**"۔

۶۴/۱۴۔ علامہ کوثریؒ

علامہ کوثری نے شروط الائمۃ الخمسہ للحازمی کے حاشیہ (ص ۲۹) پر ابن اسحاقؒ کی توثیق ہی ذکر کی ہے اور علامہ ابن سید الناسؒ، علامہ عینیؒ اور علامہ ابن العربیؒ کا کلام نقل کیا ہے۔ اسی طرح علامہ کوثری ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

کثیر من النقاد وثقوه اطلاقا و استقر الأمر عند الجمهور علی انه مدلس لا یحتج بحدیثه وحده اذا عنعن ، لکن لا یستلزم هذا رد کل ما عنعن فیه و اصحابنا یأخذون بروایته اذا کانت تدل علی ما هو الاحوط ، ولا سیما عند وجود قرائن تؤیدها و کان ابن المدینی شیخ البخاری یحتج

بحديث ابن اسحاق فلا يكون رد عنعنته موضع اتفاق۔ (النكت الطريفة: ص ۲۴۸)

اکثر نقاد اسے مطلقاً ثقہ کہتے ہیں اور جمہور کے نزدیک فیصلہ یہ ہے کہ وہ مدلس ہے۔ اس کی منفرد معنعن روایت سے احتجاج نہ کیا جائے گا۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی تمام معنعن روایات رد کی جائیں گی۔ ہمارے حنفی حضرات اس کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ جب اس میں احتیاط کا پہلو ہو۔ بالخصوص جب اس کے قرائن مؤید ہوں اور امام بخاریؒ کے شیخ امام علی بن مدینی نے ابن اسحاقؒ کی روایت سے احتجاج کیا ہے۔ لہٰذا اس کی معنعن روایت کو رد کرنا اتفاقی مسئلہ نہیں۔

لیجیے جناب! یہاں تو علامہ کوثریؒ نے ابنؒ اسحاق کی معنعن روایت کو بھی قابل احتجاج قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ ہمارے حنفی حضرات احتیاطاً اس کی روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ کیا فاتحہ خلف الامام کا مسئلہ بھی احتیاط کا مقتضی ہے یا نہیں؟ فتدبر۔!

۶۵/۱۵۔ شیخ ابوغدہ حنفی

۶۰/۱۶۔ علامہ کوثریؒ کے شاگرد شیخ ابوغدہؒ نے بھی ابن اسحاقؒ کی پرزور توثیق کی ہے۔ لکھتے ہیں:

و قد حقق توثيقه والاحتجاج به بتوسع بالغ الامام عبدالحى الكهنوى فى كتابه امام الكلام فى القراءة خلف الامام واشار الى ذلك فى كتابه الفريد الرفع والتكميل فى الجرح والتعديل وعلقت عليه تائيداً له فى (ص ۲۶۱۔۲۶۲) من الطبعة الثانية بقدر ما يتسع المقام فانظره لزامًا۔

(حاشية المصنوع: ص ۱۸۲، ۱۸۳)

یعنی امام عبدالحیؒ لکھنوی نے اس کی توثیق اور اس سے احتجاج پر امام الکلام میں بڑی تفصیل سے بحث کی ہے اور اپنی یکتائے زمانہ کتاب الرفع والتکمیل میں بھی اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس کی طبع ثانیہ کے (ص ۲۶۱، ۲۶۲) کی تعلیقات میں بقدر وسعت ہم نے ان کی تائید کی ہے۔ اس کی طرف ضرور مراجعت کی جائے۔

اسی طرح قواعد علوم الحدیث کے حواشی (ص ۷۳، ۷۵، ۱۰۳، ۱۰۴، ۲۴۳) میں ابن اسحاقؒ کی توثیق اور اس کی حدیث کو حسن قرار دیا گیا ہے۔

۶۶/۱۶۔ مولانا صفدر صاحب

مولانا سرفراز صاحب صفدر "احسن الکلام" (ص ۱۴۳ ج ۱) میں زکوٰۃ کی فرضیت پر بحث کرتے ہوئے کہ یہ مکہ مکرمہ میں فرض ہوئی یا مدینہ طیبہ میں، فرماتے ہیں:

"حضرت جعفر طیارؓ نے دربار نجاشی میں جو تقریر کی تھی، اس میں زکوٰۃ کا ذکر ہے۔"

290

حالانکہ یہ روایت اور یہ واقعہ محمد بن اسحاقؒ ہی کے واسطہ سے مروی ہے جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ص

۲۶۶، ۲۶۷ ج ۳) میں اس مسئلہ پر تفصیل سے بحث کے دوران میں وضاحت کی ہے مگر دیکھا آپ نے کہ ہمارے مہربان یہاں اس روایت کو معرض استدلال میں پیش کرتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ تسکین الصدور (ص ۱۹۱ طبع اول) میں سماع موتیٰ کے سلسلے میں ساتویں حدیث الجامع الصغیر (ص ۱۴۰ ج ۲) کے حوالہ سے نقل کرتے ہوئے مولانا صفدر صاحب نے اس کا ''صحیح'' ہونا بھی نقل کیا ہے۔ اور لکھا ہے:

''یہ روایت مسند احمد (ص ۲۹۰ ج ۲) اور مستدرک (ص ۵۹۵ ج ۲) میں ہے اور حاکم اور علامہ ذہبیؒ دونوں اس کو صحیح کہتے ہیں۔ نیز اس کو ابویعلیٰؒ نے بھی روایت کیا ہے اور مجمع الزوائد (ص ۲۱۱ ج ۸) میں ہے۔'' **رجاله رجال الصحيح**''

اس روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اس صحیح روایت سے بھی معلوم ہوا کہ عندالقبر آنحضرت ﷺ کا صلوٰۃ وسلام کا سماع متحقق ہے اور آپ کا جواب دینا ثابت ہے اور اس کا انکار صحیح حدیث کا انکار ہے۔''

ہم یہاں مولانا موصوف سے ان کی بزرگی اور زہد وتقویٰ کا واسطہ دے کر عرض کرتے ہیں کہ جناب من! اس حدیث کی سند کیا ہے۔ مسند احمد کے محولہ صفحہ میں تو یہ حدیث اس مفہوم سے قطعاً نہیں۔ اس میں صرف نزول مسیح ؑ کا تذکرہ ہے۔ البتہ مستدرک حاکم میں یہ روایت موجود ہے اور علامہ سیوطیؒ نے الجامع الصغیر میں حاکم ہی کا حوالہ دیا ہے۔ اور المستدرک (ص ۵۹۵ ج ۲) میں یہ روایت ''**محمد بن اسحاق عن سعيد بن ابی سعيد المقبری عن عطاء مولیٰ ام حبيبة قال سمعت اباهريرة** '' کی اسناد سے منقول ہے۔ جسے امام حاکمؒ اور علامہ ذہبیؒ دونوں صحیح کہتے ہیں۔ حالانکہ یہ روایت ابن اسحاقؒ ہی کے طریق سے مروی ہے۔

ثانیاً: روایت بھی معنعن ہے اور ابنؒ اسحاق مدلس ہے۔

ثالثاً: حدیث بھی عقیدہ کے متعلق ہے مگر دیکھا آپ نے کہ یہاں مولانا صفدر صاحب محض اپنا الو سیدھا کرنے کے لیے اسے صحیح قرار دے رہے ہیں اور فرماتے ہیں کہ: ''اس کا انکار صحیح حدیث کا انکار ہے۔''

جب ان کے نزدیک ''ابن اسحاق کذاب ہے، اسے ''پچانوے فیصد'' حضرات نے ضعیف کہا ہے اور اس کی روایت کا وجود وعدم برابر ہے۔'' تو پھر اس حدیث کو صحیح کہنا اور عقیدہ میں پیش کرنا کہاں کی دیانت وشرافت ہے؟ رہی ابویعلیٰؒ کی روایت تو اس میں بھی سنداً ومعناً کلام ہے، ہمارا مقصد صرف اتنا ہے کہ امام حاکمؒ کی روایت جو ابن اسحاقؒ کے طریق سے ہے۔ اسے مولانا صفدر صاحب صحیح تسلیم کر رہے ہیں۔ کیوں کہ یہ روایت ان کی فکر کے موافق ہے۔ لیکن زیر بحث روایت چوں کہ ان کے مسلک کے مخالف ہے اس لیے ابن اسحاقؒ کو کذاب اور ناقابل اعتبار قرار دینے پر تلے بیٹھے ہیں۔

اسی طرح ابن اسحاقؒ کے واسطہ سے ایک روایت کو حافظ ابن حجرؒ پر اعتماد کرتے ہوئے ''جید الاسناد'' تسلیم کرتے ہیں۔ (سماع الموتیٰ ص ۲۸۸، ۲۸۹) آپ ہی فیصلہ فرمائیں کہ ابن اسحاقؒ کی یہ ''سند جید'' کیسے ہوگئی؟

۱۷/۶۷۔مولانا محمد حسنؒ

مولانا محمد حسنؒ لکھتے ہیں :

''قول فیصل محمد بن اسحاق کے حق میں یہ ہے کہ وہ حسن الحدیث صدوق ہے۔ جب تک کہ نہ مخالف ہو اس کو جو زیادہ ثقہ ہے اس سے یا کہ وہ اکثر ہیں اس سے عدد میں، جب وہ مخالفت کرے یا عن عن سے بیان کرے تو حدیث اس کی مقبول نہیں۔ اس کے حفظ میں بھی کسی قدر نقصان ہے۔'' (الدلیل المبین ص۴۲۴)

۱۸/۶۸۔مولانا احمد رضا خاں

طائفہ بریلویہ کے مجدد جناب اعلیٰ حضرت احمد رضا خاں صاحب بریلوی لکھتے ہیں:

''ہمارے علماء کرام قدست اسرارھم کے نزدیک بھی راجح محمد بن اسحاقؒ کی توثیق ہی ہے۔''

(منیر العین فی حکم تقبیل الابھامین : ص۱۱۶، فتاویٰ رضویہ: ص۵۱۴ ج ۲، ص۵۹۲ ج ۵ طبع رضا فاؤنڈیشن) 292

اس کے بعد انھوں نے علامہ ابنؒ ہمام سے ابن اسحاقؒ کی توثیق نقل کی ہے۔

۱۹/۶۹۔مولانا ملتانی

مولانا نور محمدؒ ملتانی حنفی نے علامہ شبلی نعمانیؒ کے جوابی رسالہ'' تذکرة المنتهی فی رد اسکات المعتدی''میں بھی ابن اسحاقؒ کی توثیق ذکر کی ہے اور ناقدین کے کلام کا جواب دیا ہے، جو پانچ صفحات پر مشتمل ہے اور قابل دید ہے۔ موصوف محدثین کا کلام نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

و من هذا شانه کیف یکون ضعیفا و یترک حدیثه ولو لا خوف اطالة الکلام لنقلت عبارات العلماء العظام فی توثیق ابن اسحاق۔ (ص ۳۱، ۳۲)

یعنی جس کا یہ حال ہو، وہ ضعیف کیسے اور اس کی حدیث متروک کیسے؟ اور اگر طوالت کلام کا ڈر نہ ہوتا تو ابن اسحاقؒ کی توثیق کے متعلق علمائے عظام کی عبارتیں ذکر کرتا۔

۲۰/۷۰۔مولانا مہدی حسن

دارالعلوم دیوبند کے سابق مفتی علامہ محقق المحدث الفقیہ المفتی مہدی حسن گیلانی لکھتے ہیں:

'' والکلام فیه معروف والجمهور علی انه مدلس لا یحتج بحدیثه اذا عنعن الا اذا کان ما رواه من باب الاحتیاط محفوظا بقرائن فیحتج به۔'' (حاشیه کتاب الحجة : ص ۲۵۶ ج ۱)

کہ ابن اسحاق میں کلام معروف ہے اور جمہور کا قول یہ ہے کہ وہ مدلس ہے۔ جب وہ عن عن سے روایت کرے تو اس

کی حدیث حجت نہیں۔ مگر جب احتیاط سے متعلقہ مسئلہ میں روایت کرے اور قرائن اس کے مؤید ہوں تو اس سے احتجاج کیا جائے گا۔

لیجیے جناب! یہاں تو ابن اسحاق کی معنعن روایت کو بھی حجت تسلیم کیا گیا ہے۔ جب کہ اس کی روایت احتیاط سے متعلق ہو اور قرائن بھی اس کے مؤید ہوں۔ غور فرمائیں کہ ابن اسحاق کی زیر بحث روایت میں احتیاط کا تقاضا نہیں کہ امام کے پیچھے فاتحہ پڑھی جائے، کہیں ایسا نہ ہو کہ نہ پڑھنے سے نماز نہ ہو۔ جیسا کہ اسی بنا پر بہت سے علماء و مشائخ حنفیہ نے فاتحہ خلف الامام کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ (کمامر) پھر کیا اس کی اس روایت کے مؤیدات ہیں یا نہیں؟ اس لیے دار العلوم دیو بند کے مفتی صاحب کے فیصلے کے بعد ابن اسحاق کی روایت پر نقد میں کیا معقولیت رہ جاتی ہے؟ اور یہ تو پہلے گزر چکا ہے کہ یہی بات اس سے پہلے علامہ کوثری نے بڑے کھلے الفاظ میں کہی ہے۔

۲۱/۷۱۔ مفتی عبدالواحد صاحب

کراچی کے ڈاکٹر مسعود عثمانی نے ''تعویذ گنڈا شرک ہے'' میں ابوداود میں سے ابن اسحاق کے واسطہ سے روایت پر کلام کیا اور اس پر امام مالک وغیرہ کی جرح نقل کی جس کے جواب میں جامعہ مدنیہ لاہور کے مفتی عبدالواحد صاحب نے ''تحفہ خیر خواہی'' کے نام پر اس رسالہ کا جواب دیا اور اس کے چار صفحات (۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳) میں محمد بن اسحاق کا دفاع کیا، اس کی توثیق ثابت کی اور جلی حروف سے ''امام مالک کا محمد بن اسحاق کو دجال کہنے کی حقیقت'' ہشام بن عروہ اور دوسروں کا محمد بن اسحاق کو کذاب کہنے کی حقیقت'' کے عنوانات سے امام مالک وغیرہ کی جرح کا جواب دیا۔

۲۲/۷۲۔ مولانا تقی عثمانی صاحب

مولانا تقی عثمانی حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

حدیثه لا ینزل عن الحسن عند المحققین والحقیقة انه لم یجرحه الا مالک وهشام بن عروة. الخ (تکملة فتح الملهم: ص ۳۸۹ ج ۲)

کہ اس کی حدیث محققین کے نزدیک حسن درجہ سے کم نہیں اور حقیقۃً اس پر صرف امام مالک اور ہشام بن عروہ نے ہی کلام کیا ہے۔'' اس کے بعد انھوں نے امام مالک اور ہشام کی جرح کا جواب دیا ہے۔

۷۳۔ مولانا امیر علی

علامہ لکھنوی کے معروف شاگرد مولانا امیر علی لکھتے ہیں:

وانت تعرف ابن اسحاق حتی قیل انه ثقة ثقة۔ (التذنیب ص ۹)

اور تم ابن اسحاق کو پہچانتے ہو ان کے بارے میں یہاں تک کہا گیا ہے کہ وہ ثقہ ہے ثقہ ہے۔

۷۴۔علامہ سہیلیؒ

علامہ سہیلیؒ لکھتے ہیں:

محمد بن اسحاق هذا رحمه الله ثبت في الحديث عند اكثر العلمآء۔(الروض الانف: ص ۴ ج ۱)

یہ محمد بن اسحاقؒ ،ان پر اللہ کی رحمت ہو، حدیث میں اکثر علماء کے نزدیک ثبت ہیں۔

۷۵۔حافظ سیوطیؒ

حافظ سیوطی نے طبقات الحفاظ ص ۷۲ میں ابن اسحاق کو احد الائمہ قرار دیا ہے اور اللآلیٔ المصنوعہ (ص ۴۲۸ ج ۲) میں حافظ ابن حجرؒ سے اس کی توثیق نقل کی ہے اور النکت البدیعات ص ۱۱۹ میں نقل کیا ہے۔ والائمة قبلوا حديثه کہ ائمہ نے اس کی حدیث قبول کی ہے۔

293

۷۶۔علامہ ابن خلکانؒ

علامہ ابن خلکانؒ لکھتے ہیں :

كان ثبتا في الحديث عند اكثر العلمآء۔(وفيات الاعيان: ص ۲۱۲، ۲۷۶ ج ۴)

یعنی حدیث میں وہ اکثر علمائے کے نزدیک ثبت ہیں۔

یاد رہے کہ وفیات الاعیان میں امام یحییٰ بن سعید القطانؒ سے بھی ابن اسحاق کی توثیق منقول ہے،لیکن یہ صحیح نہیں۔

۷۷۔امام ابوالحسن ابن القطانؒ

۷۸۔حافظ ابومحمد عبدالغنی المقدسی

امام ابن قطانؒ لکھتے ہیں:

”و قد علم توثيق ابى محمد لابن اسحاق في اكثر امره ... و لست اقول انه ثقة و لكن الحديث من اجله حسن۔“ (بيان الوهم :ص ۳۳۷ ج ۴)

یہ بات معلوم شدہ ہے کہ ابومحمد عبدالغنی المقدسی اکثر ابن اسحاق کی توثیق کرتے ہیں۔مگر میں اسے ثقہ نہیں کہتا لیکن اس کی وجہ سے حدیث حسن ہے۔گویا امام ابن القطان اس کو ثقہ نہیں کہتے مگر اس کی حدیث کو حسن درجہ سے کم بھی قرار نہیں دیتے۔نیز دیکھیے بیان الوہم والایہام :ص ۲۱۸ ج ۱، وغیرہ۔

۷۹۔علامہ ابن عبدالہادی: نے بھی ابن اسحاق کو صدوق کہا ہے۔(تنقیح:ص ۳۸۰ ج ۱)

۸۰۔امام ابن مندہ

۸۱۔علامہ ابن ملقن: نے بھی اس کی توثیق کی ہے،جیسا کہ پہلے ابن جوزی کی جرح کے جواب میں گزر چکا ہے اور

البدرالمنیر (ص۹۲ ج ۲) میں امام ابن مندہؒ کے حوالہ سے ابن اسحاق کی توثیق نقل کی ہے۔

۸۲۔شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ

حافظ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں :

و ابن اسحاق اذا قال حدثنی فهو ثقة عند اهل الحديث۔ (مجموع الفتاوٰی :ص ۸۵ ج۳۳)

نیز لکھتے ہیں: **اذا قال حدثنی فحديثه صحيح عند اهل الحديث** (ایضاً :ص ۸٦ ج ۳۳)

یعنی ابن اسحاق جب حدثنی کہے تو اہل حدیث کے نزدیک اس کی حدیث صحیح اور وہ ثقہ ہے۔

۸۳۔حافظ الشام ابن ناصر الدین

حافظ الشام امام محمد بن عبداللہ محمد بن ناصر الدینؒ نے بھی ابنؒ اسحاق کو صدوق کہا ہے۔

(شذرات الذھب: ج۱ص۲۳۰)

۸۴۔علامہ ابن الاھدلؒ

علامہ حسینؒ بن عبدالرحمٰن الاھدل فرماتے ہیں: "**لا تجهل امانته ووثقه الاكثرون فى الحديث**" ابن اسحاقؒ کی امانت سے بےخبر نہ رہو اکثر نے اسے حدیث میں ثقہ کہا ہے۔(شذرات:ص۲۳۰ ج۱)

۸۵۔حافظ ابن شاہینؒ

حافظ ابن شاہین نے بھی ابن اسحاق کو کتاب الثقات (ص۱۹۹) میں ذکر کیا ہے۔

۸٦۔علامہ الیافعیؒ

علامہ ابومحمد عبداللہ بن اسعد الیافعیؒ المکی لکھتے ہیں: **كان بحرا من بحور العلم ذكيا حافظا طلابة للعلم اخباريا ونسابة ثبتا فى الحديث عند اكثر العلماء** کہ ابن اسحاقؒ علم کا دریا، ذکی، حافظ، بڑا طالب علم، مؤرخ نساب اور حدیث میں اکثر علماء کے نزدیک ثبت ہے۔(مرآۃ الجنان:ص۳۱۳ ج۱)

۸۷۔علامہ ابن العمادؒ

علامہ عبدالحی بن العمادؒ نے شذرات الذھب (ص۲۳۰ ج۱) میں علامہ ذہبیؒ، علامہ ابن الاھدلؒ اور علامہ ابن ناصر الدین سے ابن اسحاق کی توثیق نقل کی ہے۔

۸۸۔علامہ ابن عبدالبرؒ

علامہ ابن عبدالبرؒ لکھتے ہیں:

كان صدوقا حافظاً اثنى عليه ابن شهاب و وثقه شعبة والثورى وابن عيينة و جماعة جملة۔

(جامع بيان العلم :ص ١٥٦ ج ٢)

کہ وہ صدوق اور حافظ ہیں، ابن شہابؒ زہری نے ان کی تعریف کی ہے اور شعبہؒ، ثوریؒ، ابن عیینہؒ اور ایک جماعت نے انھیں ثقہ کہا ہے۔

۸۹۔علامہ ابنؒ سید الناس

:انھوں نے ابن اسحاق کی روایات کو حسن صحیح قرار دیا ہے۔اور اس پر جرح کا جواب دیا ہے۔

(نفح الشذى :ص ٦٩٥ تا ٦٩٨ ج ٢،عيون الاثر :ص ٥٤، ٦٧ ج ١)

۹۰۔علامہ عراقیؒ

انھوں نے بھی کہا ہے کہ محمدؒ بن اسحاق کی غیر معنعن روایت مقبول ہے۔(طرح التثريب: ص ٨، ٤٢)

۹۱۔الدکتور مروان شاہین

انھوں نے محمد بن اسحاقؒ وجهوده الحدیثیه کے عنوان پر جامعہ الازہر سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی اور ثابت کیا کہ ابن اسحاق ثقہ اور اس کی حدیث صحیح ہے۔

۹۲۔الدکتور احمد معبد عبدالکریم

انھوں نے نفح الشذی کی تحقیق ودراسیہ میں اس پر سیر حاصل بحث کی ہے اور کہا ہے کہ ابن اسحاق صدوق اور اس کی حدیث حسن ہے۔(نفح الشذى :ص ٦٩٥، ٧٩٢ ج ٢)۔

۹۳۔علامہ ناصر الدینؒ البانی

علامہ ناصر الدین البانی بھی اس کی حدیث کو حسن قرار دیتے ہیں جب کہ وہ معنعن روایت بیان نہ کرے یا ثقات کی مخالفت نہ کرے۔(الارواء :ص ٤٤، ٩٢ ج ٢ ،معجم الرواة الذين ترجم لهم الالبانى:ص٥٤٧ج٣)

۹۴۔شیخ علامہ محمود محمد السبکیؒ

شیخ علامہ محمود محمد السبکیؒ شرح ابوداؤد میں لکھتے ہیں:

والحاصل ان الكلام فى محمد بن اسحاق انه صدوق حسن الحديث لكنه يدلس فان صرح بالتحديث قبلت روايته۔(المنهل العذب المورود : ص ٥٧ ج ١)۔

حاصل کلام یہ کہ محمد بن اسحاقؒ صدوق حسن الحدیث ہے لیکن وہ تدلیس کرتے ہیں۔جب وہ سماع کی صراحت کریں تو ان کی روایت قبول کی جائے گی۔

قارئین کرام غور فرمائیں ہم نے محدثین عظام بلکہ خود اکابر علمائے احناف کے اقوال سے ثابت کیا ہے کہ ابن اسحاق ثقہ وصدوق ہے اور اس کی حدیث سے استدلال درست ہے۔ جمہور محدثین کا یہی قول ہے اور اس پر جرح مردود اور غیر مسموع ہے۔ علمائے احناف میں علامہ عینیؒ، اور علامہ ابن ہمامؒ ہی نہیں بلکہ ایک درجن سے زائد دیگر مقتدر علمائے احناف نے بھی ابن اسحاقؒ کی توثیق ہی کی ہے۔ کیا محدثین کی ''کڑی اور سنگین جرح'' ان حضرات کی نظر سے اوجھل تھی؟ قطعاً نہیں بلکہ علامہ عینی، علامہ ابن ہمامؒ اور علامہ لکھنویؒ نے تو نام لے لے کر جارحین کی جرح کو مردود قرار دیا ہے۔ جس سے فریق ثانی کے وکیل صفائی کے دعویٰ کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ ان بے چاروں کا ثقہ اور صدوق راویوں کو محض مذہبی جنون میں ضعیف، متروک اور نا قابل اعتبار قرار دینا بہترین مشغلہ معلوم ہوتا ہے جس کی نشاندہی ہم پہلے بھی کرتے آئے ہیں۔ 294

احناف کا ابن اسحاقؒ کی روایات سے استدلال

ہم سمجھتے ہیں کہ محمد بن اسحاقؒ کی توثیق کے متعلق ایک منصف مزاج اور اعتدال پسند کی تسلی کے لیے محدثین اور جمہور علماء کے اس قدر اقوال کافی ہیں۔ تاہم مزید عرض ہے کہ متعدد مقامات ایسے ہیں جہاں خود علمائے احناف نے ابن اسحاقؒ کی حدیث سے استدلال کیا ہے۔ اس سلسلہ میں بعض مواضع کی نشاندہی محدث سہسوانیؒ نے البرہان العجاب اور علامہ مبارک پوریؒ نے تحقیق الکلام میں کی ہے۔ یہ بحث بھی مزید اضافہ اور چند اعتراضات کے جواب کے ساتھ ملاحظہ فرمالیجیے۔ جس سے اندازہ ہو جائے گا کہ فریق مخالف کس طرح دھڑلے سے ابن اسحاقؒ کی روایات سے استدلال کرتا ہے۔ اور پھر بحث فاتحہ میں کس بے جگری سے اسے ضعیف، کذاب اور نا قابل اعتبار قرار دینے کی سعی ناپاک کرتا ہے۔ ﴿تلک اذًا قسمة ضيزى﴾۔

۱۔ حدیث نصاب سرقہ کا مسئلہ

چور چوری کرے تو اس کے ہاتھ کاٹنے پر اتفاق ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ کتنی مالیت پر ہاتھ کاٹا جائے گا۔ جس کی تفصیل فتح الباری وغیرہ میں دیکھی جاسکتی ہے۔ ان اقوال میں دو قول زیادہ مشہور ہیں۔

۱۔ چور چوتھائی دینار کے بقدر چوری کرے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ یہ امام شافعیؒ، امام مالکؒ، احمدؒ اور اسحاقؒ کا مذہب ہے۔ اور ان کا استدلال صحیحین کی روایات پر مبنی ہے۔

۲۔ امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ دس درہم چوری کرے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ علمائے احناف کا یہی مسلک ہے۔ اس مسلک پر علمائے احناف نے بطور دلیل ابن اسحاق کی روایت کو پیش کیا ہے۔ چنانچہ امام طحاویؒ لکھتے ہیں: 295

واحتجوا فی ذلک بما حدثنا ابن ابی داؤد و عبدالرحمٰن قالا ثنا احمد بن خالد الوهبی قال ثنا محمد بن اسحاق عن ایوب بن موسیٰ عن عطاء عن ابن عباس قال قيمة المجن الذی قطع فيه

رسول اللهﷺ عشرة دراهم .الخ۔ (شرح معانی الآثار : ص ۹۳ ج ۲)

اور انھوں نے اس میں اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو ہمیں ابن ؒ ابی داؤد اور عبدالرحمنؒ نے سنائی۔ وہ دونوں کہتے ہیں کہ ہمیں حدیث بیان کی، احمدؒ بن خالد الوہبی نے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمیں حدیث بیان کی محمدؒ بن اسحاق نے عن ایوبؒ عن عطاء سے اور وہ حضرت ابن عباسؓ سے، فرماتے ہیں ڈھال کی قیمت جس میں رسول اللہﷺ نے چور کا ہاتھ کاٹا دس درہم تھی۔

اسی طرح علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری (ص ۲۷۹ ج ۲۳) میں بھی اسی حدیث کو بحوالہ طحاوی استدلال میں پیش کیا ہے۔ قاضی ابو یوسف نے کتاب الخراج (ص ۱۶۸) میں اسی ابن اسحاقؒ کی روایت کو سرفہرست بطور استدلال پیش کیا ہے کہ ڈھال کی قیمت دس درہم تھی۔ علامہ کشمیریؒ نے تو اس حدیث کو حسن لذاتہ قرار دیا ہے اور امام بخاریؒ کی توثیق بھی نقل کی ہے۔ (العرف الشذی: ص ۴۲۵) مولانا ظفر احمد عثمانی نے یہی روایت بحوالہ نسائی نقل کی اور کہا کہ **سکت عنه فهو صحيح عنده و قال الزيلعي رواه الحاكم و قال حديث صحيح على شرط مسلم** (اعلاء السنن: ص ۴۹۰ ج ۱۱) کہ امام نسائی نے اس پر سکوت کیا ہے۔ لہٰذا یہ ان کے نزدیک صحیح ہوئی اور زیلعیؒ نے کہا ہے کہ حاکم نے اسے روایت کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ شرط مسلم پر صحیح ہے۔ بلکہ انھوں نے نصب الرایہ (ص ۳۵۹ ج ۳) سے **محمد بن اسحاق عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده** کی سند سے بحوالہ ابن ابی شیبہ روایت کی اور اس کی سند کے بارے میں فرمایا: **رجاله محتج بهم** کہ اس کے راوی ایسے ہیں جن سے استدلال کیا گیا ہے۔ (اعلاء السنن: ص ۶۸۸ ج ۱۱)

گو اس باب میں حضرات احناف کے پاس اور بھی گھسے پٹے دلائل ہیں مگر ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ ابن اسحاقؒ کی اس حدیث سے جو ان بزرگوں نے استدلال کیا ہے۔ اگر ابن اسحاقؒ کذاب اور دجال ہے تو اس کی حدیث سے استدلال کے کیا معنی؟ ہمارے مہربان مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں:

''کہ احناف کا استدلال حضرت ایمنؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث سے ہے۔ جن میں محمد بن اسحاقؒ موجود نہیں۔'' لیکن بنیادی طور پر جو بات'' **واحتجوا** '' ہم نے کہی ہے اس کا کیا جواب ہے؟ اور جنھوں نے اسے حسن یا صحیح قرار دیا ہے ان کے بارے میں کیا فرمان ہے؟

مولانا صفدر صاحب مزید لکھتے ہیں:

''کہ اگر احناف نے ابن اسحاقؒ کی روایت سے استدلال کیا ہے تو فریق مخالف کو کب مباہلہ کا چیلنج کیا ہے۔'' (ص ۹۷ ج ۲)

جواب : یہ اس لیے کہ فریق ثانی فاتحہ امام کے پیچھے پڑھنے والوں کے متعلق فتویٰ دیتا ہے کہ ان کے منہ میں آگ یا مٹی ڈالی جائے۔ ان کی نماز باطل ہے اس کے برعکس صحیح احادیث میں ہے کہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ بعض روایات میں خلف الامام کی بھی تصریح ہے۔ فریق ثانی کی یہ تلخی ہمارے بعض جوشیلے حضرات کے لیے مباہلہ کا باعث بنی ورنہ اختلافی مسائل میں ہم اس قسم کی فضا کو صحیح نہیں سمجھتے، جیسا کہ مقدمہ میں وضاحت گزر چکی ہے۔ پھر ہمارا استدلال صرف ابن اسحاقؒ کی روایت پر ہی نہیں۔ دیگر صحیح روایات کچھ پہلے گزر چکی ہیں۔ اور باقی کا ذکر ان شاءاللہ آئندہ آئے گا۔ 296

ہم ضروری نہیں سمجھتے کہ ان روایات کی تنقیح کی جائے جو نصاب سرقہ کے معاملہ میں علمائے احناف پیش کرتے ہیں کیونکہ جب قاضی ابو یوسف، امام طحاویؒ اور علامہ عینیؒ نے ابن اسحاقؒ کی روایت کو بنیادی طور پر معرض استدلال میں پیش کیا ہے تو اسی پر ہمارے دعویٰ کی بنیاد ہے۔ دیگر دلائل خواہ کچھ بھی ہوں۔ لیکن چونکہ ان روایات کے پیش کرنے میں بھی ہمارے مہربان نے اپنے روایتی کردار کا مظاہرہ کیا ہے، اس لیے مختصراً حقیقت حال کی وضاحت کیے دیتے ہیں۔ چنانچہ اس سلسلہ میں سنن نسائی کے حوالہ سے حضرت ایمنؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایات پیش کی گئی ہیں۔

۱۔ حضرت ایمنؓ کی حدیث میں دو وجوہ سے کلام ہے۔

(۱)۔ ایمنؓ صحابی ہیں یا تابعی؟

(۲)۔ صحابی ہیں تو عطاءؒ اور مجاہدؒ کا ان سے سماع نہیں۔ اگر تابعی ہیں تو یہ روایت مرسل ہے۔

علامہ زیلعیؒ لکھتے ہیں :

والحاصل ان الحديث معلول فان كان ايمن صحابياً فعطاء و مجاهد لم يدركاه فهو منقطع و ان كان تابعياً فالحديث مرسل ۔ (نصب الرايه : ص ۳۵۸ ج ۳)

علامہ ابن اثیرؒ نے بھی اسے مرسل ہی قرار دیا ہے۔ (اسد الغابہ: ص۱۶۱ ج۱)

حافظ ابن حجرؒ نے بھی تقریب کے طبقہ رابعہ میں ذکر کر کے وضاحت کر دی ہے کہ وہ تابعی ہیں، صحابی نہیں۔

متقدمین میں امام بخاریؒ، امام ابوحاتمؒ، امام شافعیؒ، امام دارقطنیؒ، امام ابن حبانؒ، امام بیہقیؒ، امام نسائیؒ، امام حاکمؒ فرماتے ہیں :

''یہ ایمنؓ بن ام ایمن صحابی نہیں بلکہ ایمنؒ تابعی ہیں۔''

297

امام شافعیؒ کا اس سلسلہ میں امام محمدؒ سے مناظرہ بھی ہوا تھا۔ جیسا کہ مناقب الشافعی اور السنن الکبریٰ (ص۲۵۷ ج۸) میں امام بیہقیؒ نے ذکر کیا ہے۔ مگر ابن اسحاقؒ، ابن سعدؒ، ابوالقاسم بغویؒ، ابو نعیمؒ، ابن مندہؒ، ابن قانعؒ اور ابن عبدالبرؒ کا خیال ہے کہ : ''یہ ایمنؓ بن ام ایمن صحابی ہیں۔''

مگر بایں صورت اعتراض یہ ہے کہ پھر عطاءؒ اور مجاہدؒ کا ایمنؓ سے سماع نہیں۔ جب کہ ایمنؓ بن ام ایمن غزوہ حنین میں شہید ہو گئے تھے۔ ان کی شہادت کا یہ قول ابن اسحاقؒ کے علاوہ ابن سعدؒ، ابن عبدالبرؒ، امام شافعیؒ اور ابن حزمؒ (الجمهرة : ص ۳۵۵) کا بھی ہے۔ بلکہ علامہ ابن کثیر لکھتے ہیں :

والجمهور كابن اسحاق وغيره ذكروه فيمن قتل من الصحابة يوم حنين ۔

(البدايه: ص ۳۱۳ ، ۳۱۴ ج ۵)

کہ جمہور جیسے کہ ابن اسحاقؒ وغیرہ نے ذکر کیا ہے اس بات پر ہیں کہ وہ غزوہ حنین میں شہید ہو گئے تھے۔

حافظ ذہبیؒ نے تجرید اسماء الصحابہ (ص ۴۱) میں ذکر کرتے ہوئے ساتھ ہی وضاحت کر دی ہے کہ وہ غزوہ حنین میں شہید ہو گئے تھے۔ مگر الکاشف (ص۱۴۵ ج۱) میں کہا ہے کہ وہ صحابی نہیں ہیں۔

لہٰذا جمہور کے مقابلہ میں امام طحاویؒ کا یہ بلا دلیل دعویٰ کہ ''ایمن بن ام ایمن آنحضرت ﷺ کے بعد عرصہ تک زندہ رہے ہیں۔ جیسا کہ مولانا صفدر صاحب نے الجوہر النقی (ص ۲۵۸ ج ۸) کے حوالہ سے نقل کیا ہے)۔ کون سنتا ہے؟ علامہ طحاویؒ نے اسی روایت کی بنا پر کہہ دیا کہ ایمنؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد عرصہ تک زندہ رہے۔ جب کہ ابنؒ اسحاق بلکہ جمہور کا فیصلہ اس کے برعکس ہے۔ تعجب ہے کہ مولانا صفدر صاحب ابن اسحاق کو مغازی میں ثقہ اور امام تسلیم کریں (احسن: ص ۷۵) مگر ابن اسحاقؒ کی تاریخ و مغازی کے حوالہ سے بات بھی محض علامہ طحاویؒ کے کہنے پر قبول نہیں کرتے۔ افسوس کہ انھوں نے البدایہ (ص ۳۱۳ ج ۵) کے حوالہ سے یہ تو لکھ دیا کہ عطاء کی ایمن سے یہ روایت اگر مدلس نہ ہو تو اس بات کی دلیل ہے کہ ایمنؓ آنحضرت کے بعد عرصہ تک زندہ رہے ہیں مگر اس کے بعد جو علامہ ابن کثیرؒ نے فرمایا ہے کہ ابن اسحاقؒ ہی نہیں جمہور بھی یہی کہتے ہیں کہ وہ غزوہ حنین میں فوت ہوئے ہیں، اسے نظر انداز کر دیا ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون انہی وجوہ کی بنا پر علامہ زیلعیؒ نے اس روایت کو معلول قرار دیا ہے۔ تعجب ہے کہ مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں: ''قواعد محدثین کے مطابق یہ روایت صحیح ہے۔'' (ص ۸۱)

حالانکہ امام بخاریؒ، امام ابو حاتمؒ، امام نسائیؒ، امام شافعیؒ اور امام دارقطنیؒ ایسے ناقد محدثین اسے مرسل قرار دیتے ہیں اور جنھوں نے ایمنؓ کو صحابی کہا ہے۔ وہ ان کی شہادت غزوہ حنین میں بیان کرتے ہیں۔ لیکن ''قواعد محدثین'' کے مطابق پھر بھی یہ روایت صحیح اور حجت؟ **(العجب ثم العجب)**۔۔!!

نیز فرماتے ہیں: جمہور محدثین کے نزدیک مرسل حجت ہے۔''

اس دعویٰ کی حقیقت بھی ان شاء اللہ آئندہ بیان ہوگی۔ لیکن یہاں یہ دیکھیے کہ کیا صحیح اور متفق علیہ روایت کے مقابلہ میں بھی جمہور محدثین کے نزدیک مرسل حجت ہے؟ ع

بس اک نگاہ پر ٹھہرا ہے فیصلہ دل کا

۲۔ دوسری حدیث حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً طبرانی اوسط کے حوالہ سے نقل کی گئی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: ''دس درہم سے کم میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جا سکتا۔'' (بحوالہ نصب الرایہ: ص ۳۵۹ ج ۳، طبرانی اوسط: ص ۶۹ ج ۸) 298

مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

> ''امام طبرانیؒ وغیرہ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس روایت کو بیان کرنے میں ابو مطیعؒ متفرد ہے اور وہ ضعیف ہے لیکن مولانا شمس الحق صاحب عظیم آبادی لکھتے ہیں کہ امام محمدؒ بن الحسن (جو بقول امام دارقطنیؒ ثقات اور حفاظ میں سے تھے) اسی روایت کو بیان کرنے میں ابو مطیعؒ کے متابع ہیں (التعلیق المغنی) یہ روایت امام دارقطنی (ص ۱۹۳ ج ۳) نے بھی بیان کی ہے۔'' (احسن الکلام: ص ۸۲ ج ۲)

صفدر صاحب کی ڈبل غلطی

یہ روایت ذکر کرنے اور اس کے ضعف کا دفاع کرنے میں مؤلف احسن الکلام سے ڈبل غلطی ہوئی ہے۔

۱۔ مولانا صفدر صاحب نے طبرانی اوسط سے جو سند بحوالہ نصب الرایہ بیان کی ہے، اس میں ابو مطیعؒ، اور قاسمؒ بن عبدالرحمٰن کے مابین ابوحنیفہؒ کا واسطہ چھوٹ گیا ہے لیکن یہ کاتب کی غلطی کا نتیجہ بھی ہوسکتا ہے۔ طبرانی کی سند سے یہی روایت ابونعیم نے مسند امام ابی حنیفہ (ص۲۱۴) میں ذکر کی ہے اور کہا ہے تفرد به ابو مطیع کہ ابو مطیعؒ اس میں منفرد ہے۔

۲۔ امام محمدؒ کو ابو مطیعؒ ❶ کا متابع قرار دینا غلط ہے کیونکہ ابو مطیعؒ کی یہ روایت جیسا کہ نصب الرایہ میں ہے مرفوع ہے۔ لیکن امام محمدؒ کی روایت جیسا کہ دارقطنیؒ میں ہے۔ حضرت عبداللہؓ بن مسعود پر موقوف ہے۔ ❷ مولانا عظیم آبادی سے واقعتہً یہ لکھنے میں غلطی ہوئی ہے کہ:

قلت ابو مطیع لیس بمتفرد بل تابعه محمد بن الحسن کما فی الکتاب۔ (التعلیق المغنی: ص ۱۹۳ ج ۳) 299

اسی طرح ''**بغیة الالمعی**'' کے مرتب سے بھی یہی غلطی ہوئی، چنانچہ نصب الرایہ (ص۳۵۹ ج۳) کے حاشیہ میں لکھتے ہیں: **ورواه الدارقطنی ایضاً عن محمد بن الحسن وابی مطیع البلخی فی الحدود** حالانکہ دارقطنی (ص ۱۹۳ ج ۳ اور ص۳۶۹ ط ہند) میں یہ روایت موقوف ہے، مرفوع نہیں۔ الفاظ یہ ہیں:

محمد بن الحسن و ابو مطیع عن ابی حنیفة عن القاسم بن عبدالرحمٰن عن ابیه عن ابن مسعود **قال لا یقطع السارق اقل من عشرة دراهم۔**

لہٰذا مرفوع روایت میں محمد بن حسن کو ابو مطیع کا متابع قرار دینا غلط ہے۔ افسوس مولانا صاحب نے بھی مکھی پر مکھی ماری ہے۔

علاوہ ازیں امام دارقطنیؒ نے یہی مرفوع روایت ''**الغرائب والافراد**'' میں بھی ذکر کی ہے اور کہا ہے: ''**تفرد به ابو حنیفة عن القاسم**'' کہ قاسم سے روایت کرنے میں امام ابوحنیفہؒ منفرد ہے۔ (اطراف الغرائب: ص۸۴ ج۴) بلکہ ہم حاشیہ میں نقل کر آئے ہیں کہ قاسم سے ''**عن ابیه**'' کا واسطہ ذکر کرنے میں بھی امام صاحب منفرد ہیں۔ اس لیے مرفوع بیان کرنے میں ابو مطیعؒ ہی نہیں بلکہ ان کے استاد امام ابوحنیفہؒ بھی منفرد ہیں۔

یہ ہے حقیقت ان روایات کی جنھیں مؤلف احسن الکلام نے بڑے دعویٰ سے بیان کیا ہے۔ پھر یہ احادیث صحیحین کی

---

❶ ابو مطیع کمزور ہے جیسا کہ صفدر صاحب نے لکھا ہے اور علامہ ہیثمیؒ نے بھی یہی روایت نقل کر کے لکھا ہے کہ ''**اسناده ضعیف**'' (مجمع الزوائد: ص۲۷۴ ج۶)

❷ کتاب الآثار امام محمدؒ میں بھی یہ روایت موقوف ہے۔ دیکھیے باب **حد من قطع الطریق او سرق** مزید برآں اس روایت کو مرفوع بیان کرنے میں اور القاسم کے بعد ''**عن ابیه**'' کا واسطہ ذکر کرنے میں امام ابوحنیفہؒ متفرد ہیں اور وہ متکلم فیہ ہیں۔ (**کما سیأتی**) ان کے بجائے المسعودی اور عبدالرحمٰن بن عبداللہ دونوں ''قاسم'' سے یہ روایت بلا واسطہ ذکر کرتے ہیں اور موقوفاً روایت کرتے ہیں۔ (بیہقی: ص۲۶۰ ج۸، طبرانی الکبیر: ص۴۰۹ ج۹، نصب الرایہ: ص۳۶۰ ج۳) وغیرہ۔ لہٰذا یہ روایت موقوف ہونے کے ساتھ ساتھ منقطع بھی ہے۔ امام ترمذیؒ نے بھی اس کے موقوف مرسل ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (ترمذی: ص۳۳۱ ج۲)

روایت کے بھی خلاف ہیں اور اگر انھیں صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ دس درہم سے کم پر ہاتھ نہ کاٹا جائے، جب کہ صحیح احادیث میں ربع دینار یا تین درہم پر ہاتھ کاٹنے کا ثبوت موجود ہے۔

ہم نے محض اتماماً للفائدہ ان روایات کی حقیقت بیان کی ہے ورنہ مقصود صرف یہ تھا کہ نصاب سرقہ میں ابن اسحاق ؒ کی روایت سے قاضی ابو یوسف ؒ، امام طحاوی ؒ اور علامہ عینی ؒ، علامہ کشمیری ؒ نے احتجاج کیا ہے اور اس کا ہم ثبوت پیش کر چکے ہیں۔ اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان حضرات کے نزدیک ابن اسحاق ؒ ثقہ وصدوق ہے۔ بلکہ جس سند سے علامہ طحاوی ؒ نے یہ روایت پیش کی اس میں ابن ؒ اسحاق معنعن روایت کرتا ہے۔ حافظ ابن حجر ؒ نے اس کے مضطرب ہونے کی بھی صراحت کی ہے۔ مگر پھر بھی یہ حضرات اسے بطور احتجاج پیش کرتے ہیں۔

300

۲۔ حدیث اذان

محدث مبارک پوری ؒ نے تحقیق الکلام (ص ۶۵ ج ۱) میں علامہ ابن ہمام ؒ، اور علامہ عینی ؒ کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ اذان میں عدم ترجیع پر جس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے وہ ابن اسحاق ؒ کی روایت ہے۔ فتح القدیر (ص ۱۶۷، ۱۶۸ ج ۱) میں علامہ ابن ہمام ؒ کا کلام دیکھا جا سکتا ہے۔ جہاں انھوں نے امام بخاری ؒ اور امام ابن خزیمہ ؒ سے اس حدیث کی تصحیح نقل کی ہے۔ علامہ نیموی ؒ نے بھی آثار السنن (ص ۵۱) میں اسے ذکر کیا اور امام بخاری ؒ، امام ابن خزیمہ ؒ اور امام ترمذی ؒ سے اس کی تصحیح نقل کی ہے۔

مولانا صفدر صاحب یہاں بھی سابقہ روایات کی طرح اس خبط میں مبتلا ہیں کہ ہمارے پاس یہ اور یہ حدیثیں ہیں۔ حالانکہ دعویٰ یہ ہے کہ ان بزرگوں نے جس حدیث سے بنیادی طور پر استدلال کیا ہے وہ ابن اسحاق ؒ کی روایت ہے۔

۳۔ حدیث تعجیل مغرب

صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

و یستحب تعجیل المغرب لان تاخیرھا مکروہ لما فیہ من التشبہ بالیھود قال علیہ السلام لا یزال امتی بخیر ما عجلوا المغرب۔

یعنی مغرب کی نماز میں جلدی کرنا مستحب ہے اور تاخیر مکروہ ہے کیونکہ اس میں یہود سے تشبیہ ہے۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ میری امت بھلائی میں رہے گی جب تک مغرب میں جلدی کرے گی۔

علامہ مبارک پوری ؒ نے علامہ عینی ؒ (البنایہ: ص ۴۵ ج ۲) کے حوالہ سے لکھا ہے کہ:

> ''صاحب ہدایہ نے جس روایت کا ذکر کیا ہے وہ کچھ اختلاف الفاظ سے ابو داؤد اور حاکم میں بواسطہ ابن اسحاق ؒ ہے اور انھوں نے اس حدیث کی امام حاکم ؒ سے تصحیح بھی نقل کی ہے۔ اور علامہ ابن ہمام ؒ نے بھی فتح القدیر (ص ۱۵۸، ۱۵۹ ج ۱) میں بڑی دھوم دھام سے ابن اسحاق ؒ کی اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔''

301 مؤلف احسن الکلام کی بدحواسی

مولانا صفدر صاحب یہاں بڑے خلط اور خبط میں مبتلا ہوئے ہیں۔ جب کہ انھوں نے تعجیل صلاۃ مغرب کو تعجیل افطار سمجھ کر صحیح بخاری کی حدیث نقل کرتے ہوئے پنجہ جھاڑ کر علامہ مبارک پوریؒ کے پیچھے پڑ گئے ہیں۔ اے کاش! موصوف مبارک پوریؒ صاحب کے استدلال کو یا کم از کم ہدایہ ہی کو غور سے دیکھ لیتے۔ بات مغرب کی نماز میں جلدی کرنے کی ہے۔ روزہ کو جلد افطار کرنے کی نہیں۔ جیسا کہ معترض بدحواسی میں سمجھ رہے ہیں۔ نہایت افسوس کا مقام ہے کہ (احسن ط پنجم ص ۹۱ ج ۲) میں بھی تعجیل افطار ہی کا ذکر ہے۔ **فاعتبروا یا اولی الابصار۔**

302 ۴۔ عصر کے بعد قضاء نماز

عصر کی نماز کے بعد آنحضرت ﷺ سے ظہر کی دو رکعت قضاء پڑھنا صحیح احادیث سے ثابت ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے اعلام اہل العصر: ص ۱۹۴۔ شوافع کی طرح علمائے احناف بھی اسے آنحضرت ﷺ کا خاصہ قرار دیتے ہیں اور استدلال کے لیے ابن اسحاق کی معنعن حدیث کو بھی پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ مولانا محمد یوسفؒ بنوری لکھتے ہیں: 303

کان یصلی بعد العصر و ینھی و یواصل و ینھی عن الوصال رواہ ابوداو‘د والبیھقی و سکت علیه بل استدل به علی اختصاص المواظبة اقول بل ھو دلیل علی مطلق الاختصاص و بالجملة فھو صحیح او بما یحتج به عند البیھقی واستدل العلماء به علی النھی عن الوصال فاذن لا یقل عن ان یکون شاھدا۔ (معارف السنن: ص ۱۳۴ ج ۲)

یعنی نبی اکرم ﷺ عصر کے بعد دو رکعت پڑھتے تھے اور عصر کے بعد نفل پڑھنے سے منع بھی فرمایا ہے اور روزہ میں وصال فرماتے اور اس سے منع بھی فرماتے۔ اسے ابوداؤد اور بیہقیؒ نے روایت کیا ہے۔ اور اس پر سکوت کیا ہے بلکہ اس کو مواظبت کے ساتھ پڑھنے کے اختصاص پر استدلال بھی کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مطلق اختصاص کی دلیل ہے۔ اور حاصل کلام یہ ہے کہ یہ امام بیہقیؒ کے نزدیک حدیث صحیح ہے یا احتجاج کے قابل ہے اور علماء نے اس سے روزہ میں وصال کی ممانعت پر استدلال کیا ہے۔ لہٰذا یہ درجہ شاہد سے کم نہیں۔

غور فرمایئے یہ روایت بواسطہ ابن اسحاقؒ ہے اور معنعن ہے۔ حافظ ابن حجرؒ التلخیص (ص ۱۷ ط ہند ج ۱ ص ۱۹۲) میں لکھتے ہیں کہ:

''ابن اسحاق کے عنعنہ کا خیال کیا جائے۔''

مگر علامہ بنوریؒ صاحب پھر بھی اسے درجہ استشہاد سے کم نہیں سمجھتے، بلکہ کہتے ہیں کہ امام بیہقیؒ کے نزدیک یہ صحیح اور قابل احتجاج ہے۔ (حالانکہ یہ امام بیہقیؒ پر الزام ہے۔ وہ ابن اسحاق کی معنعن حدیث کو صحیح قرار نہیں دیتے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے) اور بالتصریح لکھتے ہیں کہ علماء نے اس سے وصال کی ممانعت پر استدلال کیا ہے۔

۵۔نماز میں سلام کا جواب

علامہ مرغینانیؒ نے ہدایہ میں فرمایا ہے کہ: **ولا یرد السلام بلسانه لأنه كلام ولا بيده** " کہ نماز میں نہ زبان سے سلام کا جواب دیا جائے اور نہ ہی ہاتھ کے اشارہ سے (ہدایہ مع الفتح: ص ۲۹۱ ج ۱)۔ اس بارے میں علامہ زیلعیؒ لکھتے ہیں:

" **ولنا حديث جيد أخرجه ابو داؤد في سننه عن ابن اسحاق عن يعقوب بن عتبة عن ابي غطفان عن ابي هريرة ان النبي ﷺ قال من اشار في الصلاة اشارة تفهم او تفقه فقد قطع الصلاة** "

(نصب الراية : ص ۹۰ ج ۲)

ہمارے مسلک کی تائید میں حدیث جید ہے۔ جیسے امام ابوداوٗد نے ابن اسحاق عن یعقوب کی سند سے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا جس نے نماز میں ایسا اشارہ کیا جو کسی مفہوم کے لیے ہو تو اس سے نماز ختم ہو جاتی ہے۔

غور فرمایئے! ابن اسحاق کی یہاں معنعن روایت کو "جید" قرار دیا جاتا ہے۔

علامہ ابن ہمامؒ نے بھی اس کی سند کو جید کہا بلکہ فرمایا: "**ابن اسحاق ثقه علي ما هو الحق**" کہ ابن اسحاق ثقہ ہے۔ حق بات یہی ہے (فتح القدیر: ص ۲۹۲ ج ۱)۔ علامہ کوثریؒ نے بھی یہاں ابن اسحاق کی توثیق نقل کی۔ (النکت الطریفہ: ص ۲۴۸) اور مولانا مفتی مہدی حسن صاحب نے بھی (حاشیہ کتاب الحجہ: ص ۲۵۶ ج ۱) جیسا کہ ان کے حوالے سے پہلے عبارتیں گزر چکی ہیں۔ یہاں ابن اسحاق ثقہ بلکہ اس کا عنعنہ بھی مقبول۔ حالانکہ امام احمدؒ نے اس کے بارے میں فرمایا: " **لا يثبت اسناده ليس بشيء** " یہ کچھ بھی نہیں اس کی سند ثابت نہیں۔ علامہ ابن جوزی نے التحقیق (ص ۴۱۳ ج ۱) میں اس پر ابوغطفان کی جہالت اور ابن اسحاقؒ پر نقد کی بنا پر اسے ضعیف کہا۔ مگر ابن عبدالہادی نے **التنقیح** (ص ۴۳۲ ج ۱) میں ابوغطفانؒ کا دفاع کیا ہے کہ وہ مجہول نہیں، ثقہ ہے۔ (اس حوالے سے حنفی علماء کی گرم گفتاری معلوم شد مگر ہم یہاں اسے نظر انداز کرتے ہیں)۔ مگر ابن اسحاق کا دفاع نہیں کیا۔ کیوں کہ وہ یہاں مدلس ہے۔ امام ابوداوٗدؒ نے اس حدیث کو وہم قرار دیا۔

مگر دیکھیے! یہاں امام احمدؒ اور امام ابوداوٗدؒ کے فیصلے کے برعکس اور ابن اسحاق کی روایت معنعن ہونے کے باوجود حنفی حضرات اسے جید کہتے ہیں اور ابن اسحاق کی معنعن روایت کا بھی دفاع کرتے ہیں۔ محض اس لیے کہ یہ ان کے مسلک کی مؤید ہے۔ **فاعتبروا يا اولي الابصار۔**

مزید ملاحظہ فرمائیں سلسلة الضعيفة (رقم ۱۱۰۴)

۶۔قاضی ابو یوسفؒ اور ابن اسحاقؒ

محمدؒ بن اسحاقؒ قاضی ابو یوسفؒ کے استاد ہیں اور انھوں نے ان سے کتاب الخراج میں اٹھائیس مقامات پر روایات لی ہیں اور ان میں سے بعض ایسی ہیں جن سے انھوں نے احتجاج کیا ہے اور ان کا تعلق بھی احکام سے ہے۔ چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں کہ:

304

"قتل کی دیت سو اونٹ یا ایک ہزار دینار یا دس ہزار درہم یا دو ہزار بکریاں یا دو سو حلہ یا دو سو گائیں ہیں۔ جس طرح کہ

رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے۔''

اس کے بعد اس دعویٰ پر انھوں نے جو دلیل پیش کی ہے وہ ابن اسحاقؒ ہی کے واسطہ سے ہے لکھتے ہیں:

حدثنی محمد بن اسحاق عن عطاء ان رسول اللہ ﷺ وضع الدية على الناس فى اموالهم على اهل الابل مائة بعير وعلى اهل الشاء الفى شاة وعلى اهل البقر مائتى بقرة و على اهل البرود مائتى حلة۔ (کتاب الخراج: ص ۱۵۵)

یہاں دیکھیے اولاً یہ روایت مرسل ہے، مانا کہ مرسل قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک حجت ہے اور ابوداؤد (ص ۳۰۸ ج ۴) میں یہ متصل بھی مروی ہے لیکن اس کا جواب کیا ہے کہ یہ بواسطہ ابنؒ اسحاق ہے اور روایت بھی معنعن ہے اور وہ اسے ''ذکر عطاء'' کے الفاظ سے بیان کرتے ہیں۔ علامہ منذریؒ لکھتے ہیں:

لم يذكر ابن اسحاق من حدثه به عن عطاء فهو منقطع۔ (نصب الراية: ص ۳۶۳ ج ۴، و عون المعبود)

یعنی ابن اسحاقؒ نے ذکر نہیں کیا ہے کہ عطاءؒ سے بیان کرنے والا کون ہے؟ پس یہ روایت منقطع ہے۔

لیکن دیکھا آپ نے کہ قاضی ابو یوسفؒ اس سے استدلال کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ باقی مواضع کے لیے ملاحظہ ہو کتاب الخراج ص ۷، ۹، ۱۹، ۲۰، ۲۶، ۲۸، ۳۶، ۴۳، ۵۱، ۶۴، ۶۵، ۷۲، ۷۱، ۹۷، ۱۰۲، ۱۱۷، ۱۴۱، ۱۵۳، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۵، ۱۹۲، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۱۵۔ مقام غور ہے کہ ابن اسحاقؒ قاضی ابو یوسف کے استاد ہوں اور وہ ان سے بکثرت روایتیں نقل کریں بلکہ احتجاج بھی کریں مگر وہ پھر بھی کذاب، دجال، ایسا اور ویسا جیسا کہ عموماً حنفی واعظین بیان کرتے پھرتے ہیں حالانکہ حنفی اصول کے پیش نظر ائمہ مجتہدین جن روایات سے استدلال کریں وہ صحیح اور حجت ہیں۔ چنانچہ مولانا ظفر احمدؒ عثمانی لکھتے ہیں:

فكل حديث ذكره محمد بن الحسن الامام او المحدث الحافظ الطحاوى محتجين به فهو حجة صحيحة على هذا الاصل لكونهما محدثين مجتهدين كما سنبينه فى موضعه۔ (انهاء السكن ص ۱۶)

ہر حدیث جسے امام محمدؒ بن حسن یا محدث حافظ طحاویؒ احتجاجاً روایت کریں وہ اس اصول پر حجت اور صحیح ہے کیوں کہ وہ دونوں محدثین، مجتہدین میں شمار ہوتے ہیں جیسا کہ اس کے مقام میں ہم بیان کریں گے۔

اسی طرح قاضی ابو یوسفؒ کا مجتہد ہونا تو مسلم ہے اور اس کا حافظ الحدیث ہونا عثمانیؒ صاحب کے نزدیک مسلم ہے (انہاء السکن: ص ۸۲) لہٰذا وہ بھی اس اصول میں داخل ہیں اور ان کی احتجاجاً ذکر کی ہوئی روایت حجت اور صحیح ہے اور کیا ہم فریق ثانی سے ابن اسحاقؒ کی روایات کے متعلق اسی انصاف کی امید رکھ سکتے ہیں۔ جب کہ قاضی ابو یوسف نے ان کی معنعن حدیث سے بھی استدلال کیا ہے۔ دیدہ باید۔!

محمد بن اسحاقؒ امام ابوحنیفہ کے استاد ہیں

یہی نہیں بلکہ امام ابونعیمؒ نے مسند ابی حنیفہ (ص ۱۴۱) میں محمدؒ بن اسحاق کو امام ابوحنیفہ کا بھی استاد قرار دیا ہے۔ اور اس کے واسطہ سے اسفار فجر کی روایت نقل کی ہے۔ اور مولانا عبدالرشید نعمانی مرحوم کے فرزند ارجمند مولانا دکتور عبدالشہید نعمانی

نے اس کتاب پر ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی اور محمدؒ بن اسحاق کے بارے میں علامہ الذہبیؒ کی الکاشف کے حوالہ سے توثیق نقل کی کہ وہ ''امام فی المغازی کان صدوقا واختلف فی الاجتجاج به وحدیثه حسن فقد صححه جماعة'' (مسند امام ابوحنیفہ: ص ۱۹۵) اس لیے ابن اسحاق قاضی ابو یوسفؒ کے ہی نہیں امام ابوحنیفہؒ کے بھی استاد ہیں۔ کم از کم حنفی حضرات کو تو سنجیدگی سے اس پر غور کرنا چاہیے۔

مقام غور

مقام انصاف ہے کہ ابن اسحاقؒ کو جمہور محدثین ثقہ کہیں اور مقتدر علماء احناف بھی اسے ثقہ، صدوق اور اس کی حدیث کو حسن صحیح کہیں بلکہ مذہب کی تائید کے لیے اس کی معنعن حدیث سے استدلال کریں لیکن کس قدر تعجب ہے کہ بحث فاتحہ میں وہ کذاب، ضعیف اور اس کی حدیث ناقابل اعتبار قرار پائے۔ جب اکابر علمائے احناف بھی اس کی توثیق کا اعتراف کر چکے ہیں تو پھر کسی حنفی خطیب یا واعظ کا اس میں کلام کرنا بجز تعصب اور عناد کے اور کیا ہوسکتا ہے۔ انصاف پسند کے لیے ابنؒ اسحاق کی توثیق و تعدیل اور اس کی حدیث حسن صحیح ہونے کے لیے یہی اقوال کافی ہیں۔ مزید تسلی کے لیے عرض ہے کہ ابنؒ اسحاق اس روایت میں منفرد بھی نہیں بلکہ سند حسن سے اس کی متابعت ثابت ہے۔ لہٰذا ابن اسحاق پر اعتراض فضول ہے۔

ابن اسحاقؒ منفرد نہیں

پہلی متابعت

امام دار قطنیؒ نے سنن (ص ۳۱۹ ج ۱) امام حاکمؒ نے مستدرک (ص ۲۳۸ ج ۱)، امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص ۴۴) اور السنن (ص ۱۶۵ ج ۲) میں یہی روایت بواسطہ سعید [1] بن عبدالعزیز عن مکحول ذکر کی ہے۔ جس میں سعید، ابن اسحاقؒ کا متابع ہے اور سند حسن درجہ سے قطعاً کم نہیں۔ 306

ولیدؒ بن مسلم پر اعتراض کا جواب

مگر مؤلف احسن الکلام فرماتے ہیں:

> ''اس کا مدار ولیدؒ بن مسلم پر ہے۔ امام احمدؒ اسے کثیر الخطأ کہتے ہیں، امام ابن معینؒ کہتے ہیں کہ وہ ابوالسفر سے روایتیں لیا کرتا تھا اور ابوالسفر کذاب ہے۔ ابومسہرؒ کہتے ہیں کہ وہ امام اوزاعیؒ کی روایتیں کذابین سے لیتا تھا۔ دار قطنیؒ کا بیان ہے کہ وہ ضعیف راویوں کا نام ساقط کر دیتا تھا۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کی مسموع اور غیر مسموع روایتیں خلط ملط ہیں اور بہت سی منکر ہیں۔'' (ملخصاً ص ۸۵ ج ۲)

---

[1] سعید ہی نہیں، بیہقی میں ابن جابرؒ اور عبداللہ بن العلاءؒ بھی ابن اسحاقؒ کے متابع ہیں اور امام طبرانیؒ نے مسند الشامیین (ص ۶ ۱۷، ۴ ۱۷ ج ۱) میں اور دار قطنی میں ''حدثنا غیر واحد منهم سعید بن عبدالعزیز'' کے الفاظ ہیں۔

حالانکہ ولیدؒ بن مسلم صحیح بخاری اور صحیح مسلم کا راوی ہے اور بالاتفاق ثقہ ہے اور جو اس پر اعتراضات ہیں ان کا سبب صرف تدلیس ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

''متفق علیٰ توثیقه فی نفسه و انما عابوا علیه کثرة التدلیس و التسویة ''(مقدمہ فتح الباری:ص۴۵۰)

اسی طرح تقریب (ص۵۴۲) میں بھی ان کا فیصلہ یہی ہے کہ:

ثقة لکنه کثیر التدلیس و التسویة۔ وہ ثقہ ہے مگر بکثرت تدلیس وتسویہ کرتا ہے۔

علامہ محمدؒ بن طاہر حنفی، علامہ سیوطیؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

انه کان یدلس التسویة فیسقط شیوخ الاوزاعی الضعفاء وإلا فهو ثقة فی نفسه من رجال الصحیحین۔ (قانون الموضوعات: ص ۳۰۲)

وہ تدلیس تسویہ کرتا تھا اور اوزاعی کے ضعیف شیوخ کو حذف کر دیتا تھا مگر فی نفسہٖ وہ ثقہ ہے اور صحیحین کے راویوں میں سے ہے۔ علامہ سیوطیؒ کا کلام النکت البدیعات (ص۱۱۳) میں دیکھا جا سکتا ہے۔

307

علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں:

هو مدلس و لکنه ثقة (مجمع الزوائد: ص ۹۴ ج ۲) وہ ثقہ ہے مگر مدلس ہے۔

امام بیہقیؒ نے حدیث من اخذ قوساً علیٰ تعلیم القراٰن ــــــ جو بواسطہ ولید بن مسلم حدثنا سعید عن اسماعیل عن ام الدرداء عن ابی الدرداء مروی ہے۔ امام دحیمؒ سے نقل کیا ہے۔ لیس له اصل لیکن علامہ ماردینیؒ حنفی لکھتے ہیں:

قلت اخرجه البیهقی هنا بسند جید فلا ادری ما وجه ضعفه و کونه لا اصل له۔

(الجوهر النقی: ص ۱۲۶ ج ۶)

میں کہتا ہوں کہ بیہقیؒ نے اسے سند جید کے ساتھ ذکر کیا ہے مجھے اس کے ضعف اور لا اصل لہ ہونے کی وجہ معلوم نہیں۔

اندازہ فرمایئے! علامہ ماردینیؒ نے یہاں ولیدؒ کی سند کو 'جید' اور اس کے غیر معلول ہونے کا حکم فرمایا ہے۔ علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں:

احد الاعلام و عالم اهل الشام ...... اذا قال حدثنا فهو حجة۔ (میزان: ص ۳۴۷، ۳۴۸ ج ۴)

اور من تکلم فیه وهو موثق میں لکھتے ہیں:

ثقة لکنه مدلس عن الضعفاء فلا بد ان یصرح بالسماع اذا احتج به اما اذا قیل عن فلیس بحجة۔

ثقہ ہیں مگر ضعفاء سے تدلیس کرتے ہیں۔ جب اس سے احتجاج کیا جائے تو سماع کی صراحت ضروری ہے مگر جب ''عن'' کہے تو حجت نہیں۔

تذکرۃ الحفاظ (ص۳۰۴ ج۱) میں لکھتے ہیں کہ اس کے حفظ وعلم کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں۔ وہ مدلس تھے۔

لہٰذا جب سماع کی صراحت نہ کریں تو حجت نہیں۔ حافظ ابن حجرؒ، علامہ ذہبیؒ، علامہ ہیثمیؒ، علامہ ماردینیؒ اور علامہ سیوطیؒ کے کلام کا خلاصہ یہی ہے کہ:

''وہ بالاتفاق ثقہ ہیں اور مدلس ہیں، اور جو جرح ہے وہ تدلیس ہی کی بنا پر ہے۔''

اور مؤلف احسن الکلام نے جس قدر کلام نقل کیا ہے اس کا سبب یہی ہے۔ افسوس انھیں امام ابومسہرؒ کا تہذیب میں یہ قول تو نظر آیا کہ: ''وہ امام اوزاعیؒ کی روایتیں کذابین سے لیتا تھا۔'' مگر یہ قول نظر نہ آیا:

كان من ثقات اصحابنا وفي رواية من حفاظ اصحابنا۔ (تهذيب : ۱۵۳ ج ۱۱)

308

ہمارے ثقہ اور حفاظ ساتھیوں میں سے تھے۔

امام مسلمؒ نے صحیح میں (ص ۲۴۵ ج ۲) ولیدؒ کی اوزاعیؒ سے روایت بھی لی ہے اور یہ روایت تحدیثاً ہے۔ بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ:

وقد احتجوا به في حديثه عن الاوزاعي .الخ (مقدمه فتح الباري : ۴۵۰)

امام بخاریؒ و مسلمؒ نے ولیدؒ عن اوزاعیؒ کے طریق سے احتجاج کیا ہے۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابومسہرؒ کا قول انہی روایات کے متعلق ہے جو معنعن ہیں ورنہ صحیحین کی ان روایات کے متعلق کیا حکم صادر کیا جائے گا؟ امام دارقطنیؒ نے بھی اوزاعیؒ سے معنعن روایات پر ہی کلام کیا ہے جیسا کہ تہذیب (ص ۱۵۴ ج ۱۱) اور مقدمہ فتح الباری (۴۵۰) میں صراحت ہے۔ اسی طرح امام ابوداوُدؒ کا کلام بھی ان روایات سے متعلق ہے جو ولیدؒ نے بواسطہ امام مالکؒ روایت کی ہیں۔ مولانا صاحب کا امام ابوداوُدؒ کے قول کو مطلقاً نقل کرنا صحیح نہیں اور زیر بحث روایت امام مالکؒ سے نہیں۔ امام ابن معینؒ کا قول کہ وہ ابومسہر کذاب سے روایت کرتا ہے۔ اگر موجب قدح ہے تو امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ بھی اس عیب سے محفوظ نہیں جب کہ امام ابوحنیفہ جابر جعفی کو اکذب الناس کہتے مگر اس سے روایت بھی لیتے ہیں، اور سفیان ثوریؒ بھی جابر جعفی اور کلبی ایسے کذاب سے روایت لیتے ہیں۔ تو کیا اسی سبب سے انھیں ضعیف اور ناقابل اعتبار قرار دیا جائے گا؟ امام احمدؒ کی جرح کا سبب بھی تدلیس ہی ہے لیکن زیر بحث روایت میں تحدیث ثابت ہے مگر مولانا صفدر صاحب کا فرمانا کہ:

''جب اس کی مسموع اور غیر مسموع کی کوئی تمیز نہیں تو پھر حدثنا وغیرہ کی آڑ لینا بے سود ہے۔'' (ملخصاً ص ۸۶)

صفدر صاحب کا اپنا طرزِ عمل

تو یہ محض حدیث سے جان چھڑانے کا ناکام بہانہ ہے جب کہ:

۱۔ ولیدؒ بن مسلم صحیح بخاری اور صحیح مسلم کا راوی ہے بلکہ انھوں نے ولید حدثنا الاوزاعی کے طریق سے احتجاج کیا ہے تو ان تمام روایات پر خط تنسیخ پھیر دیا جائے؟ قتادہؒ پر تدلیس کا الزام ہے جس پر مولانا صاحب بڑے برہم ہیں اور لکھتے ہیں: 309

''اس کا مطلب ہے کہ بخاری و مسلم کی سب روایتیں صحیح نہیں ہیں۔'' (احسن: ص ۲۰۳ ج ۱)

قتادہؒ کی تدلیس پر تو آئندہ مفصل بحث ان شاء اللہ آئے گی یہاں فرمایا جائے کہ صحیحین میں ولیدؒ کی وہ روایات جن میں تحدیث بھی ثابت ہے، وہ سب بے سود ہیں اور کیا بخاری و مسلم کی سب روایتیں صحیح نہیں ہیں؟

۲۔ مولانا صاحب لکھتے ہیں کہ:

امام مسلمؒ کے قول: **انما وضعت ھھنا ما اجمعوا علیہ۔**

کہ میں نے صرف وہ روایتیں درج کی ہیں جن پر محدثین کا اجماع واقع ہوا ہے۔

تو اجماع سے مراد امام احمدؒ، امام یحییٰ بن معینؒ، امام عثمانؒ بن ابی شیبہ، امام سعیدؒ بن منصور، اور امام علی بن مدینیؒ کا اجماع مراد ہے۔" (محصلہ حاشیہ ص ۲۰۷، ۲۰۸ ج ۱)

ایک طرف امام احمدؒ کی اس جرح کو رکھیں اور دوسری طرف اس اجماع میں امام احمدؒ کی شمولیت بھی اور پھر ولیدؒ بن مسلم کی ان روایات کے بارے میں فیصلہ فرمائیں جو صحیح مسلم میں ہیں۔ اگر مسلم کی یہ روایات صحیح ہیں تو یہ جرح صحیح نہیں۔ اور اگر جرح صحیح ہے تو صحیح مسلم کی یہ روایات صحیح نہیں ہیں۔

۳۔ جرح کا یہ قول مخصوص روایات پر ہے جن میں نکارت پائی جائے اور ہم جس روایت کو پیش کررہے ہیں اس میں وہ منفرد نہیں بلکہ دیگر ثقہ اور صدوق رواۃ بھی اس کے موافق روایت کرتے ہیں۔ اس جرح کو مخصوص روایات پر محمول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ امام احمدؒ سے اس کی توصیف بھی ثابت ہے۔ چنانچہ حافظ ابوزرعہؒ دمشقی سے فرماتے ہیں کہ:

"تمھارے پاس (دمشق میں) تین محدث ہیں، مروان بن محمد، ولیدؒ اور ابومسہرؒ" (تہذیب: ص ۱۵۳ ج ۱۱)

نیز فرماتے ہیں: "میں نے اس سے بڑھ کر کسی کو عقلمند نہیں پایا۔" (ایضاً ص ۱۵۲ ج ۱۱)

310

امام احمدؒ کے علاوہ امام یعقوبؒ، امام عجلیؒ، امام ابوحاتمؒ، امام صدقہ بن فضل، امام ابن مدینیؒ، وغیرہ نے اسے ثقہ، حافظ، متقن اور صالح الحدیث قرار دیا ہے جیسا کہ تہذیب وغیرہ میں ہے:

قارئین کرام! اندازہ فرمائیں کہ ولیدؒ بن مسلم محدثین اور ائمہ فن کے نزدیک محدث شام، احدالاعلام، ثقہ، حافظ اور متقن ہے۔ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے اس سے احتجاج کیا ہے لیکن ہمارے مہربان اس کی روایت کو قابل متابعت قرار دینے پر بھی چیں بہ جبیں ہیں۔ اگر یہ روایت معنعن ہوتی تو ہم مولانا صاحب کا اعتراض کچھ وزنی سمجھتے لیکن یہاں ان سے تحدیث ثابت ہے اور ہم اسے متابعت میں پیش کررہے ہیں۔ اگر ولیدؒ اس درجہ کا ہے کہ اس کی روایات "بے سود" ہیں تو انہی کے اصول کے مطابق بخاری و مسلم کی احادیث کے متعلق کیا حکم ہے؟

دوسری متابعت

امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص ۴۰) میں یہی روایت بواسطہ العلاء بن الحارث عن مکحول ذکر کی ہے جس میں العلاءؒ، ابن اسحاقؒ، کا متابع ہے اور وہ اسی روایت کے متعلق فرماتے ہیں:

"وقد تابع محمد بن اسحاق بن یسار علی ھذہ الروایۃ عن مکحول غیرہ من ثقات الشامیین"

اس روایت کے سب راوی صدوق اور درجہ حسن سے کم نہیں لیکن مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں کہ:

''اس کی سند میں محمدؒ بن المتوکل بن ابی السری ہے جو کثیر الغلط اور کثیر الوہم ہے اور علاءؒ بن حارث کو امام بخاریؒ، منکر الحدیث کہتے ہیں۔ اور امام ابوداؤد کہتے ہیں کہ آخر میں اس کا حافظہ متغیر ہو گیا تھا۔ تیسرا راوی اس میں احمدؒ بن عمیر ہے۔ علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی چند حدیثیں غریب ہیں۔ دارقطنیؒ کہتے ہیں کہ یہ قوی نہیں، حمزہؒ کتانی نے اس سے روایت بالکل ترک کر دی تھی۔ زبیرؒ بن عبدالواحد اس کو ضعیف سمجھتے تھے۔'' (میزان، لسان ملخصاً: ص۸۵ ج۲) 311

جواب: یہ تمام جروح محض تعصب پر مبنی ہیں جس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

ا۔ حافظ ابن جوصاء پر جرح کا جواب

احمدؒ بن عمیر بن جوصاء حفاظ حدیث میں شمار ہوتے ہیں۔ تذکرۃ الحفاظ میں حافظ ذہبیؒ نے انھیں ذکر کیا ہے۔ حافظ ابو علی فرماتے ہیں:

کان رکنا من ارکان الحدیث ، ھو امام من ائمۃ المسلمین قد جاوز القنطرۃ۔ [1]

یعنی وہ حدیث کے ارکان میں سے ایک رکن ہیں۔ مسلمانوں کے امام ہیں۔ وہ پل سے تجاوز کر چکے ہیں۔

ابن عساکرؒ فرماتے ہیں وہ اپنے وقت میں شام کے شیخ تھے۔

امام طبرانیؒ انھیں ثقہ کہتے ہیں۔

امام ابو احمدؒ نیسابوری، ابو ہمامؒ الکرخی، مسلمہؒ بن قاسم، ابو مسلمؒ بن عبدالرحمٰن وغیرہ نے بھی اس کی توصیف وتعریف بیان کی ہے۔ (لسان: ص۲۳۹ ج۱)

حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں: ''**صدوق لہ غرائب**'' (میزان)

مگر افسوس مؤلف احسن الکلام ''صدوق'' کا لفظ شیر مادر سمجھ کر ہضم کر گئے اور لکھ دیا کہ ذہبیؒ ''اس کی چند حدیثیں غریب بتلاتے ہیں۔''

حالانکہ مؤلف موصوف بھی سمجھتے ہیں کہ صدوق راوی کا غریب روایات بیان کرنا باعث ضعف نہیں۔ وہ خود لکھتے ہیں:

''صاحب غرائب وافراد ہونا اصول حدیث کے لحاظ سے کوئی جرح نہیں۔'' (احسن: ص۲۲۱ ج۱) 312

پھر نا معلوم یہاں یہ بے اصولی کیوں ہے؟ رہی امام دارقطنیؒ کی جرح تو اولاً یہ سنداً صحیح نہیں کیوں کہ یہ جرح بواسطہ ابو عبدالرحمٰن السلمی ہے (تذکرۃ وغیرہ) اور السلمی کو خود مؤلف احسن الکلام (ص۸۹ ج۲) نے ناقابل اعتماد اور صوفیوں کے لیے حدیثیں وضع کرنے والا تسلیم کیا ہے۔ ثانیاً: اس جرح کا جواب بھی حافظ ذہبیؒ نے دیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں:

''**الرجل صدوق حافظ وھم فی احادیث مغمورۃ فی سعۃ ما روی**'' (تذکرۃ الحفاظ: ص۷۹۷)

---

[1] اہل علم صحیحین کے رواۃ کے متعلق یہ جملہ استعمال کرتے ہیں: ''قد جاوزوا القنطرۃ''

اور السیر (ص ۱۸ ج ۱۵) میں لکھتے ہیں:

'' **امام حافظ له غلط كغيره في الاسناد لا في المتن وما يضعفه بمثل ذلك الا متعنت** '' کہ وہ امام حافظ ہے۔ دوسروں کی طرح ان سے بھی اسناد میں غلطی ہوتی ہے، متن میں نہیں۔ اس وجہ سے انہیں کوئی متعنت ہی ضعیف کہے گا۔

پھر امام دارقطنیؒ کے الفاظ ہیں: '' **لم يكن بالقوى** '' جس سے درجہ کاملہ کی نفی ہے جو اس کے صدوق ہونے کے منافی نہیں۔ نیز امام دارقطنیؒ سے ابن جوصاء کی توصیف بھی مروی ہے۔ چنانچہ ابن العمادؒ لکھتے ہیں: '' **واثنى عليه الدارقطني** '' (شذرات الذہب: ص ۲۸۵ ج ۲)

حمزہؒ کنانی کا اس سے روایت ترک کر دینا ابن جوصاء کے متروک ہونے پر دال نہیں۔ بلکہ حافظ ذہبیؒ اسے حمزہ کنانی کے تشدد پر محمول کرتے ہیں۔ ان کے الفاظ ہیں:

هذا تعنت من حمزة۔ (تذکرۃ: ص ۷۹۷) یعنی یہ حمزہؒ کا تعنت و تشدد ہے۔

اور یہ طے شدہ بات ہے کہ متعنت کی جرح قابل قبول نہیں۔ نیز انھوں نے فرمایا ہے کہ اس کا سبب یہ تھا کہ ابن جوصاءؒ حمزہؒ کے صغار اساتذہ میں سے تھے اور ان کی روایات نازل تھیں جس کی بنا پر انھوں نے ابن جوصاء کی روایات کو ترک کر دیا تھا۔ بتلایئے یہ بھی کوئی جرح ہے؟ امام یحییٰ القطان نے کتنے رواۃ سے روایت ترک کر دی تھی؟ علامہ لکھنویؒ ان کے متعلق لکھتے ہیں:

ان مجرد تركه لا يخرج الراوى من حيز الاحتجاج به مطلقاً۔ (الرفع والتکمیل ص ۱۷۰)

ان کی روایت ترک کر دینے سے راوی درجہ احتجاج سے ساقط نہیں ہو جاتا۔

یہی بات ہم حمزہ کنانی کی جرح کے متعلق کہتے ہیں۔ بالخصوص جب کہ کبار ائمہ نے اس کی تصدیق و توثیق کی ہے اور حمزہؒ اور زبیرؒ بن عبدالواحد کی جرح بھی مفسر نہیں۔ پھر جن حضرات نے کلام کیا ہے اس کا سبب یہ ہے کہ ان کے ہاں دو شاگرد تھے جو انھیں ان کی کتابیں لا کر دیتے اور قراءت کرتے تھے۔ ان دونوں شاگردوں میں بدسلوکی پیدا ہوگئی تو ایک نے غلطی سے دوسرے راوی کی لکھی ہوئی احادیث کے اوراق ابن جوصاءؒ کی احادیث سے ملا دیے۔ اور ابن جوصاءؒ کو وہ سنانے لگے۔ اسی بنا پر لوگوں نے اس پر کلام کیا۔ مگر جب ابن جوصاءؒ کو حقیقت کا علم ہوا تو انھوں نے اس سے رجوع کر لیا جیسا کہ حافظ مسلمۃؒ بن قاسم نے صراحت کی ہے۔ (لسان: ص ۲۴۰ ج ۱)

بنا بریں یہ جرح بھی فضول ہے۔ الغرض ابن جوصاءؒ ثقہ اور صدوق ہیں اور جرح غیر مفسر ہے۔ لہٰذا وہ مردود ہے۔

۲۔ العلاءؒ بن حارث پر جرح کا جواب

العلاءؒ بن حارث بھی صدوق ہے۔ حافظ ذہبیؒ نے '' **من تكلم فيه وهو موثق** '' میں اسے ذکر کیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ کا فیصلہ بھی یہی ہے کہ وہ صدوق ہے۔ (تقریب: ص ۴۰۴)

امام مسلمؒ نے صحیح مسلم میں اور اصحاب سنن نے ان سے روایت لی ہے۔ امام احمدؒ، امام ابن مدینیؒ، امام یعقوبؒ بن سفیان، امام ابوحاتمؒ، امام دحیمؒ نے ثقہ کہا ہے۔ (تہذیب: ص۱۷۷ ج۸)

امام ابوداؤدؒ بھی فرماتے ہیں: ''ثقة تغیر عقله'' مگر مؤلف احسن الکلام ثقہ کے لفظ کو پی گئے ہیں اور خود مؤلف موصوف لکھتے ہیں کہ:

''ثقہ کا معمولی تغیر قابل جرح نہیں۔'' (احسن الکلام: ص۲۴۹ ج۱)

لہٰذا ان الفاظ کو نقل کرنے کا کیا فائدہ؟ حافظ ابن حجرؒ نے بھی اسے مختلط قرار دیا ہے۔ لیکن چوں کہ روایت متابعۃً ہے۔ اس لیے یہ اعتراض اس قدر وزنی نہیں۔

میزان وغیرہ میں علامہ ذہبیؒ کا سہو

رہے امام بخاریؒ کے الفاظ ''منکر الحدیث'' تو یہ العلاء بن کثیر سے متعلق ہیں۔ العلاء بن حارث کے متعلق نہیں۔ چنانچہ امام بخاریؒ نے العلاء بن حارث کے ترجمہ میں پہلے بواسطہ مکحول عن واثلہ ایک موقوف روایت ذکر کی ہے۔ پھر لکھتے ہیں:

وقال العلاء بن كثير عن مكحول عن واثلة رفعه ولا يصح لان العلآء بن كثير منكر الحديث۔

(التاريخ الكبير: ص ۵۱۴ ج ۳ ق ۲)

یعنی علاءؒ بن کثیر نے مکحول عن واثلہ سے اسے مرفوعاً ذکر کیا ہے اور یہ صحیح نہیں کیوں کہ علاء بن کثیر منکر الحدیث ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ کا کلام نقل کرنے میں حافظ ذہبیؒ سے سہو ہوا ہے۔ اور یہ سہو میزان ہی میں نہیں ان کی دوسری کتاب المغنی (ص ۴۳۹ ج ۲) بلکہ تاریخ اسلام ۱۳۶ھ کی وفیات کے ضمن میں بھی کارفرما ہے۔

امام بخاریؒ نے علاء بن کثیرؒ کو کتاب الضعفاء الصغیر (ص۲۷۲) میں منکر الحدیث کہا ہے۔ اور امام ابن عدیؒ نے بھی علاءؒ بن کثیر کے ترجمہ میں ہی امام بخاریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے (الکامل: ص۱۸۶۱ ج ۵) بلکہ علاءؒ بن حارث کا تو ترجمہ امام ابن عدی نے ذکر ہی نہیں کیا۔ اسی طرح علامہ ابن جوزیؒ نے الضعفاء (ص۱۸۸ ج ۲) میں اور امام عقیلی نے الضعفاء (ص ۳۴۷ ج ۲) میں بھی ان کا یہ قول علاء بن کثیر کے بارے میں ہی نقل کیا ہے۔ ''میزان الاعتدال'' کا جو نسخہ شیخ علی محمد البجاوی کی تحقیق سے ۱۹۶۳ء میں شائع ہوا ہے اس لفظ کے متعلق موصوف سبط ابن العجمی کے نسخہ کے حوالہ سے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

هذا سهو و انما قاله ذلک البخاری فی العلاء بن کثیر الدمشقی .الخ۔ (میزان ص ۹۸ ج ۳)

یہ سہو ہے، امام بخاریؒ نے یہ جرح علاء بن کثیر دمشقی پر کی ہے۔

جس سے بحمد اللہ دعویٰ محقق ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے ''تہذیب التہذیب'' میں اور علامہ المزی نے بھی یہ جرح علاءؒ بن حارث کے ترجمہ میں نہیں بلکہ علاء بن کثیرؒ کے ترجمہ میں نقل کی ہے۔ (تہذیب: ص۱۹۱ ج ۸، تہذیب الکمال: ص۵۰۲ ج۱۴)

شیخ عبدالقیوم نے الکواکب النیرات (ص۳۴۰) کے حاشیہ میں اور شیخ البانیؒ نے الضعیفہ (ص۶۰۱ ج۱) میں بھی اس کو علامہ ذہبیؒ کا وہم قرار دیا ہے۔

الغرض علاءؒ بن حارث ثقہ اور صدوق ہے اور اس پر جرح مدفوع ہے۔ بالفرض امام بخاریؒ کی یہ جرح صحیح بھی ہو تو ہم علاءؒ کی روایت احتجاجاً نہیں، استشہاداً و متابعۃً پیش کررہے ہیں۔ اسی صفحہ پر خود مؤلف احسن الکلام نے لکھا ہے کہ:

''امام بخاریؒ جس کو منکر الحدیث کہتے ہوں اس سے احتجاج جائز نہیں۔'' (احسن الکلام: ص۸۵ ج۲)

ہم بھی اسے احتجاجاً پیش نہیں کرتے لہٰذا جرح فضول ہے۔

۳۔ حافظ محمد بن متوکل پر جرح کا جواب

محمدؒ بن متوکل بن ابی السری حفاظ حدیث میں شمار ہوتے ہیں۔ حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں: '' الحافظ الصدوق '' تذکرۃ (ص۴۷۳ ج۲)

امام ابن حبانؒ نے انھیں ثقہ اور حافظ کہا ہے۔ امام ابن معینؒ فرماتے ہیں، ثقۃ ،مسلمہؒ بن قاسم فرماتے ہیں: کثیر الوھم و کان لا بأس به ابن وضاحؒ اور امام ابن عدیؒ کہتے ہیں کہ وہ کثیر الغلط ہے۔ امام ابوحاتمؒ لین الحدیث فرماتے ہیں۔ (تہذیب: ص۴۲۵ ج۹)

اور مؤلف احسن الکلام کے ہاں یہ طے شدہ اصول ہے کہ راوی ثقہ یا صدوق ہو کثیر الروایت اور کثیر الغلط ہو تو اس کی روایت حسن درجہ سے کم نہیں ہوگی۔ شریکؒ بن عبداللہ کو حافظ ابن حجرؒ اور دیگر محدثین نے '' کثیر الخطاء والغلط '' کہا ہے۔ لیکن مؤلف احسن الکلام (ص۲۵۷ ج۱) لکھتے ہیں: علامہ ذہبیؒ اس کو '' الحافظ الصادق احد الائمة '' نیز حسن الحدیث لکھتے ہیں اور '' حدیثه من اقسام الحسن '' ہیں۔

یاد رہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے شریکؒ کے متعلق '' اعدل الاقوال '' یہ ذکر کیا ہے صدوق یخطئ کثیراً. (تقریب: ص ۲۲۴) 315

اور محمدؒ بن المتوکل کے متعلق فرماتے ہیں: '' صدوق عارف له اوهام كثيرة '' (تقریب: ص۴۶۸)

اب انصاف شرط ہے۔ اگر شریکؒ '' حسن الحدیث '' ہے تو غریب ابن متوکلؒ کا کیا قصور ہے؟ کہ وہ ضعیف اور مردود قرار دے دیا جائے جب کہ ائمہ فن نے دونوں کے متعلق ایک ہی قسم کی رائے دی ہے۔ مزید برآں ہم تو اس روایت کو متابعت میں پیش کررہے ہیں۔ مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں:

'' کثیر الوھم ، کثیر الغلط '' ہونا مفسر جرح ہے اور ایسے راوی کی حدیث مردود روایتوں میں شمار ہوتی ہے۔ (ص۸۵ ج۲)

لیکن یہ دراصل اصول سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے جب کہ ایسے راوی کی روایت اسی صورت میں متروک و مردود اور ناقابل قبول ہوتی ہے۔ جب کہ وہ ثقہ کی مخالفت کرے۔ اور اس کی روایت میں خطا پائی جائے۔ لیکن یہاں تو اس کی روایت

متابعات میں پیش کی جا رہی ہے۔ اگر اصول یہی ہے تو پھر شریک ''حسن الحدیث'' کیسے ہے؟ امام ابوحنیفہؒ کے متعلق امام نسائی، امام ابن حبانؒ، ابن عدیؒ وغیرہ نے بھی کثیر الغلط و الخطأ ہونے کی وجہ سے جرح کی ہے۔ (کماسیأتی)

کیا آپ ان کی روایات ''مردود'' قرار دینے کے لیے تیار ہیں؟ اور ان احادیث کو متابعت میں بھی پیش کرنے سے اجتناب کریں گے؟ دیدہ باید! الغرض محمدؒ بن متوکل بھی ثقہ اور صدوق ہے۔ حافظ ذہبیؒ نے ''من تکلم فیه وهو موثق'' اور دیوان الضعفاء (ص ۲۸۷) میں لکھا ہے: ''ثقة و قال ابو حاتم لين'' امام ابوداؤدؒ نے سنن میں بکثرت ان سے روایتیں لی ہیں۔ بلاشبہ ان سے غلطیاں بھی سرزد ہوئی ہیں۔ مگر ہم اس کی روایت سے استدلال تو نہیں کر رہے بلکہ بطور متابعت پیش کر رہے ہیں۔ امام ابوحاتمؒ نے اس کے بارے میں لین فرمایا ہے۔ جس کے متعلق ابن ابی حاتمؒ لکھتے ہیں۔ ایسے راوی کی حدیث لکھی جائے گی۔ اور اعتباراً لی جائے گی۔ (الجرح والتعدیل: ص ۳۷ ج ۱ ق ۱)

لہٰذا اس کو متابعۃً پیش کرنے پر اعتراض فضول ہے۔

316

تیسری متابعت

امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص ۴۵) اور امام دارقطنیؒ نے سنن (ص ۳۱۹ ج ۱) میں زبیدیؒ کو ابنؒ اسحاق کا متابع ہونا ذکر کیا ہے اور یہ سند بھی حسن مرسل ہے اور مرسل کو بطور استشہاد پیش کرنا بالاتفاق صحیح ہے بلکہ علمائے احناف کے نزدیک تو مرسل حجت ہے۔ مولانا نور محمد ملتانیؒ لکھتے ہیں:

غاية الامر ان الطريقة التى وقع فيها مكحول تكون مرسلة وهو قسم من مطلق الانقطاع وهو ليس بجرح عند فقهائنا العظام والاحناف الكرام۔ (تذكرة المنتهى: ص ۳۶)

یعنی مکحولؒ کے طریق کے متعلق آخری بات یہ ہے کہ وہ مرسل ہے اور وہ انقطاع کے اقسام میں سے ہے اور یہ ہمارے فقہاء عظام اور احناف کرام کے نزدیک جرح نہیں۔

اور پھر اس دعویٰ کو مدلل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

اذا ثبت ان الحديث المنقطع حجة عند علمائنا الابرار وفقهائنا الاخيار كيف تفوهت ايها الجانى برد رواية مكحول عن عبادة واعرضت عن اصول علمائنا السادة هذا الجواب على مذهبنا. الخ (ايضًا ص ۳۷)

یعنی جب یہ ثابت ہو گیا ہے کہ (قرون ثلاثہ کی) منقطع روایت ہمارے علماء ابرار اور فقہاء اخیار کے نزدیک حجت ہے تو تم نے مکحولؒ عن عبادہؓ کی روایت کو رد کیوں کیا ہے؟ اور ہمارے علماء سادات کے اصول سے اعراض کیوں کیا ہے؟ یہ جواب ہمارے مذہب کے اصول کے موافق ہے۔

موصوف مزید فرماتے ہیں کہ محدثین کے طریقہ کے مطابق یہ روایت انھوں نے متابعت و شواہد میں پیش کی۔

والمتابعة يجوز بالحديث المنقطع فلا جرح حينئذ۔

اور منقطع روایت متابعت میں جائز ہے۔

تعجب یہ ہے کہ مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''یہ مرسل ہے تو پھر یہ روایت ان کے نزدیک کیسے صحیح اور قابل حجت ہو سکتی ہے؟'' (ص ۸۴ ج ۲)

317 ہم اس عبارت کو کس بات کا کرشمہ کہیں بلکہ امام بیہقیؒ اور امام دارقطنیؒ نے خود اسے متابعۃً پیش کیا ہے، جیسا کہ مولانا ملتانیؒ نے بھی نقل کیا ہے تو پھر ''قابل حجت'' الفاظ کے کیا معنی۔

اس نام کے صدقے جس کی بدولت ''احسن'' رہوں اور کروں جو چاہوں

بقیۃ بن ولید پر جرح کا جواب

مؤلف موصوف مزید فرماتے ہیں:

''سند کا مدار بقیہؒ پر ہے۔ عبدالحقؒ، امام بیہقیؒ، ابوحاتمؒ، اور ابومسہرؒ ان سے احتجاج صحیح نہیں سمجھتے۔ امام ابن مبارکؒ فرماتے ہیں کہ وہ صدوق تو تھا مگر ہر کہ ومہ سے روایت کرلیا کرتا تھا۔ ابن عیینہؒ فرماتے ہیں کہ احکام میں اس کی روایت قبول نہیں۔'' (ملخصاً ص ۸۷ ج ۲)

قارئین کرام! یہ ہے جرحی کلمات کی کل کائنات، مگر پھر بھی وہ بقیۃ کو جمہور کے نزدیک ضعیف باور کرا رہے ہیں۔ جیسا کہ مقدمہ (ص ۴۰) میں انھوں نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ:

''جرح وتعدیل میں ہم نے جمہور کا دامن نہیں چھوڑا۔''

حالانکہ بقیۃ ؒ صحیح مسلم کے راوی ہیں۔ بقیۃ نے زیر بحث روایت زبیدی سے تحدیثاً بیان کی ہے اور امام مسلمؒ نے الصحیح (ص ۴۶۳ ج ۱) میں ''بقیة حدثنا الزبیدی'' ہی کے طریق سے شواہد کے طور پر روایت لی ہے۔ [1] اور ہم بھی اسے شواہد ہی میں پیش کر رہے ہیں۔ حالانکہ علامہ سیوطیؒ نے صراحت کی ہے کہ:

والاکثر الائمة یحتجون بروایته عن الشامیین۔ (بحوالہ قانون الموضوعات: ص ۲۴۴)

318 کہ جب وہ شامیین سے روایت کریں تو اکثر ائمہ اس کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ علامہ سیوطیؒ کا یہ کلام النکت البدیعات (ص ۲۰۸) میں دیکھا جا سکتا ہے۔

نیز لکھتے ہیں کہ:

''ائمہ کے اقوال کی روشنی میں فیصلہ یہ ہے کہ بقیۃ فی نفسہٖ ثقہ ہے مگر مدلس ہے۔'' (اللآلی ءالمصنوعہ: ص ۲۵۹ ج ۱)

---

[1] میزان (ص ۳۳۶ ج ۱) میں ہے: اخرجه فی صحیحه عن ابن راهویه عن عیسیٰ بن منذر.. الخ حالانکہ صحیح مسلم میں یہ روایت اسحاقؒ بن منصور سے ہے۔ ابن راہویہ سے نہیں۔ (السنن الکبریٰ للبیهقی ص ۲۶۲ ج ۷) میں بھی مسلم کے طریق سے اسحاقؒ بن منصور ہی مذکور ہے۔ اور تحفۃ الاشراف (ص ۲۳۰ ج ۶) میں بھی اسحاقؒ بن منصور ہی ہے۔

جمہور محدثین کے نزدیک وہ ثقہ ہیں البتہ ان پر تدلیس کا الزام ہے۔اسی بنا پر انھوں نے اس کی معنعن روایت سے اجتناب کیا ہے۔علامہ ابن ترکمانیؒ حنفی ایک حدیث کے تحت لکھتے ہیں:

هو صدوق و قد صرح بالتحديث والمدلس الصدوق اذا صرح بذلك زالت تهمة تدليسه۔

(الجوهر النقي : ص ۱۴۷ نيز ديكهيے ۳۴۳ ج ۱)

علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ (ص ۴۸ ج ۱) میں بھی یہی بات کہی ہے کہ:

''بقیۃ صدوق ہے اور اس حدیث میں تحدیث کی صراحت کی ہے اور مدلس صدوق جب سماع کی صراحت کرے تو تدلیس کا شبہ مرتفع ہو جاتا ہے۔''

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں:

ان بقية مدلس والبخاری صحح روايته فی مواقيت الصلاة ذكره فی التلخيص فاذا صرح بالسماع تقبل روايته . الخ (العرف الشذى : ص ۸۳)

کہ بقیۃ مدلس ہے مواقیت نماز کی حدیث جو بواسطہ بقیۃ ہے امام بخاری نے اسے صحیح کہا ہے جیسا کہ التلخیص میں ہے جب وہ سماع کی صراحت کرے تو اس کی روایت قبول کی جائے گی۔

علامہ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر (ص ۵۷ ج ۱) میں بقیہ کا دفاع کیا ہے اور اس کی حدیث کو حسن قرار دیا ہے۔اور اسی طرح علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن (ص ۱۸۱ ج ۱) میں بھی اس کی حدیث کو حسن قرار دیا ہے۔

حافظ ذہبی نے اسے حافظ احد الاعلام اور الحافظ محدث الشام کے الفاظ سے یاد کیا ہے۔(میزان، تذکرۃ: ص ۲۸۹ ج ۱)

اور کاشف (ص ۱۶۰ ج ۱) میں فرماتے ہیں:

و ثقه الجمهور فيما سمعه من الثقات۔

ثقہ راویوں سے سنی ہوئی روایات میں جمہور نے اسے ثقہ کہا ہے۔

319

میزان (ص ۲۳۱ ج ۱) میں ہے:

و قال غير واحد من الائمة بقية ثقة اذا روى عن الثقات۔

بہت سے ائمہ نے کہا ہے کہ بقیۃ جب ثقات سے روایت کرے تو ثقہ ہے۔

اور یہ بھی لکھا ہے کہ:

وقال غير واحد اذا قال عن فليس بحجة۔ (ايضاً)

بہت سے ائمہ نے کہا ہے کہ جب بقیۃ معنعن روایت کرے تو حجت نہیں۔

یہ اس بات کا قوی ثبوت ہے کہ جمہور کے نزدیک وہ ثقہ ہے۔ جب سماع کی صراحت کرے تو قابل حجت ہے بالخصوص جب کہ شامی شیوخ سے روایت کرے لیکن جب تدلیس کرے تو قابل احتجاج نہیں۔حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

صدوق كثير التدليس عن الضعفاء ۔ (تقريب: ص ٦٥)

علامہ ہیثمیؒ لکھتے ہیں : و فیہ بقیۃ ولکنہ مدلس و ھو ثقۃ۔ (مجمع الزوائد : ص ۷۵ ج ۳)
اسی طرح (ص ۲۵۰ ج ۱۰) میں مسند احمد (ص ۲۴۳، ۲۴۴ ج ۵) کی حدیث ایاک و التنعم جو بواسطہ بقیہؒ مروی ہے لکھتے ہیں: رجالہ ثقات۔
علامہ منذریؒ نے ترغیب (ص ۱۴۲ ج ۳) میں بھی اسی روایت کے متعلق کہا ہے: رواتہ ثقات۔
امام حاکمؒ نے المستدرک (ص ۲۱۶، ۲۱۷ ج ۲) میں ایک روایت بواسطہ بقیۃ بن ولید نقل کرنے کے بعد کہا ہے :
''صحیح علی شرط مسلم'' اور علامہ ذہبیؒ نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔
علامہ حازمیؒ لکھتے ہیں :

بقیۃ ثقۃ فی نفسہ و اذا روی عن المعروفین فمحتج بہ وقد اخرج مسلم فمن بعدہ من اصحاب الصحاح حدیثہ محتجین بہ۔ (کتاب الاعتبار : ص ۴۲)

یعنی بقیہؒ فی نفسہ ثقہ ہے اور جب وہ معروف راویوں سے روایت کرے تو قابل احتجاج ہے۔ امام مسلمؒ اور ان کے بعد دوسرے اصحاب صحاح نے اس کی روایت سے احتجاج کیا ہے۔
علامہ عراقیؒ حدیث ''الحسن منی والحسین من علی'' جو کہ بواسطہ بقیہؒ مروی ہے کے متعلق فرماتے ہیں ''سندہ جید'' (فیض القدیر: ص ۴۱۵ ج ۳، السلسلۃ الصحیحۃ رقم : ۸۱۱)

320

علامہ نوویؒ، علامہ منذریؒ اور علامہ ابن الصلاحؒ اس کی حدیث کو حسن کہتے ہیں۔ (نصب الرایہ: ص ۴۶ ج ۱)
علامہ منذریؒ لکھتے ہیں :

احد الاعلام ثقۃ عند الجمھور لکنہ مدلس ..الخ (ترغیب : ص ۵۶۸ ج ۴)

کہ جمہور کے نزدیک ثقہ ہے لیکن مدلس ہے۔
متاخرین ائمہ فن کے ان اقوال سے متقدمین ائمہ حدیث کے اقوال کو سمجھنے میں بھی مدد ملتی ہے۔ امام بیہقیؒ نے الخلافیات میں جو کہا ہے کہ : ''اس کی حدیث بالاتفاق قابل حجت نہیں۔'' (تہذیب: ص ۴۷۸ ج ۱)
تو یہ قول ان روایات کے متعلق ہے جو معنعن ہیں [1] یا جنھیں بقیہ ضعفاء سے روایت کرتے ہیں۔ ورنہ جب جمہور اسے ثقہ کہتے ہیں تو اس سے احتجاج نہ کرنے کے کیا معنی ؟ لیکن زیر بحث روایت میں تو یہ قول بھی ہمارے مخالف نہیں۔ ہم اس کی روایت کو استشہاداً پیش کر رہے ہیں، احتجاجاً نہیں۔ امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں۔
''میں نے اس کی روایات کی تحقیق کی ہے، میں نے اسے ثقہ اور مامون پایا ہے لیکن وہ مدلس ہے۔''

---

[1] امام بیہقی نے یہ جرح الخلافیات (ج ۳ ص ۵۳۹) میں بقیہ کی معنعن روایت کے ضمن میں ہی کی ہے۔ اس کے برعکس (ج ۲ ص ۱۹۱، ۱۹۲، ۳۲۹) میں امام ابو مسہر اور ابو اسحاق الفزاری سے نقل کیا ہے کہ وہ اگر ثقہ سے روایت کرتے تو وہ ثقہ اور لا باس بہ ہے۔ اور زیر بحث روایت میں بقیہؒ کا استاد محمد بن الولید الزبیدی ثقہ ہے۔ اور صراحت سماع بھی موجود ہے۔ اس لیے بقیہ پر اعتراض غلط ہے۔

امام نسائی کہتے ہیں:

''جب وہ حدثنا اور اخبرنا کہے تو ثقہ ہے اور جب ''عن'' سے روایت کرے تو اس سے روایت نہ لی جائے۔''

امام یعقوبؒ بن شیبہؒ فرماتے ہیں: ''وہ ثقہ، حسن الحدیث ہے۔ جب معروف رواۃ سے روایت کرے۔''

امام ابن معینؒ فرماتے ہیں:

''جب ثقہ سے روایت کرے تو اسے قبول کرو اور جب مجہولین سے روایت کرے تو قبول نہ کرو۔''

321 یہی رائے ابن سعدؒ، عجلیؒ، جوز جانیؒ، عقیلیؒ، ابواحمدؒ حاکم اور ابوزرعہؒ کی ہے۔ ابوحاتمؒ فرماتے ہیں: ''یکتب حدیثه و لا یحتج به'' مولانا صفدر صاحب حسب عادت یہاں ''یکتب حدیثه'' کے الفاظ پی گئے ہیں۔ ابن مدینیؒ فرماتے ہیں:

''اہل شام سے اس کی روایات صالح ہیں (زیر بحث حدیث اہل شام ہی سے ہے)۔''

امام حاکمؒ فرماتے ہیں کہ ثقہ مامون ہے۔''

ابن عدیؒ کہتے ہیں:

''اہل شام سے روایت کرے تو وہ ''ثبت'' ہے اور دوسروں سے روایت کرے تو اس میں خلط واقع ہو گیا ہے۔'' (تہذیب: ص ۴۴۷، ۴۷۸ ج ۱، میزان: ص ۳۳۱ ج ۱)

ان اقوال سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اکثر محدثین نے اسے ثقہ اور صدوق کہا ہے اور جب وہ معنعن روایت کرے تو اس کی حدیث کو مردود اور ضعیف قرار دیا ہے لیکن جب وہ سماع کی صراحت کرے اور بالخصوص اہل شام سے روایت کرے تو اس کی روایت قابل احتجاج ہے۔ مولانا صفدر صاحب کو اگر یہ فیصلہ منظور نہیں تو نہ سہی امام مسلمؒ نے استشہاداً روایت لی ہے۔ اور ہم بھی استشہاداً و متابعۃً ہی اس کی روایات کو پیش کر رہے ہیں۔ انصاف کا تقاضا ہے کہ کم از کم متابعت میں اس کی روایت کو قبول کیا جائے۔ لیکن ہمارے مہربان اسے اس قابل بھی نہیں سمجھتے مگر متروک رواۃ کو بڑی بے جگری سے متابعت میں پیش کرتے ہیں۔ جیسا کہ آئندہ آئے گا۔ ان شاء اللہ۔

مؤلف احسن الکلام کی چالاکی یا اصول سے ناواقفیت

موصوف لکھتے ہیں:

۱۔ امام دارقطنیؒ ایک مقام پر لکھتے ہیں:

''کہ متابعت کی اس روایت کا دارومدار سالمؒ بن نوح پر ہے جو کمزور ہے۔ پھر اس کی متابعت کا کیا اعتبار۔''

322 ۲۔ مبارک پوریؒ صاحب لکھتے ہیں: ''کہ حسن بن عمارہ متروک ہے، لہٰذا اس کی متابعت کالعدم ہے۔''

۳۔ فریق ثانی کے نزدیک امام ابوحنیفہؒ کی متابعت میں حسنؒ بن عمارہ کی روایت تو کالعدم ہے مگر افسوس ابن اسحاقؒ ایسے

کذاب کی متابعت ایسے راویوں کی سند سے جو محدثین کے نزدیک قابل احتجاج نہیں بالکل صحیح ہے۔'' (ملخصا: ص ۸۴ ج ۲)
یہاں حضرت شیخ الحدیث صاحب نے پے در پے کئی اصولی اور فنی غلطیوں کا ارتکاب کیا ہے۔ نمبر وار حقیقت حال ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ امام دارقطنیؒ نے سالمؒ بن نوح پر کلام کیا ہے، اہل علم سے درخواست ہے کہ وہ خود سنن دارقطنیؒ (ص ۳۳۰ ج ۱) کی طرف مراجعت فرمائیں۔ قارئین کے لیے اختصاراً عرض ہے کہ امام دارقطنیؒ نے پہلے حضرت ابوموسیٰ ؓ کی حدیث **واذا قرأ فأنصتوا** بواسطہ **سالم بن نوح ثنا عمر بن عامرو سعید بن ابی عروبۃ** نقل کی ہے اور کہا ہے کہ سالمؒ کمزور ہے۔ گویا امام دارقطنیؒ سعیدؒ کے واسطہ سے ان الفاظ کو صحیح نہیں سمجھتے کہ سعیدؒ سے یہ الفاظ نقل کرنے والا ''کمزور'' ہے۔ اس کے برعکس مکیؒ بن ابراہیم اور سعید بن عامر، یحییٰ بن سعید بن عامر، یحییٰ بن سعیدؒ، ابن علیہؒ وغیرہ جو سالمؒ سے زیادہ ثقہ ہیں۔ اور وہ یہ الفاظ نقل نہیں کرتے۔ (کتاب القراءۃ: ص ۸۸، ۸۹)
لہٰذا ان کے مقابلہ میں سالمؒ کی روایت مرجوح ہے۔ امام بیہقیؒ اور امام ابوعلی النیسابوری نے بھی فرمایا کہ قتادہ سے یہ جملہ روایت کرنے میں سلیمان تیمی منفرد ہیں اور یہ ان کا وہم ہے۔ اسی طرح عمرؒ بن عامر اور سعیدؒ بن ابی عروبۃ سے یہ جملہ بیان کرنے میں سالمؒ سے خطا ہوئی ہے (کتاب القراءۃ: ص ۸۹) لیکن افسوس مولانا صاحب سالمؒ کو متابع بتلا رہے ہیں۔ حالانکہ سلیمانؒ تیمی کا متابع سالمؒ نہیں، سعید ہے۔ امام دارقطنیؒ وغیرہ کا اعتراض سعیدؒ پر نہیں، سالم پر ہے جو سعیدؒ سے ثقات کے خلاف یہ الفاظ نقل کرتا ہے۔ اس اعتراض میں تبھی کوئی جان ہو سکتی ہے جب سالمؒ سلیمانؒ تیمی کا متابع ہو۔

۲۔ حسن بن عمارہؒ متروک ہے (تقریب: ص ۱۰۷) اور متروک کی روایت کو متابعۃً بھی پیش نہیں کیا جا سکتا۔ جس کا اعتراف خود مولانا صاحب کو بھی ہے۔ چنانچہ بحوالہ تدریب الراوی لکھتے ہیں کہ :
''متروک کی روایت کو متابعت میں بھی پیش نہیں کیا جا سکتا۔'' (ملخصاً ص ۱۲۶ ج ۲، حاشیہ ص ۱۷ ج ۲)
لہٰذا اگر حسنؒ کی روایت کو مبارک پوریؒ صاحب نے کالعدم قرار دیا ہے تو یہ عین اصول کے مطابق ہے۔ اس پر اعتراض و انکار سراسر ضد اور ہٹ دھرمی کی دلیل ہے۔

۳۔ پہلے گزر چکا ہے کہ ابن اسحاقؒ کو جمہور محدثین اور متعدد علمائے احناف نے ثقہ اور صدوق کہا ہے۔ ولیدؒ بن مسلم اس کا متابع ہے اور وہ ثقہ اور صدوق ہے۔ بقیہؒ بھی ثقہ اور صدوق ہے بلکہ امام مسلمؒ نے بھی متابعت وشواہد میں اس سے روایت لی ہے۔ لہٰذا ابن اسحاقؒ کی متابعت میں ان کی روایات کیوں قبول نہیں؟ ہمیں یہ الفاظ دیکھ کر بھی تعجب ہوا کہ : ''ایسے راویوں کی سند سے جو محدثین کے نزدیک قابل احتجاج نہیں بالکل صحیح ہے۔''
ہم مولانا ابوزاہد صاحب کو ان کے زہد و تقویٰ کا واسطہ دے کر عرض کرتے ہیں کہ کیا جو راوی قابل احتجاج نہ ہو اس کی روایت متابعت میں بھی پیش نہیں کی جا سکتی؟ اصول حدیث کا معمولی طالب علم بھی مولانا صاحب کی اس نادانی یا چالاکی پر خاموش نہیں رہ سکتا۔ افسوس اور صد افسوس کہ فریق ثانی کے شیخ الحدیث کے نزدیک متابعت میں پیش کرنے

کے لیے بھی ''قابل احتجاج'' راوی ہونا شرط ہے؟ ان کے نزدیک ثقہ وصدوق راویوں کی روایت قابل متابعت نہیں۔لیکن حسنؒ بن عمارہ ایسے متروک کی متابعت کا انکار کرنے والوں پر طعنہ زنی کرتے ہیں کہ دیکھو جی حسن کی روایت قابل متابعت نہیں۔

عجب ہوشیاری کہ نادان بن کر ! ہمیں سے ہمارا گلہ ہو رہا ہے

چوتھی متابعت

ابوداؤد(ص۳۰۴ج۱)،نسائی(ص۱۱۱ج۱)،دارقطنیؒ(ص۳۲۰ج۱)،بیہقی (ص۱۶۴،۱۶۵ج۲)،المعرفۃ(ص۵۲ج۲)جزء القراءۃ(ص۸،۹)،خلق افعال العباد(ص۶۷)،کتاب القراءۃ(ص۴۲)میں بھی یہی روایت بواسطہ زید بن واقد عن مکحول مروی ہے۔ [1] لہٰذا ولیدؒ،بقیہؒ اور علاء کے علاوہ زیدؒ بن واقد بھی ابن اسحاقؒ کا متابع ہے 324 اور وہ ثقہ ہے۔امام دارقطنیؒ اس سند کے متعلق لکھتے ہیں:

هذا اسناد حسن ورجاله ثقات كلهم۔ یہ سند حسن ہے اور اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔

اور امام بیہقیؒ نے اس کو صحیح اور اس کے راویوں کو ثقہ کہا ہے۔ان کے الفاظ ہیں: **هذا اسناد صحيح و رواته ثقات۔**

امام ابوداؤدؒ اور علامہ منذریؒ نے اس حدیث پر سکوت کیا ہے اور مولانا ظفر احمدؒ عثمانی لکھتے ہیں :

ما سكت عنه ابوداؤد فهو صالح للاحتجاج۔ (انهاء السكن : ص ۲۳)

کہ جس پر امام ابوداؤدؒ خاموشی اختیار کریں وہ حدیث احتجاج کے قابل ہے۔اس پر مزید بحث آئندہ حدیث نمبر ۸ کے تحت بھی آ رہی ہے۔

کیا فریق ثانی سے زیر بحث حدیث کے متعلق بھی اسی انصاف کی توقع رکھ سکتے ہیں؟ مگر

ہم کو ان سے ہے وفا کی امید جو نہیں جانتے کہ وفا کیا ہے ؟

حافظ ہیثمؒ بن حمید پر بے جا جرح کا جواب

مولانا صفدر صاحب حسب عادت یہاں بھی خاموش نہیں،لکھتے ہیں:

''سند میں ہیثمؒ وغیرہ متکلم فیہ راوی ہیں۔علاوہ ازیں مکحول عن نافع پر عنقریب کلام آ رہا ہے۔''(ص۸۶ج۲)

حالانکہ ہیثمؒ بن حمید کی امام ابن معینؒ،ابن حبانؒ،دحیمؒ،ابوزرعہؒ،نسائیؒ،ابوداؤدؒ نے توثیق وتوصیف کی ہے اور بجز امام ابومسہرؒ کے اور کسی نے اسے ضعیف نہیں کہا۔بلکہ امام دحیمؒ فرماتے ہیں :

---

[1] بعض حنفیہ نے کہا ہے کہ فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها کہنے میں ابن اسحاقؒ منفرد ہے۔حالانکہ زیدؒ بن واقد بھی یہی الفاظ ذکر کرتے ہیں (کتاب القراءۃ)۔اور دوسری روایت میں بھی ان الفاظ کا ذکر موجود ہے۔

''مکحولؒ کی روایات یہ سب سے زیادہ جاننے والے تھے۔''

امام ابوزرعہؒ بھی فرماتے ہیں:

''کہ اہل دمشق سے مکحولؒ کی روایات کو سب سے زیادہ جاننے والے الہیثم اور یحییٰ بن حمزہ ہیں، مگر مروانؒ بن محمد ان دونوں میں سے الھیثمؒ کو ترجیح دیتے تھے۔ (اور ھیثمؒ کی یہ روایت مکحولؒ (وحرام بن حکیم سے) ہے'' (تہذیب: ص۹۲ ج۱۱) 325

حافظ ابن حجرؒ کا فیصلہ یہ ہے کہ وہ صدوق ہے۔ (تقریب: ص۵۳۷) حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں: حفاظ حدیث اور شام کے فقہاء میں شمار ہوتے تھے (تذکرۃ ص۲۸۵ ج۱)۔

اس کے علاوہ المغنی، الکاشف اور دیوان الضعفاء میں امام ابوداؤدؒ کا یہ جملہ '' ثقة قدری '' لکھ کر اس کی توثیق ہی بیان کی ہے اور '' من تکلم فیه وهو موثق '' میں لکھتے ہیں: '' صدوق قال ابو داؤد وقدری وثقة ''۔

امام ترمذیؒ ان کی حدیث کو حسن صحیح فرماتے ہیں۔ (ترمذی مع التحفه : ص ۳۲۸ ج ۱)

لیکن افسوس ایسے ثقہ اور صدوق راوی کی روایت بھی مولانا صاحب کے نزدیک قابل اعتبار نہیں۔ یہاں ایک بار پھر احسن الکلام (ص۳۰، ۴۰ ج۱) کو ملاحظہ فرما لیجیے اور ان کے انصاف کی داد دیجیے۔ کیا ہیثمؒ کے متعلق کوئی قابل اعتبار توثیق نہیں کہ مولانا صاحب اسے نظر انداز کر کے فرماتے ہیں: ''ھیثمؒ متکلم فیہ ہے''۔

آپ ہی اپنی اداؤں پہ ذرا غور کریں　　　ہم اگر عرض کریں گے تو شکایت ہوگی

رہی بات مکحول عن نافع کے طریق پر کلام کی، تو ہم بھی اس کے محل پر ان شاء اللہ اپنی معروضات پیش کریں گے اور بتلائیں گے کہ مولانا صاحب نے اس سند پر کلام میں کتنی پٹخنیاں کھائی ہیں　ع

ستبدی لک الایام ما کنت جاھلا

تنبیہ

زیدؒ بن واقد کی یہ متابعت تین اسناد سے ثابت ہے۔ پہلی سند جسے امام ابوداؤدؒ نے ذکر کیا ہے۔ اس کی اسنادی حیثیت آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ مزید برآں ہیثمؒ بن حمید کے علاوہ صدقۃ بن خالد نے بھی اسے زیدؒ بن واقد سے روایت کیا ہے جیسا کہ جزء القراءۃ (ص۸، ۹)، خلق افعال العباد (ص۶۷)، نسائی اور بیہقیؒ میں ہے۔ لہٰذا ہیثمؒ پر اعتراض بالکل فضول ہے۔ 326

دوسری سند جسے امام دارقطنیؒ اور بیہقیؒ نے ذکر کیا ہے اس کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس میں محمدؒ بن مبارک ہے۔ علامہ ذہبیؒ لکھتے ہیں : '' احادیثه تستنکر '' کہ اس سے منکر روایتیں بھی مروی ہیں۔'' (بحوالہ تہذیب احسن: ص۸۶ ج۲)۔

محمدؒ بن مبارک پر صفدر صاحب کی ناحق جرح

ہم یہاں قارئین کرام کی توجہ۔۔۔ احسن الکلام (ص۳۰، ۴۰ ج۱) کی اس عبارت کی طرف مبذول کروانا چاہتے ہیں جس کا ذکر پہلے ہم بارہا کر آئے ہیں۔ کیا محمدؒ بن مبارک جمہور کے نزدیک ضعیف اور کمزور ہے کہ مولانا صاحب نے یہاں

صرف جرحی کلام ہی نقل کرنے پر اکتفا کیا ہے؟ حالانکہ محمدؒ بن مبارک صحاح ستہ کا راوی ہے۔ امام ابوحاتمؒ، ابن حبانؒ، خلیلیؒ، ابن شاہینؒ، عجلیؒ نے اسے ثقہ کہا ہے۔ امام ذہلیؒ جو ان کے شاگرد ہیں فرماتے ہیں کہ:

''شام میں میں نے ان سے افضل کسی کو نہیں دیکھا۔''

ابن معینؒ فرماتے ہیں: ''شام میں ابومسہرؒ کے بعد محمدؒ بن مبارک کا درجہ و مرتبہ ہے۔''

خود ابومسہرؒ اس کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔ مروانؒ بن محمد کہتے ہیں: ''ان جیسا کوئی نہیں۔'' (تہذیب ص ۴۲۴ ج ۹)

حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں: '' **الامام شیخ الاسلام و ثقه جماعة** '' (تذکرة: ص ۳۸۶ ج ۱)

نیز لکھتے ہیں: '' **الامام العابد الحافظ الحجة الفقیه مفتی دمشق** '' (سیر اعلام النبلاء: ص ۳۹۰ ج ۱۰)

غور فرمائیں محمدؒ بن مبارک، ''شیخ الاسلام'' اور ''الحافظ الحجہ'' کے لقب سے ملقب ہوں، تمام ائمہ متقدمین کے ہاں وہ ثقہ ہوں امام بخاریؒ و مسلمؒ نے اس سے روایت لی ہو۔ لیکن ہمارے مہربان ان کی روایت کو متابعت میں بھی قبول کرنے کے لیے تیار نہیں۔ بتلائیے اس سے بڑھ کر اور کیا ظلم اور ہٹ دھرمی ہوگی؟

327 رہا علامہ ذہبیؒ کا '' **احادیثه تستنکر** '' فرمانا تو اولاً یہ قول ائمہ متقدمین جو محمدؒ بن مبارک کے شاگرد اور معاصر ہیں، کے مقابلہ میں قابل اعتبار کیوں کر ہو سکتا ہے؟ کیونکہ مولانا صاحب نے ابن اسحاقؒ کے سلسلہ میں کہا ہے کہ:

''امام بخاریؒ کی رائے کیا وقعت رکھتی ہے؟ خصوصاً جب کہ امام بخاریؒ نے ابن اسحاقؒ کا زمانہ ہی نہیں پایا۔ اور ہشامؒ امام مالکؒ اور یحییٰ قطانؒ وغیرہ اس کا زمانہ پانے والے انتہائی سنگین الزام اس پر عائد کرتے ہیں۔'' (ص ۷۵ ج ۲)

کیا محمدؒ بن مبارک کے متعلق اسی ''صفدری قاعدہ'' کی رو سے ہم موصوف سے انصاف کی امید کر سکتے ہیں؟

ثانیاً: **احادیثه تستنکر** کے الفاظ اہل علم کے نزدیک اس درجہ کی جرح نہیں کہ راوی کو ضعیف قرار دیا جائے اور اس کی حدیث ناقابل متابعت ٹھہرے۔ جب کہ یہ الفاظ ثقہ راوی کے متعلق بھی اس وقت استعمال ہوتے ہیں جب وہ ضعفاء سے روایت کرے یا وہ روایت میں منفرد ہو جیسا کہ مولانا عبدالحیؒ لکھنوی نے **الرفع و التکمیل** (ص ۱۴۴) میں اور مولانا ظفر احمد عثمانیؒ نے انہاء السکن (ص ۶۳) میں علامہ عراقیؒ وغیرہ سے نقل کیا ہے۔ خود علامہ ذہبیؒ، احمد بن عتابؒ کے ترجمہ میں فرماتے ہیں:

ما کل من روی المناکیر یضعف۔ (میزان: ص ۱۱۸ ج ۱)

کہ منکر روایتیں بیان کرنے والا ہر شخص ضعیف نہیں ہوتا۔

لہٰذا جب محمدؒ بن مبارک کو خود علامہ ذہبیؒ نے ثقہ، شیخ الاسلام اور حجۃ قرار دیا ہے تو کسی روایت میں اگر وہ منفرد ہے یا ضعیف سے روایت کرتا ہے تو وہ ضعیف کیوں کر قرار پایا؟ یہی وجہ ہے کہ امام ذہبیؒ نے محمدؒ بن مبارک کا ذکر نہ میزان الاعتدال میں کیا ہے اور نہ ہی **المغنی فی الضعفاء**، اور **دیوان الضعفاء** میں۔ جب کہ یہ کتب ضعیف راویوں کے بیان کرنے میں مختص ہیں ـــ **العبر** (ص ۳۶۷ ج ۱) اور تاریخ اسلام (ص ۳۹۱، ۳۹۲) میں ۲۱۵ھ کی وفات کے ضمن

میں اس کا ذکر موجود ہے مگر وہاں بھی توثیق وتوصیف ہی منقول ہے۔ تضعیف کا اشارہ بھی موجود نہیں۔ پھر یہ روایت نہ تو محمدؒ بن مبارک نے ضعیف سے روایت کی ہے اور نہ ہی وہ منفرد ہے۔ بلکہ کتاب القراءۃ (ص ۴۲) اور نسائی میں صدقہؒ بن خالد سے ہشامؒ بن عمار نے اور جزء القراءۃ (ص ۸) اور خلق افعال العباد میں بھی امام بخاریؒ نے یہی روایت ہشام سے بیان کی ہے۔ مگر ہشامؒ کا واسطہ جزء القراءۃ میں گرا ہوا ہے۔ نیز دیکھیے نتائج الافکار، امام الکلام (ص ۴۵۸) لہٰذا محمدؒ بن مبارک پر اعتراض محض ہٹ دھرمی پر مبنی ہے۔ گویا زیدؒ بن واقد سے ایک سند تو سنن ابی داؤد کی بواسطہ ہیثمؒ بن حمید ہے اور دوسری **ھشامؒ بن عمار ومحمد بن مبارک ثنا صدقة بن خالد ثنا زید بن واقد** " سے ہے۔ ہیثمؒ کا متابع صدقہ بن خالد ہے۔ اور محمدؒ بن مبارک کا ہشامؒ متابع ہے۔ اب انصاف شرط ہے۔ پھر بھی یہ روایت نا قابل متابعت۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔!

328

غور فرمایئے ! جب مولانا صاحب صحاح ستہ کے رواۃ پر بڑی بے دردی سے عمل جراحی فرماتے ہیں تو ابن اسحٰقؒ کے بارے میں انھوں نے برہمی کا اظہار فرمایا ہے تو یہ کوئی عجیب بات نہیں ؎

ستم گر تجھ سے امید وفا ہوگی جنھیں ہوگی ہمیں تو دیکھنا یہ ہے کہ تو ظالم کہاں تک ہے

اس روایت کی تیسری سند بھی ہے، جسے امام دارقطنیؒ نے بواسطہ **یحیٰی البابلتی عن صدقة عن زید** بیان کی ہے۔ مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

"یحییٰؒ کو امام ابوحاتمؒ ساقط الاحتجاج کہتے ہیں۔ ابن عدیؒ کہتے ہیں کہ **اثر الضعف علی حدیثه بیّن** محدث خلیلیؒ بھی ان پر محدثین کا طعن نقل کرتے ہیں۔" (تہذیب: ص ۲۴۰ ج ۱۱، احسن: ص ۸۶ ج ۱)

صفدر صاحب کے داؤ پیچ

یحییٰ البابلتی بلاشبہ ضعیف ہے جیسا کہ تقریب (ص ۵۵۱) میں ہے لیکن یہاں دیکھیے کہ مولانا صاحب نے ائمہ جارحین کا کلام نقل کرنے میں روایتی دجل وفریب کا مظاہرہ فرمایا ہے۔ جب کہ امام ابن عدیؒ کا مکمل کلام یوں ہے: **ولیحیی البابلتی عن الاوزاعی احادیث صالحة فیها افرادات واثر الضعف علی حدیثه بین۔**

سوال یہ ہے کہ اگر اس کی حدیث مطلقاً ضعیف ہے تو احادیث صالحہ کا کیا فائدہ؟ ع

کوئی بتلائے کہ ہم بتلائیں کیا !

اسی طرح محدث خلیلیؒ کے الفاظ ہیں:

شیخ مشهور اکثر عن الاوزاعی وطعنوا فی سماعه منه۔

وہ مشہور شیخ ہے۔ امام اوزاعیؒ سے اکثر روایت کرتا ہے لیکن محدثین نے اوزاعیؒ سے سماع پر اعتراض وانکار کیا ہے۔

لیکن ہمارے مہربان ان الفاظ کی ترجمانی یوں فرماتے ہیں:

"محدث خلیلیؒ بھی ان پر طعن نقل کرتے ہیں۔"

329

کیاان کے کلام میں محدثین کا طعن امام اوزاعیؒ سے یحییٰ کے سماع پر ہے یا علی الاطلاق یحییٰ پر؟ اسی طرح امام ابو حاتمؒ کے الفاظ ہیں:

ساقط الاحتجاج فیما انفرد به۔

کہ جن احادیث میں وہ منفرد ہے ان میں وہ ساقط الاحتجاج ہے۔

لیکن آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ یہاں بھی **فیما انفرد به** کے الفاظ حضرت صاحب نے کس قدر ہاتھ کی صفائی سے حذف کر دیے ہیں۔ اسی پر بس نہیں بلکہ جو راوی ساقط الاحتجاج ہو وہ ساقط الاعتبار والمتابعۃ بھی ہوتا ہے؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو پھر اگر حضرت الاستاذ محدث گوندلویؒ نے لکھ دیا ہے کہ: ''یحییٰؒ پر اعتراض مسلم ہے مگر متابعت میں کوئی حرج نہیں۔'' تو اس میں انھوں نے کون سے جرم کا ارتکاب کیا ہے؟ کہ حضرت موصوف پنجہ جھاڑ کر ان کے پیچھے پڑ گئے ہیں۔ اصول حدیث کا طالب علم غور فرمائے کہ **لا یحتج به** یا **ضعیف** کے الفاظ جرح میں چوتھے یا پانچویں درجہ کی جرح ہے جن کی روایات کو بالاتفاق متابعت میں پیش کرنا صحیح ہے جیسا کہ شرح الفیہ للعراقی نیز **الرفع التکمیل** (ص ۱۲۰) اور اصول کی دوسری کتابوں میں تصریح ہے لہٰذا اگر حضرت الاستاذ رحمۃ اللہ علیہ نے یحییٰؒ کو بطور متابعت قبول کیا ہے تو اس پر مؤلف احسن الکلام کا سیخ پا ہونا مناسب نہیں تھا۔ امام ابن حبانؒ یحییٰ البابلتی کے متعلق ہی لکھتے ہیں:

فهو عندی فیما انفرد به ساقط الاحتجاج و فیما لم یخالف الثقات معتبر و فیما وافق الثقات محتج به۔ (کتاب المجروحین: ص ۱۴۷ ج ۳)

میرے نزدیک وہ جس میں منفرد ہے ساقط الاحتجاج ہے۔ جس میں ثقات کی مخالفت نہیں کرتا وہ قابل اعتبار ہے اور جہاں ثقات کی موافقت کرے قابل حجت ہے۔

اور زیر بحث روایت میں صدقہؒ سے روایت کرنے والا تنہا غریب یحییٰؒ ہی نہیں بلکہ محمدؒ بن مبارک اور ہشامؒ بن عمار بھی ہیں۔ لہٰذا اس کی اس روایت کے متعلق کیا شک ہوسکتا ہے؟

330 قارئین کرام ائمہ ناقدین اور علماء احناف کا کلام ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ ابن اسحاقؒ ثقہ اور صدوق ہے۔ اس کی حدیث اعلیٰ درجہ کی حسن ہے بلکہ بعض نے صحیح بھی کہا ہے۔ پھر محمد بن اسحاقؒ منفرد بھی نہیں۔ چار ثقہ راویوں نے اس کی متابعت کی ہے۔ ابن اسحاقؒ اور متابعت کی روایات پر مذہبی حمیت میں جس قدر اعتراضات کیے گئے انکی حیثیت بھی آپ دیکھ چکے ہیں۔ جس کی بنا پر ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ ابن اسحاقؒ کی وجہ سے اس روایت پر کلام سراسر غلط اور بے بنیاد ہے۔

دوسرا اعتراض اور اس کا جواب

اس میں مکحولؒ ہے جو معیاری ثقہ نہیں، نیز مدلس ہے۔ امام حاکمؒ فرماتے ہیں:

''ان عامة حدیث مکحول عن الصحابة حوالة'' امام ذہبیؒ لکھتے ہیں: ''وہ حضرت ابی بن کعب، عبادہ، عائشہ رضی اللہ عنہم اور دیگر کبار سے بکثرت تدلیس و ارسال کرتا ہے۔'' ابن سعد کہتے ہیں کہ ''محدثین کی ایک جماعت نے

مکحولؒ کی تضعیف کی ہے اور وہ مدلس بھی تھے۔'' حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ: ''مکحول نے دیگر صحابہ کرامؓ سے عموماً اور حضرت عبادہؓ سے خصوصاً کوئی حدیث نہیں سنی، وہ محض تدلیس سے کام لیتے ہیں۔'' امام ابوحاتمؒ کہتے ہیں: ''لیس بالمتین نیز مکحول کا محمودؓ سے سماع ثابت نہیں۔'' (ملخصاً ص ۸۶، ۸۷ ج ۲)

امام مکحولؒ پر صفدر صاحب کی جرح کا جواب

یہ ہے ان اعتراضات کا خلاصہ جو مکحولؒ پر کیے گئے ہیں۔ ہم یہاں علی الترتیب پہلے ان کی توثیق وتعدیل بیان کریں گے۔ پھر ان کی تدلیس پر اور آخر میں محمودؓ سے سماع پر بحث کریں گے۔ وبیدہ التوفیق۔

۱۔ امام مکحولؒ صحیح مسلم کے راوی ہیں اور انھوں نے متعدد مقامات پر ان سے احتجاج کیا ہے۔ سلیمانؒ بن موسیٰ جو شام کے فقیہ اور امام مکحولؒ کے شاگرد ہیں، فرماتے ہیں: ''جب شام میں مکحولؒ کے واسطہ سے علم آئے تو ہم اسے قبول کریں گے۔'' اسی مفہوم کا قول عثمانؒ بن عطاء سے بھی منقول ہے۔ ابوحاتمؒ فرماتے ہیں:

331

ما اعلم بالشام افقه من مكحول۔

مجھے معلوم نہیں کہ شام میں مکحولؒ سے زیادہ بھی کوئی فقیہ ہے۔

امام زہریؒ فرماتے ہیں: ''علماء چار ہیں اور ان میں سے ایک مکحولؒ ہے۔'' امام عجلیؒ، ابنؒ خراش نے انھیں ثقہ اور صدوق کہا ہے۔ (تذکرہ ص ۱۰۸ ج ۱، تہذیب ۲۹۱ ج ۱۰) سعیدؒ بن عبدالعزیز کہتے ہیں: ''**و كان افقه من الزهری**'' کہ وہ زہریؒ سے بھی زیادہ فقیہ ہیں۔ (البدایہ: ص ۳۰۵ ج ۹، السیر: ص ۱۵۹ ج ۵) حافظ ذہبیؒ انھیں ''**عالم اهل الشام الفقيه الحافظ**'' کے الفاظ سے یاد کرتے ہیں (تذکرہ) اور میزان (ص ۱۷۷ ج ۴) میں ہے: **وثقه غير واحد** بہت سے لوگوں نے انھیں ثقہ کہا ہے۔ حافظ ابن ناصرؒ فرماتے ہیں: ''**كان فقيه اهل الشام واحد اوعية العلم والأثار**'' ابن یونسؒ فرماتے ہیں: **اتفقوا علىٰ توثيقه، تهذيب الاسماء** (ص ۱۱۴ ج ۲) کہ اس کے ثقہ ہونے پر اتفاق ہے۔ ابنؒ عمار فرماتے ہیں: ''وہ اہل شام کے امام تھے۔'' (تہذیب)، ابن کثیر لکھتے ہیں: **تابعی جليل القدر امام اهل الشام فی زمانه** (البداية: ص ۳۰۵ ج ۹)۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: **ثقة فقيه كثير الارسال**۔ (تقریب ص ۵۰۶) جس سے یہ اندازہ مشکل نہیں کہ امام مکحولؒ کا علم وفضل اور ثقاہت وفقاہت میں کیا درجہ ہے۔

332

امام مکحولؒ پر جرح بے بنیاد ہے

رہا امام ابوحاتمؒ کا یہ قول کہ مکحولؒ ''**ليس بالمتين**'' ہے۔ تو یہ قول مولانا صفدر صاحب نے علامہ محمدؒ طاہر پٹنی کی ''قانون الموضوعات'' (ص ۲۹۸) کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ حالانکہ یہ قول نہ امام ابن ابی حاتمؒ کی الجرح والتعدیل میں ہے اور نہ ہی جرح وتعدیل کی کسی متداول کتاب میں ہے۔ جو چاہے کتابوں کی ورق گردانی کر کے تسلی کر سکتا ہے۔ صرف علامہ پٹنیؒ نے علامہ السیوطیؒ کی اللآلیٔ المصنوعہ کے حوالہ سے اسے قانون الموضوعات (ص ۲۹۸) میں نقل کیا۔ حالانکہ

امر واقعہ یہ ہے کہ علامہ سیوطیؒ کے حوالہ سے یہ نقل سراسر وہم پر مبنی ہے۔

نقل جرح میں علامہ پٹنی کا وہم

علامہ سیوطیؒ نے قطعاً امام مکحولؒ کے بارے میں ''لیس بالمتین'' کی جرح نقل نہیں کی بلکہ یہ جرح بردؒ بن سنان کے بارے میں ہے۔ چنانچہ علامہ سیوطیؒ من ولد له مولود فسماه محمداً تبرکاً به الحدیث بواسطہ حماد بن سلمة عن برد بن سنان عن مكحول عن ابی امامة نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

مكحول من علماء التابعين وفقهائهم وثقه غير واحد واحتج به مسلم في صحيحه و برد روى له البخارى فى الادب المفرد والاربعة ووثقه ابن معين والنسائى وضعفه ابن المدينى وقال ابوحاتم ليس بالمتين وقال مرة كان صدوقاً قدريا و قال ابوزرعة لابأس به۔'' (اللآلئ: ص ۱۰٦ ج ۱)

مکحولؒ کا شمار علمائے تابعین اور ان کے فقہاء میں ہوتا ہے۔ بہت سے حضرات نے اسے ثقہ کہا ہے اور امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں اس سے احتجاج کیا ہے۔ اور برد (بن سنان) سے امام بخاریؒ نے الادب المفرد میں اور اصحاب سنن اربعہ نے روایت لی ہے۔ امام ابن معینؒ اور نسائیؒ نے اسے ثقہ کہا ہے اور امام علیؒ بن مدینی نے اسے ضعیف کہا ہے اور امام ابوحاتمؒ نے کہا ہے ''لیس بالمتین'' اور ایک بار صدوق قدری کہا ہے۔ اور ابوزرعہؒ نے لابأس بہ کہا ہے۔

قارئین کرام! یہ ہے علامہ سیوطیؒ کا کلام جس کے اختصار میں یا تصرف نظر کے نتیجہ میں علامہ فتنیؒ سے وہم ہوا کہ ''لیس بالمتین'' کی نسبت امام مکحولؒ کے بارے میں کردی حالانکہ آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہ جرح برد بن سنان کے بارے میں ہے۔ اور ان کے یہ الفاظ ''لیس بالمتین وقال مرة کان صدوقا قدریا'' تہذیب التہذیب (ص ۴۲۹ ج ۱) اور میزان (ص ۳۰۲ ج ۱) میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ اور اس سے امام بخاریؒ نے الادب المفرد میں اور اصحاب سنن اربعہ نے روایت لی ہے۔ جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے ''بخ ٤'' سے اشارہ کیا ہے۔ جب کہ مکحولؒ کے بارے میں ''زم ٤'' کی علامات سے اشارہ کیا ہے کہ وہ جزء القراءۃ صحیح مسلم اور سنن اربعہ کا راوی ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے یہی روایت النکت البدیعات علی الموضوعات (ص ۳۱۱، ۳۱۲) میں نقل کی اور مکحولؒ اور بردؒ بن سنان کا ذکر کیا اور اس کے راویوں کو ثقہ اور اللآلئ میں اس کی سند کو حسن کہا اور علامہ شوکانیؒ نے بھی ان کے اتباع میں اسناده حسن کہہ دیا (الفوائد: ص ۴۷۱) بلکہ علامہ فتنیؒ نے بھی علامہ سیوطیؒ کے حوالہ سے ہی رجاله کلهم ثقات لکھا ہے۔ (تذکرۃ الموضوعات: ص ۸۹)۔ غور فرمایئے کہ اس جرح کے باوجود علامہ سیوطیؒ اور علامہ پٹنی اس کے راویوں کو ثقہ کہتے ہیں بلکہ علامہ سیوطیؒ اس کی سند حسن قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا اس نتیجہ میں بھی مکحولؒ کی روایت حسن اور وہ ثقہ کیوں نہیں؟ حالانکہ اس روایت کا مدار حامد بن حماد العسکری پر ہے اور علامہ ذہبیؒ نے اس کے موضوع ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جس کی تفصیل تنزیہ الشریعہ (ص ۱۹۸ ج ۱) اور سلسلۃ الضعیفہ: رقم ۱۷۱ میں دیکھی جا سکتی ہے۔

علامہ البانیؒ کا وہم

البتہ یہاں علامہ البانیؒ سے بھی وہم ہوا کہ سلسلۃ الضعیفہ میں اللآلیٔ سے علامہ سیوطیؒ کا کلام نقل کرتے ہوئے بردؒ بن سنان کے بارے میں جو کلام تھا اس کا انتساب بھی مکحول ہی کی طرف کر دیا۔ وبرد روی لہ البخاری کی بجائے ''وروی لہ البخاری'' لکھا گیا اور یہی کچھ معجم اسامی الرواۃ الذین ترجم لھم العلامۃ محمد ناصر الدین الالبانی جرحًا و تعدیلاً (ص۱۸۵ ج۴)۔ میں ان کے عقیدت مندوں نے لکھ دیا۔ سبحان من لا یسھو ولا ینسی

اس وضاحت سے یہ بات نصف النہار کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ امام ابوحاتمؒ نے امام مکحولؒ کو قطعاً ''لیس بالمتین'' نہیں کہا بلکہ وہ فرماتے ہیں: شام میں ان سے بڑھ کر کوئی فقیہ نہیں (السیر: ص۱۵۹ ج۵) اور مولانا صفدر صاحب نے جو بتکرار امام مکحولؒ کے بارے میں ''لیس بالمتین'' کی جرح کا سہارا لیا ہے، بے بنیاد ہے۔ مگر ضد و تعصب کا علاج ہمارے بس میں نہیں۔

امام مکحولؒ استاد امام ابوحنیفہؒ

بلکہ امام مکحولؒ امام ابوحنیفہؒ کے استاد ہیں۔ جیسا کہ امام ابونعیمؒ نے مسند الامام ابی حنیفہؒ (ص۲۳۳) میں ذکر کیا ہے۔ گو نسخہ صحیح یا کامل نہ ہونے کی وجہ سے کوئی حدیث انھوں نے امام مکحولؒ کے واسطہ سے نقل نہیں کی۔ اسی طرح مولانا ظفر احمد عثمانیؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے شیوخ ثقہ ہیں اور پھر علامہ شعرانیؒ کے حوالہ سے لکھا ہے امام صاحب ''خیار التابعین العدول الثقات'' سے ہی روایت کرتے ہیں اور ان مشائخ میں امام مکحولؒ کو بھی ذکر کیا ہے۔ انہاء السکن (ص ۵۶)۔ کیا ہم یہاں بھی مکحولؒ کے بارے میں امید رکھ سکتے ہیں کہ وہ خیار التابعین العدول الثقات میں سے ہیں۔ دیدہ باید..!

ثانیاً: امام ابوحاتمؒ کا قول گزر چکا ہے کہ ان سے بڑا فقیہ شام میں میں نے کسی کو نہیں پایا۔

ثالثاً: اگر یہ قول صحیح تسلیم کر لیا جائے تو بھی امام مکحولؒ کا اس سے ضعف ثابت نہیں ہوتا جب کہ امام ابوحاتمؒ کا تشدد مشہور ہے۔ چنانچہ مولانا عبدالحیؒ لکھتے ہیں:

و منھا ان یکون الجارح من المتعنتین المتشددین.... فمثل ھذا الجارح توثیقہ معتبر وجرحہ لا یعتبر الا اذا وافقہ غیرہ ممن ینصف و یعتبر فمنھم ابوحاتم والنسائی وابن معین و ابن القطان و ابن حبان وغیرھم۔ (الرفع والتکمیل: ص ۱۷٦)

رابعاً: جرح بھی غیر مفسر ہے اور تعدیل کے مقابلہ میں جرح مبہم مردود ہے جیسا کہ مسلّم اصول ہے۔ علامہ سیوطیؒ جنھوں نے یہ قول نقل کیا ہے خود ہی فرماتے ہیں:

ھو من رجال مسلم و من علماء التابعین تکلم فیہ للارسال عن أبي وابی ھریرۃ و عبادۃ و عائشۃ و بالقدر ایضا وھو غیر قادح۔ (قانون الموضوعات: ص ۲۹۸، النکت البدیعات: ص ۳۱۱)

مکحولؒ صحیح مسلم کا راوی ہے اور علمائے تابعین میں اس کا شمار ہوتا ہے۔ حضرت ابی بن کعبؓ، ابو ہریرہؓ، عبادہؓ، اور عائشہؓ سے ارسال کی بنا پر اور قدریہ [1] فرقہ کی طرف منسوب ہونے کی بنا پر ان پر کلام کیا گیا ہے اور وہ کلام کوئی مؤثر نہیں۔

کتنے افسوس کا مقام ہے کہ ''قانون الموضوعات'' میں ''**لیس بالمتین**'' کے الفاظ تو مؤلف احسن الکلام کو نظر آ گئے لیکن اس کا جواب اور اس کی نامقبولیت کی جو تصریح موجود ہے اسے ہضم کر گئے ہیں۔ ثقہ رواۃ کے متعلق ان کے اس کردار کی نشاندہی ہم پہلے بھی کر آئے ہیں۔ **فاعتبروا یا اولی الابصار۔**

333 رہی یہ بات کہ ابن سعدؒ فرماتے ہیں **ضعفه جماعة** (میزان) لیکن ان کے طبقات (ص۴۵۴ ج۷) میں الفاظ یہ ہیں: **قال غیره من اهل العلم کان ضعیفاً فی حدیثه ورأیه۔**

تہذیب (ص۲۹۲، ۲۹۳ ج۱۰) میں بھی تقریباً یہی الفاظ ہیں۔ سوال یہ ہے کہ **غیره من اهل العلم** کون ہیں؟ کیا اہل علم نے جارح مبہم کی جرح کا اعتبار کیا ہے؟ علامہ سیوطیؒ کے کلام میں گزر چکا ہے کہ مکحولؒ پر کلام کا باعث ان کا ارسال کرنا ہے۔ اور قدریہ کی طرف منسوب ہونا ہے اور یہ کوئی قابل جرح بات نہیں۔ ابن یونسؒ فرماتے ہیں کہ اس کی توثیق پر محدثین کا اتفاق ہے۔ اور خود مؤلف احسن الکلام لکھ آئے ہیں کہ:

''کوئی بھی ثقہ جس پر جرح کا کوئی بھی کلمہ منقول نہ ہو کبریت احمر کے مترادف ہے۔'' (ص۴۰ ج۱)

مزید برآں تنہا ابن سعدؒ کی جرح کا اہل علم نے عموماً اعتبار ہی نہیں کیا جیسا کہ مولانا ظفر احمد عثمانیؒ نے انہاء السکن (ص۹۳) میں حافظ ابن حجرؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے ہدی الساری میں صراحت کی ہے کہ چونکہ ابن سعد تضعیف میں واقدیؒ پر اعتماد کرتے ہیں اس لیے ان کی جرح محل نظر ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

ان تضعیف ابن سعد فیه نظر لاعتماده علی الواقدی''

(ہدی الساری: ص۴۴۷ ترجمہ نافع بن عمر، نیز ص۴۴۳، ترجمہ محارب بن دثار)

لہٰذا جب مکحولؒ ثقہ اور امام ہیں اور ابن سعدؒ کی جرح غیر مقبول ہے۔ ''**لیس بالمتین**'' کے الفاظ ثابت نہیں تو ایسی ''غیر مقبول'' اور غیر مفسر اور مبہم جرح نقل کرتے ہوئے امام مکحولؒ کو ضعیف اور کمزور کہنا معترض کی محض مقلدانہ ضد بازی ہے جو کسی طرح قابل سماعت نہیں۔ یہی نہیں بلکہ ''**لیس بالمتین**'' کی جرح ''زاذان ابوعبداللہ'' پر بھی ہے۔ جس کی روایت سے مولانا صفدر صاحب نے تسکین الصدور میں استدلال کیا ہے۔ اس جرح کے جواب میں لکھتے ہیں: اگر جمہور کی جرح مفسر نہ ہو تو ''**لیس بالمتین**'' سے عدالت ساقط نہیں ہوتی۔'' (تسکین الصدور ص۱۰۱ طبع دوم) حالانکہ زاذان کے

334 بارے میں امام ابن حبانؒ نے ثقات میں ''**یخطئ کثیراً**'' بھی کہا ہے۔ لیکن اس کے باوجود زاذان ثقہ اور اس کی روایت قابل استدلال اور ''**لیس بالمتین**'' کی جرح غیر مقبول، مگر کتنے افسوس کا مقام ہے کہ امام مکحولؒ ثقہ ہیں ''**یخطئ**

---

[1] قدریہ سے وہ رجوع کر چکے تھے جیسا کہ امام یحییٰ بن معینؒ نے صراحت کی ہے (تہذیب ص۲۹۳ ج۱۰) اور امام اوزاعیؒ نے تو اس الزام کو باطل قرار دیا ہے۔ (السیر ص۱۵۹ ج۵)

کثراً'' بھی نہیں۔ جرح بھی مفسر نہیں مگر ایک بار نہیں مولانا صفدر صاحب بار بار لکھتے ہیں:

'' لیس بالمتین چنداں قابل اعتبار نہ تھے۔'' (ص ۸۷ ج ۲)

ضعیف اور کمزور اور لیس بالمتین ہے (ص ۸۷ ج ۲)

'' لیس بالمتین قسم کے راویوں کی کارستانی ہے۔'' (ص ۱۰۱ ج ۲)

''مکحولؒ جو'' لیس بالمتین ''سند میں گڑبڑ کرتے ہیں۔'' (ص ۹۷ ج ۲)

'' لیس بالمتین وغیرہ کی زیادت کون قبول کرتا ہے۔'' (ص ۱۰۳ ج ۲)

اب قارئین کرام ہی فیصلہ فرمائیں کہ صفدر صاحب کی اس دورخی اور اصول شکنی کا کچھ علاج ہوسکتا ہے؟

امام مکحولؒ پر دوسرے اعتراض کا جواب

(۲)۔ امام مکحول پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ وہ مدلس ہے۔

جواب: ہم یہاں اولاً قارئین کی توجہ مؤلف احسن الکلام کی ایک عبارت کی طرف مبذول کروانا چاہتے ہیں اور وہ یہ ہے:

''محمد بن عجلان مکحولؒ کے درجہ کا مدلس ہے۔'' (ص ۲۱۸ ج ۱)

مؤلف احسن الکلام ابن عجلانؒ [1] کی تدلیس سے تو صرف نظر کرتے ہیں مگر مکحولؒ کو معاف نہیں کرتے۔ قارئین سے التماس ہے کہ احسن الکلام (ص ۲۱۸ ج ۱) ملاحظہ ہو۔ ابن عجلانؒ کی تدلیس کا جن اسباب سے دفاع کیا گیا ہے ہم وہی مکحولؒ کے متعلق پیش کرتے ہیں۔ معترض کے نزدیک اگر یہ جوابات ابن عجلانؒ کی تدلیس کے متعلق صحیح ہیں تو مکحولؒ کے متعلق مردود کیوں ہیں؟ کیا اس حدیث کو صحیح نہیں کہا گیا؟ اس کا کوئی متابع موجود نہیں؟ سابقہ معترضین نے مکحولؒ کی تدلیس پر کیوں اعتراض نہیں کیا؟ اور کیا اس کی احادیث کو صحیح نہیں کہا گیا؟ جب یہ تمام باتیں یہاں بھی پائی جاتی ہیں تو مکحولؒ ہی موردالزام کیوں ہیں؟

335 امام مکحولؒ اصطلاحی مدلس نہیں

ثانیاً: مکحول دراصل اصطلاحی مدلس ہی نہیں۔ حضرت الاستاذ محدث گوندلویؒ لکھتے ہیں:

''مکحول اصطلاحی معنی میں مدلس نہیں کیونکہ اصطلاحی مدلس وہ ہوتا ہے جو ایسے لوگوں سے ارسال کرے جن سے اس کا سماع ثابت ہو، اور یہاں اس کا ارسال کبار صحابہؓ سے مقید ہے اور کبار صحابہؓ سے اس کا سماع ثابت نہیں۔ پس اس ارسال کو اصطلاحی طور پر تدلیس نہیں کہہ سکتے۔''

(خیر الکلام: ص ۲۳۲، ۲۳۳)

بنظر انصاف دیکھا جائے تو اس بات کی صداقت خود بخود ظاہر ہوتی ہے۔ بلکہ علامہ ذہبیؒ کے الفاظ ہیں:

---

[1] ابن عجلان پر بحث ان شاء اللہ حصہ ثانی میں آئے گی۔ (دیکھیے ص ۲۴۷ تا ۲۴۲ ج ۲)

یرسل کثیرا و یدلس عن ابی بن کعب و عبادة بن الصامت و عائشة و الکبار۔ (تذکرة: ص ۱۰۷ ج ۱)
کہ وہ بکثرت ارسال کرتا ہے اور ابی بن کعبؓ، عبادہؓ عائشہؓ، اور کبار صحابہؓ سے تدلیس کرتا ہے۔
اور یہ بات حدیث کے کسی بھی طالب علم پر مخفی نہیں کہ امام مکحولؒ نے حضرت عبادہؓ، ابی بن کعبؓ عائشہؓ اور کبار صحابہ کرام سے سماع نہیں کیا۔ لہٰذا اسے تدلیس کہہ سکتے ہیں؟ جب کہ تدلیس میں شرط ہے کہ مدلس کا مروی عنہ سے سماع ثابت ہو۔ لہٰذا حافظ ذہبیؒ کا ویدلس عن ابی .الخ کہنا بمعنی ارسال ہے اور ارسال پر تدلیس کا اطلاق اہل علم کے ہاں مشہور ہے۔ جیسا کہ خطیبؒ نے الکفایہ اور حافظ ابن حجرؒ نے النکت میں صراحت کی ہے۔ لیکن مؤلف احسن الکلام اس سیدھی سی بات کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں، لکھتے ہیں:

> ''امام حاکمؒ کبار کی کوئی قید نہیں لگاتے۔ مطلق صحابہؓ کا ذکر کرتے ہیں اور مکحولؒ اصطلاحی مدلس ہے۔ اسی کتاب المدلسین میں اس کا ذکر ہے جس میں قتادہؒ کا ہے۔ فریق ثانی کے لیے نہایت شرم کی بات ہے کہ قتادہؒ وغیرہ ثقہ اور ثبت راویوں کی تدلیس تو قبول نہیں کرتا مگر ضعیف اور کمزور اور لیس بالمتین کی تدلیس سے قطع نظر کر جاتا ہے۔'' (مصلہ: ص ۸۷ ج ۲)

جواباً گزارش ہے کہ امام حاکمؒ کے قول سے استدلال سے قبل یہ دیکھ لیجیے کہ وہ کہنا کیا چاہتے ہیں۔ انھوں نے تدلیس اور مدلسین کی چھ انواع بیان کی ہیں اور آخری نوع کے متعلق لکھتے ہیں:

336 والجنس السادس من التدلیس قوم رووا عن شیوخ لم یروهم قط و لم یسمعوا منهم انما قالوا قال فلان فحمل ذلک عنهم علی السماع ولیس عندهم عنهم سماع عالٍ و لا نازل۔

(معرفة علوم الحدیث: ص ۱۰۹)

یعنی تدلیس کی چھٹی قسم یہ ہے کہ ایک قوم اپنے ان شیوخ سے روایت کرتی ہے جنھیں انھوں نے قطعاً نہیں دیکھا اور نہ ان سے سنا ہے۔ وہ ''قال فلان'' کہتے ہیں تو اسے (ناواقفیت میں) سماع پر محمول کیا جاتا ہے حالانکہ ان سے سماع عالی ثابت ہے، نہ ہی نازل۔

اس کے بعد انھوں نے ان راویوں کی نشاندہی کی ہے۔ لکھتے ہیں:

هذا باب یطول فلیعلم صاحب الحدیث ان الحسن لم یسمع من ابی هریرة ولا من جابر ولا من ابن عمر ولا من ابن عباس شیئًا قط و ان الاعمش لم یسمع من انس و ان قتادة لم یسمع من صحابی غیر انس و ان عامة حدیث عمرو بن دینارٍ من الصحابة غیر مسموعة و ان عامة حدیث مکحول عن الصحابة حوالة۔

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام حاکمؒ کا مقصود ان مدلسین کی نشان دہی ہے جنھوں نے ان شیوخ سے معنعن روایات بیان کی ہیں جن سے ان کی ملاقات یا سماع نہیں۔ اس میں انھوں نے حسن بصریؒ، اعمشؒ، سلیمان تیمیؒ، عمرو بن دینارؒ اور مکحولؒ کا نام لیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر امام حاکمؒ نے مکحولؒ کے متعلق کبار کی کوئی قید نہیں لگائی تو انھوں نے عمروؒ

بن دینار کو بھی اسی درجہ کا مدلس قرار دیا ہے اور بقول مولانا صاحب صحابہؓ سے ان کی روایات تدلیس اور ارسال کی نظر ہیں۔ آخر کیا وجہ ہے کہ موصوف (ص ۲۰۲ ج ۱) پر عمرو بن دینار، قتادہؒ، اعمشؒ اور حسن بصری کی تدلیس کو تو ''کسی محل اور کسی موقع پر مضر نہیں'' سمجھتے لیکن مکحولؒ کی روایات کا موقع آیا ہے تو اڑ گئے ہیں ۔

عجب مشکل میں پڑا ہے سینے والا چاک دامن کا جو یہ ٹانکا تو وہ ادھڑا جو وہ ٹانکا تو یہ ادھڑا

امام حاکمؒ کی یہ تقسیم و تشریح بھی ہمارے موقف کی مؤید ہے کہ ان راویوں پر جنھوں نے شیوخ سے سنا نہیں ان پر تدلیس کا اطلاق ہوتا ہے۔ مگر بمعنی ارسال، گو ان میں بعض ایسے بھی ہیں جو اصطلاحی مدلس بھی ہیں۔ کیوں کہ وہ ان سے بھی تدلیس کرتے ہیں جن سے سماع ہوتا ہے اور نہ ہی امام حاکمؒ کے اس کلام میں تمام صحابہؓ مراد لیے جا سکتے ہیں جب کہ بعض صحابہؓ سے ان کا سماع صحیح ہے۔ کیا ان روایات میں بھی اس کی روایات کو ضعیف کہا جائے گا؟ اور اسے مدلس ہی مانا جائے گا؟ بلکہ امام حاکمؒ کا زیرِ بحث حدیث کو مستقیم الاسناد کہنا خود اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ''تمام صحابہؓ'' مراد نہیں لیتے۔ 337

امام حاکمؒ نے ہی ان کی معنعن روایات کو ''صحیح الاسناد'' قرار دیا ہے۔ ملاحظہ ہو: المستدرک (ج ۴ ص ۷۴، ۷۵)

الغرض مکحولؒ اصطلاحی مدلس نہیں۔ حافظ صلاحؒ الدین العلائی کے انداز سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

''مکحول الدمشقی ذکرہ الحافظ الذھبی بالتدلیس وھو مشھور بالارسال عن جماعة لم یلقھم '' (جامع التحصیل: ص ۱۲۷)

مکحولؒ دمشقی کو حافظ ذہبیؒ نے تدلیس کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ اور وہ ایک جماعت سے ارسال کرنے میں مشہور ہیں۔ جن سے ان کی ملاقات نہیں ہوئی۔'' بلکہ حافظ ابن حجر نے طبقات المدلسین میں کہا ہے:

''انہ لم یسمع من الصحابة الا عن نفر قلیل و وصفہ بذلک ابن حبان واطلق الذھبی انہ کان یدلس و لم ارہ للمتقدمین الا فی قول ابن حبان۔''

(تعریف اہل التقدیس: ص ۱۱۳)

''اس نے قلیل جماعت کے علاوہ صحابہؓ سے نہیں سنا اور ابن حبانؒ نے اس کا یہ وصف بیان کیا ہے اور ذہبیؒ نے مطلقاً کہا ہے کہ وہ مدلس ہے۔ متقدمین میں سے ابنؒ حبان کے علاوہ اور کسی کا یہ قول میں نے نہیں دیکھا۔'' کہ کسی نے اسے مطلقاً مدلس کہا ہو۔

امام ابن حبانؒ اور تدلیس

بلکہ امام ابن حبانؒ نے بھی اسے اصطلاحی مدلس نہیں کہا کیوں کہ ان کے ہاں ارسال پر تدلیس کا اطلاق معروف ہے۔ چنانچہ ''المجروحین'' کے مقدمہ میں اسباب جرح ذکر کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے: و منھم المدلس عمن لم یرہ'' کہ ان میں مدلس ہے جو ایسے راوی سے روایت کرتا ہے۔ جسے اس نے نہیں دیکھا۔ (المجروحین: ص ۸۰ ج ۱) تدلیس میں

ملاقات بلکہ سماع شرط ہے۔ جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے کہا ہے اور جس نے راوی سے سنا نہ ہو یا اسے دیکھا نہ ہو، اس سے روایت مرسل و منقطع ہے۔ اس پر تدلیس کا اطلاق لغوی طور پر ہے، اصطلاحی اعتبار سے نہیں۔ چنانچہ حضرت علقمہؒ بن ابی علقمہ کے بارے میں امام ابن حبانؒ ہی فرماتے ہیں:

" قد روی عن انس بن مالک أحرفًا فلست ادری ادلّسها عنه ام سمعها منه "(الثقات: ص۲۹۱ ج۲)

ظاہر ہے کہ علقمہ کے بارے میں تدلیس کا یہاں اطلاق بھی ارسال کے معنی میں ہے۔ اسی طرح انھوں نے عطاء بن یعقوب الکیخارنی، عبدؒ الجبار بن وائل، عبدالعزیزؒ بن جریج المکی، مقاتلؒ بن حیان اور سلیمانؒ بن موسی الاسی کے بارے میں بھی اسی معنی میں تدلیس کا اطلاق کیا ہے۔ ملاحظہ ہو علی الترتیب مشاہیر علماء الامصار (ص۱۹۲، ۱۴۵، ۱۶۳، ۱۹۵، ۱۷۹) اسی طرح بشیرؒ بن المہاجر الغنوی کے ترجمہ میں لکھتے ہیں: روی عن أنس و لم یره دلس عنه (الثقات: ص ۹۸ ج ۶، التهذیب: ص ۴۶۹ ج ۱) حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔ حالانکہ انھوں نے حضرت انسؓ کو دیکھا نہیں وہ ان سے تدلیس کرتے ہیں۔ [1] اسی طرح یحییٰ بنؒ ابی کثیر الیمامی کے بارے میں لکھتے ہیں:

" کان یدلس فلما روی عن انس دلس عنه لم یسمع من انس "(الثقات: ص۵۹۲ ج۷)

" وہ تدلیس کرتے ہیں۔ حضرت انسؓ سے روایت کرتے ہوئے تدلیس کرتے ہیں۔ ان کا انسؓ سے سماع نہیں۔"

یہ اور اسی نوعیت کی دوسری عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ارسال پر تدلیس کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ مزید یہ کہ امام ابن حبانؒ نے " ربما دلس " کہا ہے کہ مکحول کبھی تدلیس کرتے ہیں (الثقات: ص۴۴۷ ج۵، تہذیب: ص۲۹۲ ج۱)۔ لہٰذا حافظ ابن حجرؒ نے النکت (ص۶۴۳ ج۲) اور طبقات المدلسین میں جو مکحولؒ کو تیسرے طبقہ میں ذکر کیا ہے (جو تدلیس میں معروف ہیں) یہ محل نظر ہے۔ بلکہ تقریب التہذیب (ص۵۰۶) میں اسے مدلس ہی نہیں کہا بلکہ ان کے الفاظ ہیں: ثقة فقیه کثیر الارسال اور حافظ ذہبیؒ نے میزان (ص۱۷۷ ج۴) میں گو مکحولؒ کو مطلقاً صاحب تدلیس کہا ہے۔ جب کہ " ارجوزة فی اسماء المدلسین " میں کہا ہے " قل مکحول " کہ مکحول قلیل التدلیس ہے۔ جیسا کہ ابن حبان نے " ربما دلس " کہا ہے۔ اس کے برعکس تاریخ اسلام (ص۴۷۸) سیر اعلام النبلاء (ص۱۵۵ ج۵) الکاشف (ص۱۷۲ ج۳) المغنی (ص۶۷۵ ج۲)، دیوان الضعفاء (ص۳۰۷) میں اس کی طرف تدلیس کی نسبت قطعاً نہیں کی۔ بلکہ تذکرة الحفاظ سے تو معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے مکحولؒ کے ارسال پر تدلیس کا اطلاق کیا ہے۔ اور زیادہ سے زیادہ قلیل التدلیس ہے۔ جیسا کہ ان کے الفاظ " قل مکحول " اور امام ابنؒ حبان کے الفاظ " ربما دلس " سے عیاں ہوتا ہے۔ مزید قابل غور بات یہ ہے کہ علامہ ذہبیؒ نے " المدلس " کی تعریف میں کہا ہے: " ما رواه الرجل عن اخر ولم یسمعه منه أو لم یدرکه " کہ مدلس وہ ہے جو ایسے راوی سے روایت کرے جس سے اس نے نہ سنا ہو یا اس کا زمانہ نہ پایا ہو (الموقظہ: ص۴۷) جس سے یہ

---

[1] گویا یہاں ابن حبان ارسال خفی پر تدلیس کا اطلاق کرتے ہیں۔ اس لیے طبقات المدلسین (ص۵۴) میں حافظ ابن حجرؒ کا امام ابن حبان سے مطلق طور پر نقل کرنا کہ قال ابن حبان فی الثقات کان یدلس محل نظر ہے

بات واضح ہوتی ہے کہ علامہ ذہبیؒ بھی ارسال پر تدلیس کا اطلاق کرتے ہیں۔لہٰذا تذکرہ اور میزان کی عبارت میں کوئی جوہری فرق نہیں رہتا۔اور حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں جو اسے مدلس نہیں بلکہ کثیر التدلیس کہا ہے، تو یوں ان دونوں بزرگوں کا موقف بھی ایک ہی قرار پاتا ہے کہ مکحولؒ اصطلاحی مدلس نہیں بلکہ ارسال کرتا ہے۔

ان کو بالفرض اصطلاحی مدلس کے معنی میں لیا جائے تب بھی غور طلب بات یہ ہے کہ امام مسلمؒ تو اس مدلس کی معنعن روایت پر نقد کرتے ہیں جو تدلیس میں معروف و مشہور ہو۔ان کے الفاظ ہیں: ''**اذا كان الراوی ممن عرف بالتدليس فی الحديث وشهر به**''(مقدمة صحيح مسلم : ص ۲۳ ج ۱) اسی طرح امام علیؒ بن مدینی سے پوچھا گیا کہ راوی مدلس ہو اور وہ حدثنا نہ کہے تو کیا وہ حجت ہے؟ انھوں نے فرمایا:

'' **اذا كان الغالب عليه التدليس فلا حتى يقول حدثنا** ''(الکفایہ:ص۵۱۶)

جب اس پر تدلیس غالب ہو تو وہ اس وقت حجت نہیں۔الا یہ کہ وہ **حدثنا** کہے۔امام علی بن مدینیؒ کے قول سے بھی معلوم ہوتا ہے۔اس مدلس کا عنعنہ حجت نہیں جو کثیر التدلیس ہو اور تدلیس میں مشہور ہو۔اس اعتبار سے بھی مکحولؒ جب تدلیس میں معروف و مشہور نہیں تو اس کا عنعنہ مقبول ہے۔یہ بات ہم نے محض ایک رائے اور ایک مسلک کے طور پر ذکر کی ہے۔تاکہ قارئین اس نقطہ نظر سے بھی آگاہ ہو جائیں۔ہمارا موقف تو یہ ہے کہ مکحولؒ اصطلاحی مدلس ہی نہیں جیسا کہ تقریب التہذیب میں حافظ ابن حجرؒ کے موقف سے معلوم ہوتا ہے۔لہٰذا جن حضرات نے بلا تأمل ان کے بارے میں تدلیس کا لفظ دیکھ کر اصطلاحی مدلس قرار دے دیا اور ان کی ہر معنعن روایت کو صحیح نہ سمجھا۔ان کا موقف درست نہیں علاوہ ازیں اس سے قبل گزر چکا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے درایۃ میں اس حدیث کے راویوں کو ثقہ اور نتائج الافکار میں اس حدیث کو حسن کہا ہے اور فتح الباری میں فرماتے ہیں:

و قد ثبت الاذن بقراء ة المأموم الفاتحة فی الجهرية بغير قيد و ذلک فيما اخرجه البخاری فی جزء القراء ة والترمذی و ابن حبان وغيره من رواية مكحول عن محمود بن الربيع عن عبادة۔

(فتح الباری : ص ۲۴۲ ج ۲)

گویا حافظ ابن حجرؒ نے یہاں بھی اس روایت کے ثبوت کا اقرار کیا ہے اور اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا، نہ ابنؒ اسحاق پر اور نہ ہی مکحولؒ کی تدلیس پر، اور خود مؤلف احسن الکلام نے قتادہؒ کی تدلیس کے جواب میں لکھا ہے کہ :

''بلاشک حافظ ابن حجرؒ نے طبقات المدلسین میں قتادہؒ کو تیسرے طبقہ کا مدلس کہا ہے مگر آخر میں اس سے رجوع کر لیا ہے۔چنانچہ قاضی شوکانیؒ حافظ ابن حجرؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں۔میں اپنی کسی تصنیف پر راضی نہیں ہوں بجز فتح الباری، مقدمہ، مشتبہ، تہذیب، لسان، التعلیق، النخبۃ کے اور طبقات المدلسین ان کی ابتدائی کتابوں میں ہے۔''(مصلہ ص۲۰۳ج۱)

لہٰذا دیانت کا تقاضا ہے کہ معترض یہاں مکحولؒ کی تدلیس کو بھی مضر قرار نہ دیں۔جب کہ بقول شما حافظ ابن حجرؒ نے اپنی معتمد اور آخری کتاب میں مکحولؒ کی معنعن روایت کو صحیح تسلیم کیا ہے اور اس پر کوئی کلام نہیں کیا۔جہاں تک قتادہؒ کی تدلیس کی

بات ہے تو ان شاء اللہ اپنے مقام پر بحوالہ ذکر کیا جائے گا کہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں بھی اسے مدلس کہا ہے۔ مولانا ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ:

''حافظ ابن حجرؒ فتح الباری میں زائد احادیث کو نقل کرتے ہوئے خاموشی اختیار کریں تو وہ ان کے نزدیک صحیح یا حسن ہوتی ہے۔''

ان کے الفاظ ہیں: **ما ذکرہ الحافظ من الاحادیث الزائدۃ فی فتح الباری و سکت عنہ فھو صحیح او حسن عندہ کما صرح فی مقدمتہ۔** (انھاء السکن: ص ۲۲) 338

نیز دیکھیے اعلاء السنن (ص ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۷ ج ۱، ص ۹۴، ۱۰۲ ج ۳، ص ۲، ۱۷۲، ۲۱۳ ج ۴)۔

اور اسی بات کا اعتراف مولانا بنوریؒ نے معارف السنن (ص ۳۸۵ ج ۱) میں بھی کیا ہے۔ (کما مر)۔ اب [1] دیکھنا یہ ہے کہ کیا فریق ثانی اس اعتراف و اظہار کے بعد اس حدیث کو صحیح یا حسن تسلیم کرتا ہے؟ اور مکحولؒ کی تدلیس بھی کسی محل اور کسی موقع پر مضر نہیں سمجھتا یا پھر اپنی ہٹ دھرمی کا ثبوت دیتا ہے۔

مکحولؒ کا حضرت محمودؓ اور ان کے بیٹے نافعؒ سے سماع

۳۔ رہی یہ بات کہ مکحولؒ کا سماع محمودؓ بن ربیع سے ثابت نہیں تو یہ بھی صحیح نہیں جب کہ امام بیہقیؒ نے امام ابو علیؒ النیشاپوری سے نقل کیا ہے کہ:

مکحول سمع ھذا الحدیث من محمود بن الربیع و من ابنہ نافع بن محمود۔

(کتاب القراءۃ: ص ۴۳، ۴۴)

مکحولؒ نے یہ حدیث محمودؓ بن ربیع اور اس کے بیٹے نافعؒ بن محمود سے سنی ہے۔

اس کے بعد امام بیہقیؒ نے بسند متصل موسیٰ بن سہلؒ سے بھی نقل کیا ہے۔

سمع مکحول من محمود بن الربیع و من ابنہ نافع بن محمود۔

امام ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں یہ روایت (ص ۲۰۷، ۲۱۲ ج ۳) ذکر کی ہے اور وہ مقدمہ میں لکھتے ہیں:

فاذا صح عندی خبر من روایۃ مدلس انہ بین السماع فیہ لا أبالی ان اذکرہ من غیر بیان السماع فی خبرہ بعد صحتہ عندی من طریق آخر۔ (ص ۹۱ ج ۱)

---

[1] چھٹی حدیث پر بحث کے دوران میں بھی اس بات کی وضاحت ہو چکی ہے۔ حدیث **یعق عنہ من الابل و البقر و الغنم** کو حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ص ۵۹۳ ج ۹) میں ذکر کیا ہے۔ حالانکہ اس کی سند میں **مسعدۃ بن الیسع کذاب** ہے۔ عبدالملک بن معروف کا ترجمہ نہیں ملتا۔ ابراہیم بن احمد متکلم فیہ۔ تفصیل کے لیے دیکھیے الارواء (ص ۳۹۴ ج ۴) مگر مولانا محمد زکریا کاندھلویؒ لکھتے ہیں کہ حافظ ابن حجرؒ نے اسے بطور استدلال ذکر کیا ہے اور اس پر سکوت کیا ہے۔ ممکن ہے اس کے راوی اور ہوں، ان کے الفاظ ہیں: ''**الا ان الحافظ ذکرہ فی موضع الاستدلال و سکت عنہ فلعل فیہ راویا آخر**'' (اوجز المسالک: ص ۲۱۸ ج ۹) غور فرمائیں حافظ کے سکوت کا ان کے ہاں کیا مرتبہ ہے؟

یعنی میرے نزدیک جب مدلس سے کسی اور سند میں سماع ثابت ہوگا تو بلا تصریح سماع بلا کھٹکے اسے نقل کروں گا۔

339 لہٰذا اگر مکحولؒ کو مدلس بھی تسلیم کیا جائے تو امام ابن حبانؒ کا اسی اصول کے مطابق اسے اپنی صحیح میں ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مکحولؒ کا محمودؓ سے سماع ثابت ہے اور یہ بات اپنے مقام پر آئے گی کہ وہ مکحولؒ کی محمودؓ اور نافعؒ سے روایت کو متصل اور زہریؒ کی روایت مختصر قرار دیتے ہیں۔ پھر یہ بات بھی یاد رہے کہ امام ابن حبانؒ کے نزدیک کتاب الثقات میں تابعیؒ، تبع تابعی کی تقسیم میں سماع کی شرط ہے، صرف رؤیت یا معاصرت کافی نہیں۔ چنانچہ موصوف نافع بن یزید المصری کے ترجمہ میں لکھتے ہیں:

"ولست احفظ له سماعا عن تابعي فلذلک ادخلناه في هذه الطبقة ، فأما رؤيته فليس بمنكر ، ولكن اعتمادنا في هذا الكتاب في تقسيم هذه الطبقات الاربع على ما صح عندنا من لقي بعضهم بعضًا مع السماع فأما عند وجود الامكان و عدم العلم به فهو لا نقول به." (الثقات: ص ۲۰۹ ج ۹)

یعنی مجھے اس کا کسی تابعی سے سماع یاد نہیں۔ اس لیے میں نے اسے اس (تبع تابعی) طبقہ میں شمار کیا ہے۔ اس کی تابعی سے رؤیت کا انکار نہیں لیکن اس کتاب میں ہمارا اعتماد طبقات اربعہ کی تقسیم میں اس (ضابطہ) پر ہے کہ جس کا ایک دوسرے سے ملاقات کے ساتھ ساتھ سماع بھی ہمارے نزدیک صحیح ہو۔ صرف ملاقات یا سماع کا امکان یا اس بارے کچھ معلوم نہ ہونا ہمارے نزدیک معتبر نہیں۔ یہی بات انھوں نے فروہؓ بن نوفل، عکرمہؒ بن عمار، سعیدؒ بن ابی ایوب الخزاعی، شیبةؒ بن نصاح، عباسؒ بن سفیان الدبوسی کے تراجم میں کہی ہے۔ لہٰذا امام ابن حبانؒ کا نافعؒ بن محمود کو تابعین میں شمار کرنا اور کہنا کہ "یروی عن عبادة بن الصامت" کہ وہ عبادہؓ بن صامت سے روایت کرتا ہے اور اس سے حرام بن حکیم اور مکحولؒ روایت کرتے ہیں۔ اور مکحولؒ کے پاس دونوں سندوں سے یہ روایت تھی محمودؓ بن الربیع سے اور نافعؒ بن محمود بن ربیعہ سے بھی (کتاب الثقات: ص ۴۷۰ ج ۵)۔ ان کا یہ اسلوب بھی اسی کا مؤید ہے کہ نافعؒ بن محمود نے حضرت عبادہؓ سے اور مکحولؒ نے نافعؒ اور محمودؓ سے یہ روایت سنی ہے۔ علامہ ابن عبد البرؒ لکھتے ہیں:

وحديث عبادة من رواية مكحول وغيره متصل مسند من رواية الثقات۔ (الاستذکار: ص ۱۹۰ ج ۲)

کہ حضرت عبادہؓ کی حدیث جو مکحولؒ وغیرہ کے طریق سے ہے ثقہ راویوں سے متصل و مسند مروی ہے۔

ائمہ فن کی ان تصریحات کے بعد بھی اس بات کی رٹ کہ محمودؓ سے نہیں سنا بے معنی ہے۔ متقدمین کا تتبع بہرحال مقدم اور مقبول ہے۔ مؤلف احسن الکلام نے امام ابو علیؒ کے قول سے تو خاموشی اختیار کی ہے مگر موسیٰ بنؒ سہل کے قول کے متعلق لکھتے ہیں:

"اس کی سند میں احمدؒ بن عمیر بن جوصاء ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ احمدؒ بن عمیر کمزور اور ضعیف ہے۔ اس کی سند کیونکر حجت ہو سکتی ہے۔" (ص ۸۸)

مگر ہم بھی یہ ثابت کر آئے ہیں کہ احمدؒ بن عمیر حافظ حدیث اور ثقہ ہے۔ مولانا صفدر صاحب کا انھیں ضعیف اور کمزور

کہنا محض تعصب پر مبنی ہے۔ پھر یہاں موسیٰؒ بن سہل ہی نے سماع کا اظہار نہیں فرمایا بلکہ حافظ ابوعلیؒ ان کے ہم نوا ہیں اور خود امام بیہقیؒ نے بھی کہا ہے کہ:

فهذا الحديث سمعه مكحول الشامي وهو احد الائمة اهل الشام من محمود بن الربيع ونافع بن محمود كلاهما .الخ (كتاب القراءة : ص ٤٦)

''اس حدیث کو مکحولؒ شامی نے جو کہ شام کے ایک امام ہیں، نے محمودؓ بن ربیع اور نافع بنؒ محمود دونوں سے سنا ہے۔''

مولانا صفدر صاحب نے امام بخاریؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ:

''مکحول، حرام بن حکیم اور رجاء بن حیوۃ میں سے کسی نے محمودؓ سے سماع کا ذکر نہیں کیا۔'' (احسن ص ۸۸ ج ۲)

مگر اصول کا یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ

من علم فهو حجة علىٰ من لم يعلم۔

340

جو ایک بات کو جانتا ہے وہ نہ جاننے والے پر حجت ہے۔

لہٰذا امام بخاریؒ کے اس قول سے سماع کی نفی نہیں کی جا سکتی، جب کہ حافظ ابوعلیؒ، موسیٰ بن سہل اور امام بیہقیؒ سماع کی تصریح کرتے ہیں۔ امام ابن حبان کا بیان بھی ان کا مؤید ہے۔ مزید قابل غور بات یہ ہے کہ یہاں امام بخاریؒ مکحولؒ کی روایت کو امام زہریؒ کی متابعت میں ذکر کرتے ہیں (جزء القراءۃ: ص ۱۹) اور جب اصل روایت متصل ہے تو ان کے نزدیک متابعت کی اس مفسر روایت پر اعتراض بے معنی ہے۔ علامہ کشمیریؒ بھی لکھتے ہیں:

واشار اليه البخاري في جزء القراءة۔ (العرف الشذى : ص ١٥٠)

کہ امام بخاریؒ نے جزء القراءۃ میں دونوں حدیثوں کے ایک ہونے کا اشارہ کیا ہے۔

اور اس حکم میں وہ منفرد بھی نہیں تو جب اصل روایت متصل ہے تو مفسر روایت میں ان کے نزدیک سماع کی صراحت نہیں تو اس سے اصل روایت معلول کیوں کر ٹھہری؟ علاوہ ازیں ائمہ فن کے اسلوب سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ مکحولؒ کا محمودؓ سے سماع ثابت ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: **روى عن النبي ﷺ مرسلاً و عن ابي بن كعب و ثوبان و عبادة بن الصامت و ابي هريرة و ام ايمن و ابي ثعلبة الخشني مرسلاً ايضاً و عن انس و واثلة بن الاسقع و ابي امامة و محمود بن الربيع و عبيدالله** [1] **بن محيريز و عنبسة بن ابي سفيان و جبير بن نفير و سليمان بن يسار و شرحبيل بن السمط و الطاؤس و خلق۔**

اس عبارت پر غور کیجیے۔ اولاً حافظ صاحب نے ان رواۃ کی نشان دہی فرمائی ہے جن سے امام مکحولؒ نے نہیں سنا۔ پھر ان رواۃ کا ذکر کیا ہے جن سے انھوں نے روایت لی ہے۔ اور ان کے متعلق کوئی نقد و تبصرہ نہیں کیا جو اس بات کا قرینہ ہے کہ مؤخر الذکر رواۃ سے مکحولؒ نے سنا ہے۔ ان سے روایت منقطع یا مرسل نہیں۔ بالخصوص جب کہ ان رواۃ میں حضرت انسؓ اور

---

[1] والصواب عبداللہ

واثلہؓ بھی ہیں، جن کے متعلق امام بخاریؒ نے صراحت کی ہے کہ مکحولؒ نے ان سے سنا ہے۔
(التاریخ الکبیر: ص۲۱ ج۴ ق۲، التاریخ الصغیر: ص۱۲۶)
امام یحییٰ بن معینؒ اور امام نسائیؒ وغیرہ نے گو کہا ہے کہ مکحولؒ نے عنبسہ سے نہیں سنا۔ مگر امام دحیمؒ فرماتے ہیں کہ سماع صحیح ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: '' **و خالفهم دحيم و هو اعرف بحديث الشاميين فاثبت سماع مكحول عن عنبسة** '' کہ دحیمؒ نے ان کی مخالفت کی ہے اور وہ شامیوں کی حدیث کو سب سے زیادہ جاننے والے ہیں۔ انھوں نے مکحول کا عنبسہ سے سماع ثابت کیا ہے۔ (التلخیص : ص ۴۵ ط ھند، ص ۱۲۴ ج ۱) صحیح ابن خزیمہ (ص۲۰۶ ج۲) اور حاکم میں بھی مکحول عن عنبسہ کی حدیث منقول ہے۔
علامہ ذہبیؒ لکھتے ہیں:
وسمع من واثلة بن الاسقع و انس و ابی امامة الباهلی وخلق۔ (العبر ص ۱۴۰ ج ۱)
ان کے علاوہ اس فہرست میں حضرت محمودؓ بن ربیع اور شرحبیل بھی صحابی ہیں اور باقی تمام تابعی ہیں۔ بلکہ حافظ ذہبیؒ نے تو **حدث عن واثلة بن الاسقع و ابی امامة وانس و محمود وشرحبيل** (السیر: ص ۱۵۶ ج ۵) کہہ کر محمودؓ سے سماع کا بھی اشارہ کر دیا ہے۔ علامہ رشید العطاءؒ کا خیال ہے۔ صحیح مسلم (ص۱۴۲ ج۲) کی روایت جو **مكحول عن شرحبيل بن السمط عن سلمان** کے طریق سے مروی ہے، منقطع ہے۔ علامہ سیوطیؒ نقل کرتے ہیں:
فی سماع مكحول منه نظر فانه معدود فی الصحابة المتقدمين الوفاة والاصح ان مكحولا انما سمع انسا و ابامرة وواثلة وام الدرداء۔ (تدريب الراوی : ص ۱۲۸)
یعنی شرحبیلؓ سے مکحولؒ کے سماع میں نظر ہے کیوں کہ شرحبیلؓ ان صحابہ میں شمار ہوتے ہیں۔ جو وفات میں مقدم ہیں اور صحیح بات یہ ہے کہ مکحولؒ نے انسؓ، ابومرہؓ، واثلہؓ اور ام الدرداءؓ سے سنا ہے۔
علامہ رشید عطارؒ نے گو یہاں مکحولؒ کے حضرت شرحبیلؓ سے سماع کا انکار کیا ہے، لیکن امام مسلم پر جو مطمئن نہیں **1** وہ صحیح مسلم میں اس انقطاع کا جواب جو دیں وہی مکحولؒ عن محمودؓ کے متعلق باور فرمائیں۔ لیکن محمودؓ بن ربیع تو متاخر ہیں اور نہ کبار صحابہؓ میں ان کا شمار ہوتا۔ پھر مکحولؒ اصطلاحی مدلس بھی نہیں، بلکہ حافظ ابوعلیؒ وغیرہ تو اس روایت میں بھی مکحولؒ کا محمودؓ اور نافعؒ سے سماع صحیح فرماتے ہیں۔ لہٰذا انقطاع کا اعتراض صحیح نہیں۔

---

1 امام بخاری نے التاریخ الکبیر (ص ۲۴۸ ج ۲ ق ۲) میں مکحولؒ کی شرحبیلؓ سے ملاقات چھوڑ کر ان کے ساتھ ایک غزوہ میں شب خونی کے وقت شامل ہونے کا ذکر بھی کیا ہے۔ عین ممکن ہے کہ ''فضل رباط'' کی یہ روایت اسی موقع پر بیان کی ہو۔ لہٰذا جب ملاقات ثابت ہے تو علامہ رشید عطارؒ نے جو عدم ملاقات وسماع کا اعتراض کیا ہے، صحیح نہیں۔ چنانچہ ان کے الفاظ ہیں: **اغزونا مع ابن السمط۔** اور التاریخ الصغیر (ج ۱ ص ۱۵۶) میں ہے **غزونا مع ابن السمط** معلوم رہے کہ مکحول عن شرحبیل کی یہ روایت ابوعوانہ (ج ۵ ص ۹۲، ۹۳) ابن حبان الاحسان (ج ۷ ص ۶۹، ۷۰) اور الحاکم (ج ۲ ص ۸۰) نے بھی ذکر کی ہے۔ امام حاکم اور علامہ ذہبیؒ نے اسے صحیح کہا ہے۔ البتہ ان کا یہ کہنا کہ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے اس کی تخریج نہیں کی، صحیح نہیں۔ کیونکہ امام مسلم نے اس کی تخریج کی ہے۔

تنبیہ

تہذیب التہذیب کے مطبوعہ نسخہ میں امام بخاریؒ سے منقول ہے:

قال البَخاری فی تاریخه الاوسط والصغیر لم یسمع من واثلة وانس و ابی هند۔

(تهذیب : ص ۲۹۲ ج ۱۰)

تاریخ اوسط تو نامعلوم کس لائبریری کی زینت ہے۔ لیکن التاریخ الکبیر (ص ۲۱ ج ۴ ق ۲) اور (التاریخ الصغیر ص ۱۲۶، ص ۳۰۷ ج ۱) میں ہے:

سمع انس بن مالک و ابامرة الداری [1] **وواثلة وام الدرداء۔**

بلکہ امام ترمذیؒ بھی فرماتے ہیں:

سمع مکحول من واثلة وانس و ابی هند الداری۔

342

(تهذیب: ص ۲۹۰ ج ۱۰، ترمذی: ص ۳۱۸ ج ۱ رقم ۲۵۰۶)

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ناسخ کی غلطی سے سمع کی بجائے **لم یسمع** لکھا گیا ہے۔ بعض حضرات نے مکحولؒ کے حضرت واثلہؓ سے سماع کا انکار کیا ہے مگر اثبات نفی پر مقدم ہے۔ اس لیے ان کا انکار محل نظر ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے: مکحول ثقہ اور شام کے امام اور مفتی تھے۔ امام مسلمؒ نے ان سے احتجاج کیا ہے۔ وہ اصطلاحی مدلس نہیں۔ اگر مدلس تسلیم کیا جائے تو مؤلف احسن الکلام کے مقدمات کی روشنی میں ان کی تدلیس مضر نہیں اور محمودؓ سے ان کا سماع بھی ثابت ہے۔ مزید برآں حنفی اصول کی بنا پر تو مکحولؒ کی تدلیس وارسال پر اعتراض فضول ہے جب کہ ان کے ہاں قرون ثلاثہ کے مدلسین کی روایت مقبول ہے۔ چنانچہ مولانا ظفر احمد عثمانیؒ لکھتے ہیں:

فان کان المدلس من ثقات القرون الثلاثة یقبل تدلیسه کارساله مطلقاً۔ (انهاء السکن: ص ۴۰)

اگر مدلس قرون ثلاثہ کے ثقات میں سے ہو تو اس کی تدلیس، ارسال کی طرح مطلقاً مقبول ہے۔

علامہ ابن ہمامؒ **مکحول عن ابی هریرة** کے متعلق لکھتے ہیں:

مکحول لم یسمع من ابی هریرة و من دونه ثقات و حاصله انه من مسمی الارسال عند الفقهاء وهو مقبول عندنا۔ (فتح القدیر: ص ۲۴۸ ج ۱، باب الامامة)

کہ مکحولؒ نے حضرت ابوہریرہؓ سے نہیں سنا۔ اس کے نیچے والے راوی ثقہ ہیں اور خلاصہ یہ ہے کہ فقہاء کے نزدیک وہ مرسل ہے اور وہ ہمارے نزدیک مقبول ہے۔

مولانا ظفر احمد عثمانی مرحوم نے بھی اعلاء السنن (ص ۷۰ ج ۴) میں مکحول عن ابی هریرہؓ کی اس روایت کو ذکر کیا اور فرمایا قرون ثلاثہ کا انقطاع ہمارے نزدیک مضر نہیں۔ اور حاشیہ میں شرح المنیہ کے حوالہ سے اس کی تائید نقل کی۔ اسی طرح ابن اسحاق

---

[1] التاریخ الکبیر میں ''ابومرة الداری'' ہے مگر صحیح ''ابوہند الداری'' ہے۔ جیسا کہ التاریخ الصغیر اور ترمذی میں ہے اور اس میں ام الدرداء کا ذکر نہیں۔

کی تیسری متابعت کے تحت مولانا نور محمد ملتانی حنفی کا قول بھی دیکھ لیا جائے جو اس موقف کا مؤید ہے۔

کیا زیر بحث روایت میں فریق ثانی سے ہم اسی انصاف کی امید رکھ سکتے ہیں؟

مکحولؒ پر اعتراض اس بنا پر بھی فضول ہے کہ اس کی متابعت بسند صحیح ثابت ہے۔

مکحولؒ کی پہلی متابعت

343 امام بیہقیؒ کتاب القراءۃ (ص ۴۱) میں فرماتے ہیں:

اخبرنا ابو الحسن علی بن احمد بن عبدان انا احمد بن عبید الصفار نا الحسن بن علی المعمری نا عمرو بن عثمان نا محمد بن حمیر نا شعیب بن ابی حمزة عن عبداللہ بن عمرو بن الحارث عن محمود بن الربیع عن عبادة۔

اسی سند کے متعلق محدث مبارک پوریؒ لکھتے ہیں:

شعیب بن ابی حمزة ثقة و روی عنه ابنه بشرو هو ثقة و روٰی عنه ایضاً محمد بن حمیر و هو ثقة و روی عن محمد بن حمیر، عمرو بن عثمان و هو صدوق و روی عن عمرو بن عثمان جماعة صرح به البیهقی۔ (ابکار المنن ملخصاً: ص ۱۳۳)

یعنی شعیبؒ بن حمزہ اور ان سے روایت کرنے والا بشرؒ اس کا بیٹا دونوں ثقہ ہیں۔ شعیبؒ سے محمدؒ بن حمیر بھی روایت کرتے ہیں اور وہ بھی ثقہ ہے اور محمدؒ بن حمیر سے عمرو بنؒ عثمان روایت کرتا ہے۔ وہ صدوق ہے اور عمروؒ سے ایک جماعت نے روایت کی ہے۔

مؤلف احسن الکلام کی چالاکی یا حقیقت سے ناواقفیت

مؤلف موصوف لکھتے ہیں:

> ''مبارک پوریؒ صاحب کتاب القراءۃ (ص ۴۱) کے حوالہ سے ایک عبارت نقل کرتے ہیں جس سے شعیبؒ بن ابی حمزۃ کو مکحولؒ کا متابع بیان کیا ہے بلاشبہ یہ متابع ثقہ اور ثبت ہے۔ لیکن سند میں اسحاقؒ بن ابی فروۃ ہے جس کا ذکر خیر ابھی ہو چکا ہے۔ دوسرا راوی عمروؒ بن عثمان ہے۔ ابو حاتمؒ کہتے ہیں کہ محدثین اس میں کلام کرتے ہیں۔ یہ منکر حدیثیں روایت کرتا ہے۔ امام نسائیؒ، اور ازدیؒ نے اسے متروک کہا ہے اور ایک سند ہے جس میں محمد بن حمیرؒ ہے جس کا تذکرہ بحث خداج میں ہو چکا ہے کہ وہ قابل احتجاج نہیں اور ایک سند میں ابو عبدالرحمٰن محمد بن حسین سلمی ہے جو صوفیوں کے لیے حدیثیں وضع کیا کرتا تھا۔'' (احسن: ص ۸۹ ج ۲، ص ۹۹ ط ۵)

ہم نے کتاب القراءۃ (ص ۴۱) اور ابکار المنن سے سند اور اس کی توثیق نقل کر دی ہے۔ انصاف شرط ہے کہ کیا اس

اسحاقؒ بن ابی فروۃ ہے یا ابوعبدالرحمٰن السلمی ہے؟

متابع رواۃ کی دلچسپ تفصیل

مؤلف احسن الکلام کا اولاً یہ کہنا کہ ''مبارک پوریؒ '' صاحب نے شعیب کو مکحولؒ کا متابع بیان کیا ہے، غلط ہے جب کہ مبارک پوریؒ صاحب نے شعیبؒ کو اسحاق کا متابع قرار دیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

قلت تابع اسحاق بن ابی فروۃ شعیب بن ابی حمزۃ فی روایۃ البیھقی وھو ثقۃ۔ 344

(ابکار المنن: ص ۱۳۳)

اور جو سند ہم نے ذکر کی ہے اس سے بھی یہی واضح ہوتا ہے۔

ثانیا: فرماتے ہیں سند میں اسحاق بن ابی فروۃ ہے۔ مگر سند آپ کے پیش نظر ہے، کسی خوردبین کے ذریعے سے بھی اس میں آپ کو اسحاقؒ نظر نہیں آئے گا۔

ثالثاً: فرماتے ہیں کہ اس میں عمرو بن عثمان ہے لیکن دراصل انھوں نے یہاں عمرو بن عثمان الحمصی کو عمرو بن عثمان الکلابی الرقی سمجھ لیا ہے۔ امام نسائیؒ ، ابوحاتمؒ ، ابن حبانؒ وغیرہ کا کلام عمروؒ بن عثمان الکلابی کے بارہ میں ہے۔ عمرو بن عثمان الحمصی کو تو امام نسائیؒ ، ابن حبانؒ، ابوداؤدؒ اور مسلمہؒ نے ثقہ کہا ہے۔ ابوحاتمؒ اسے صدوق کہتے ہیں۔ بلکہ کسی نے بھی اس پر کلام نہیں کیا۔ مقام تعجب ہے کہ کتاب القراءۃ میں صراحت موجود ہے کہ یہ عمرو بن عثمان الحمصی ہے۔

ھکذا رواہ جماعۃ عن عمرو بن عثمان الحمصی .الخ

اور اسی **الحمصی** کے متعلق مبارک پوریؒ صاحب نے تقریب سے صدوق کے الفاظ نقل کیے ہیں۔ مولانا موصوف کتاب القراءۃ اور ابکار المنن کے حوالہ سے یہ متابعت ذکر کرتے ہیں۔ پھر نا معلوم انھیں یہ اشتباہ کیوں لاحق ہوا؟ یہی نہیں بلکہ بیہقیؒ نے یحییٰ بنؒ یحیی کو بھی اس کا متابع ذکر کیا ہے۔ لہٰذا عمروؒ پر اعتراض کسی اعتبار سے بھی صحیح نہیں۔

رابعاً: محمدؒ بن حمیر بھی ثقہ ہے۔ جیسا کہ ہم چوتھی حدیث کے تحت ذکر کر آئے ہیں۔ مولانا صاحب فرماتے ہیں کہ:

''وہ قابل احتجاج نہیں۔''

حالانکہ امام بخاریؒ نے اس سے روایت لی ہے اور ہم تو یہاں اس کی روایت کو متابعت میں پیش کر رہے ہیں۔ لہٰذا اس پر اعتراض فضول ہے۔ پھر محمدؒ بن حمیر منفرد نہیں، بشرؒ بن شعیب نے اس کی متابعت کی ہے جیسا کہ مبارک پوریؒ صاحب کے کلام میں گزر چکا ہے۔

خامساً: فرماتے ہیں کہ ایک سند میں ابوعبدالرحمٰن السلمی ہے۔ یہاں بھی روایتی دجل کا مظاہرہ ہوا ہے۔ جب کہ ''**محمد بن حمیر عن شعیب**'' کی اس روایت میں ابوعبدالرحمٰن نامی کوئی راوی نہیں بلکہ وہ **بشر بن شعیب عن ابیہ عن اسحاق بن ابی فروۃ عن عبداللہ بن عمرو بن حارث** کے طریق میں ہے

دراصل مؤلف احسن الکلام نے اس روایت کے نقد میں بڑی ہوشیاری دکھائی ہے۔ شعیبؒ بن ابی حمزہ کی روایت دو 345

اسناد سے مروی ہے۔ایک وہ جسے ہم ذکر کر آئے ہیں۔اس میں نہ سلمیؒ ہے اور نہ ہی اسحاقؒ بن ابی فروۃ اور دوسری روایت بواسطہ: **السلمی نا محمد بن یعقوب نا محمد بن خالد نا بشر بن شعیب عن ابیه عن اسحاق** مروی ہے۔لیکن یہاں بھی سلمی منفرد نہیں بلکہ ابوبکر احمد بن الحسن اور امام ابوعبداللہ الحافظ نے بھی اسی سند سے یہ روایت ذکر کی ہے۔جیسا کہ امام بیہقیؒ نے صراحت کی ہے۔ان کے الفاظ ہیں:

اخبرنا ابوعبدالله الحافظ و ابوبکر احمد بن الحسن و ابوعبدالرحمٰن محمد بن الحسین السلمی قالوا انا ابوالعباس محمد بن یعقوب ..الخ (کتاب القراءۃ : ص ۴۱)

اس وضاحت کے باوجود نامعلوم ابوعبدالرحمٰن السلمیؒ آنکھ کا شہتیر کیوں ہے؟ اور انداز بھی عجیب کہ :

''ایک سند میں ابوعبدالرحمٰن ہے۔''

تاکہ اگر مواخذہ ہو تو کہہ دیا جائے کہ راوی مختلف ہونے سے حدیث علیحدہ شمار ہوتی ہے اور ہم نے صرف السلمیؒ کے طریق پر کلام کیا ہے۔اناللہ وانا الیہ راجعون۔!

جو چاہے آپ کا حسنِ کرشمہ ساز کرے

اس سند میں عبداللہ بن عمرو بن حارث ہے۔مؤلف احسن الکلام نے اس سلسلہ سند میں اس سے خاموشی اختیار کی ہے۔اس لیے ہم اس کی تفصیل کو اپنے موقع پر بیان کریں گے۔ان شاءاللہ

دوسری متابعت

پہلی متابعت کے ضمن میں ہم عرض کر آئے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے **بشر بن شعیب عن ابیه عن اسحاق بن عبدالله بن ابی فروۃ اخبرنی عبدالله بن عمرو بن الحارث عن محمود** کے طریق سے بھی اسی روایت کو ذکر کیا ہے۔(کتاب القراءۃ:ص ۴۱) جس پر دو اعتراض کیے گئے تھے کہ السلمیؒ اس میں ضعیف ہے جس کا جواب ہم ذکر کر آئے ہیں۔دوسرا یہ کہ اسحاقؒ بن ابی فروہ کمزور ہے مگر یہ اعتراض بھی صحیح نہیں جب کہ شعیبؒ بن ابی حمزہ نے بھی عبداللہ بن عمرو بن حارث سے یہ روایت بیان کی ہے۔اور وہ اس کا متابع ہے۔لہٰذا اسحاق پر اعتراض فضول ہے۔

تیسری متابعت

346

امام بیہقیؒ نے یہی روایت ایک اور طریق سے بواسطہ'' **معاویة بن یحیٰ عن اسحاق عن عبدالله بن عمرو** '' بھی بیان کی ہے۔(ایضاً ص ۴۱) جس پر مؤلف احسن الکلام نے یہ اعتراض کیا ہے:

۱۔ کہ معاویہ بن یحییٰ ضعیف ہے۔

۲۔ اسحاق بن ابی فروۃ کے متعلق خود امام بیہقیؒ نے کہا ہے کہ قابل احتجاج نہیں۔

۳۔ عبداللہ بن عمرو بن الحارث مجہول ہے۔تقریب (ملخصاً:ص ۸۸)

حالانکہ عبداللہ بن عمرو سے اسحاق ؒ بن ابی فروہ کے علاوہ شعیبؒ نے بھی یہ روایت بیان کی ہے۔ اور اسحاق ؒ سے معاویہؒ ہی نہیں بلکہ شعیبؒ بھی اسے اسحاق ؒ سے روایت کرتے ہیں۔ جیسا کہ امام بیہقیؒ نے ذکر کیا ہے۔ لہٰذا جب نہ معاویہؒ منفرد ہے اور نہ ہی اسحاق ؒ، تو اصولی طور پر یہ اعتراض بھی فضول ہے۔ رہا عبداللہ بن عمرو بن حارث تو اسے مجہول کہنا محل نظر ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے جسے مجہول کہا ہے وہ عبداللہ بن عمرو بن الحارث بن ابی ضرار ہے۔ جسے علامہ المزیؒ نے ترمذی کا راوی قرار دیا ہے۔ مگر اس کی بھی صراحت کر دی ہے کہ محفوظ ''عمرو بن حارث'' ہے۔ عبدؒاللہ بن عمرو نہیں (تہذیب) نیز ملاحظہ فرمائیں تہذیب الکمال المزی (ص ۳۷۰، ۳۷۱ ج ۱۰)۔

حافظ مزید لکھتے ہیں:

کذا وقع عنده و لیس فی شیء مما وقفنا علیه من نسخ الترمذی ما ذکره و انما فیه من الطریقین اللتین ساقهما عن عمرو بن الحارث۔ والله اعلم۔ (تهذیب : ص ۳۳۵ ج ۵)

یعنی اس طرح علامہ مزیؒ کے نسخہ میں عبداللہ بن عمرو بن حارث ہے لیکن ترمذی کے جن نسخوں سے ہم واقف ہیں ان میں سے کسی ایک میں یہ نہیں بلکہ ان دونوں طریقوں میں عمرو بن الحارثؒ ہے۔ عبداللہ بن عمرو بن حارث نہیں۔ [1]

لہٰذا جب عبداللہ بن عمرو بن حارث جسے علامہ المزیؒ نے کسی نسخہ کی بنا پر ترمذی کا راوی بتلایا ہے یہ غلط ہے۔ جس کی تردید خود انھوں نے بھی کر دی ہے اور کہا ہے کہ صحیح عمرو بن حارث ہے تو حافظ ابن حجرؒ تقریب میں عبداللہ بن عمرو بن الحارث بن ابی ضرار کو مجہول نہ کہیں تو اور کیا کہیں؟ حافظ ذہبیؒ نے تو بالکل بات واضح کر دی ہے، لکھتے ہیں:

عبدالله بن عمرو بن الحارث المصطلقی عن زینب وعنه ابووائل غلط والصواب عمرو بن الحارث۔ (الکاشف : ص ۱۱۳ ج ۲)

347

لہٰذا جب عبداللہ بن عمرو بن الحارث غلط ہے اور صحیح عمرو بن حارث ہے تو پھر حافظ ابن حجرؒ کا عبداللہ بن عمرو بن حارث کو ذکر کر کے اصطلاحی مجہول کہنا من وجہ صحیح قرار پاتا ہے۔ بالخصوص جب کہ وہ خود بھی اسے غلط قرار دیتے ہیں۔ مگر زیر بحث روایت میں جو کہ عبداللہ بن عمرو بن حارث ہے۔ امام بخاریؒ نے التاریخ الکبیر (ص ۱۵۲ ج ۳ ق ۱) میں اور امام ابن ابی حاتمؒ نے الجرح والتعدیل (ص ۱۱۷ ج ۲ ق ۲) میں اور امام ابن حبانؒ نے کتاب الثقات (ص ۱۵ ج ۵) میں اس کا ذکر کیا ہے۔ ابن ابی حاتمؒ کے الفاظ ہیں:

عبدالله بن عمرو بن الحارث روی عن عبادة بن الصامت والذی صح انه روی عن محمود بن

---

[1] ترمذی مع لتحفة (ص ۱۰ ج ۲، ترمذی مطبوعہ دار الغرب الاسلامی، والمکتب الاسلامی رقم: ۲۳۶۰) میں بھی عمرو بن حارث ہے۔ یہ روایت امام ترمذیؒ نے بواسطہ ابو داؤد عن شعبة بیان کی ہے اور علامہ المزیؒ نے تحفۃ الاشراف (ص ۳۲۷ ج ۱۱) میں اسی روایت میں عبدالله بن عمرو بن الحارث نقل کیا ہے مگر حاشیہ میں مصحح نے حافظ ابن حجرؒ کی عبارت نقل کر کے اس کی تردید کی ہے۔ مزید عرض ہے کہ امام ترمذی نے امام ابوداؤد طیالسی کے واسطہ سے یہ روایت لی ہے اور مسند طیالسی (ص ۲۳۰ رقم الحدیث ۱۶۵۳) میں یہ روایت موجود ہے اور اس میں بھی عمرو بن حارث ہی ہے۔ جس سے حافظ ابن حجرؒ کی تائید ہوتی ہے۔

الربیع عن عبادة ،روی عنه شعیب بن ابی حمزة سمعت ابی یقول ذلک۔

اور کتاب الثقات میں ہے:

'' عبداللہ بن عمرو بن الحارث یروی عن عبادة بن الصامت روی عنه الزهری ''

اور کتاب الثقات (ص۵۲ ج۷) میں ہے مستقیم الامر فی الحدیث کہ حدیث میں مستقیم ہے۔

اور التاریخ الکبیر میں ہے:

عبداللہ بن عمرو بن الحارث عن عبادة قوله قاله شعیب عن الزهری۔

بظاہر التاریخ الکبیر کی عبارت میں کچھ ابہام معلوم ہوتا ہے جو الجرح والتعدیل اور کتاب الثقات کی عبارت کو ملانے سے واضح ہو جاتا ہے۔ ہمارا مقصود یہ ہے کہ زیر بحث روایت میں عبداللہ بن عمرو بن حارث ہی صحیح ہے۔ یہ صحاح ستہ کا راوی نہیں کہ تہذیب اور تقریب میں اس کا ذکر ہو۔ تقریب میں جس عبداللہ بن عمرو بن حارث کو مجہول کہا گیا ہے وہ ابن ابی ضرار ہے [1] اور حقیقت بھی کچھ اور ہے۔ جیسا کہ آپ ابھی پڑھ آئے ہیں۔ عبداللہ بن عمرو بن حارث کو امام ابن حبانؒ نے کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔ اور اسے ''مستقیم الامر'' فرمایا۔ امام بخاریؒ اور ابن ابی حاتمؒ نے اس پر جرح نہیں کی اور مولانا ظفر احمد عثمانیؒ لکھتے ہیں کہ:

''امام بخاریؒ اور ابن ابی حاتمؒ کا سکوت کرنا اور جرح نہ کرنا راوی کے ثقہ ہونے کی دلیل ہے۔''

(انہاء السکن: ص۵۷، ۵۸)

کیا ہم عبداللہ بن عمرو بن حارث کے متعلق بھی احناف سے اسی انصاف کی توقع رکھ سکتے ہیں؟ بالخصوص جب کہ امام ابن حبانؒ نے اسے ثقات میں ذکر کیا ہے؟ اور شعیبؒ بن ابی حمزہ اور اسحاقؒ کے علاوہ امام زہریؒ بھی اس سے روایت کرتے ہیں۔ لیکن اگر اسے مستور یا مجہول ہی قرار دیا جائے تو بھی حنفی اصول کے مطابق اس کی یہ روایت مقبول ہے جب کہ ان کے نزدیک خیر القرون کے زمانہ کے مستور ثقہ ہیں (انہاء السکن: ص۴۴، ۵۱، ۵۲، ۵۳) اور امام ابوحنیفہؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ جیسا کہ آئندہ ان شاء اللہ اس کی تفصیل آ رہی ہے۔ علاوہ ازیں اگر عبداللہ بن عمرو کو مستور بھی تسلیم کر لیا جائے تو مستور کی روایت متابعت میں پیش کی جا سکتی ہے۔ جیسا کہ حضرت الاستاذ نے خیر الکلام (ص ۲۲۵) میں لکھا ہے۔ اور اس کا اعتراف مؤلف احسن الکلام نے بھی کیا ہے۔ البتہ فرماتے ہیں:

''مؤلف خیر الکلام سند کے باقی راویوں کو پی گئے ہیں۔'' (ص۸۸، ۸۹، ج۲)

صفدر صاحب کی غلط بیانی

حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ صاحبؒ خیر الکلام نے معاویہؒ بن یحییٰ عن اسحاقؒ بن ابی فروة کے طریق کا ذکر ہی نہیں کیا تو

---

[1] جس نے زینب امرأة بن مسعودؓ سے روایت لی ہے اور اس سے ابووائل روایت کرتے ہیں۔ مگر عبداللہؒ بن عمرو بن حارث حضرت محمودؓ سے روایت کرتے ہیں۔

باقی راویوں کو بالکل پی جانے کا کیا مطلب؟ ہم مولانا صفدر صاحب اور ان کے مداحین کو انصاف کی دعوت دیتے ہیں کہ اٹھایئے خیر الکلام (ص ۲۲۴، ۲۲۵) اور حضرت الاستاذ کی نگارشات ملاحظہ فرمایئے کیا وہاں ''معاویہ بن یحییٰ عن ابن ابی فروۃ'' کے طریق کو بطور متابعت پیش کیا گیا ہے؟ ہرگز ہرگز نہیں تو پھر ''پی جانے'' کو افتراء کہیں یا پھر ''اختلاط'' کا نتیجہ سمجھیں؟ اسی صفحہ پر ہمیں ان کے ان الفاظ پر بھی تعجب ہوا کہ: ''یہ ہے فریق ثانی کا معیار استدلال'' (ص ۸۸ ج ۲) 349

حالانکہ امام بیہقیؒ سے لے کر مؤلف خیر الکلام تک کسی نے بھی ''**معاویۃ بن یحیٰی عن ابن ابی فروۃ**'' کے طریق کو متابعت میں اولیت کی حیثیت سے پیش نہیں کیا بلکہ بنیادی طور پر انھوں نے **شعیب بن ابی حمزۃ عن عبداللہ بن حارث عن محمود** کے طریق کو پیش کیا ہے اور یہ طریق صحیح ہے اور اس کے سب راوی ثقہ اور صدوق ہیں جیسا کہ آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ صرف عبداللہ بن عمرو بن حارث ہے مگر حنفی اصول کی روشنی میں بھی وہ ثقہ ہے (**کما مر**) اور اگر اسے مستور بھی تسلیم کیا جائے تو متابعت میں اس کی روایت مقبول ہے جیسا کہ حضرت الاستاذ نے باحوالہ ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد ''**بشر بن شعیب عن ابیہ عن اسحاق**'' اور اس کے بعد ''**معاویۃ عن اسحاق**'' کے طریق کو پیش کیا گیا ہے۔ (کتاب القراءۃ: ص ۴۱)

یہ مؤلف احسن الکلام کی مکاری و چالاکی ہے کہ وہ معاویہؒ کے طریق کو اصل قرار دے کر ناخواندہ حضرات کو مرعوب کرنے کے لیے فرماتے ہیں کہ یہ ہے ''فریق ثانی کا معیار استدلال'' لیکن دجل وفریب کے یہ پردے ہمیشہ قائم نہیں رہ سکتے۔ ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ مکحولؒ ثقہ ہیں اور وہ اصطلاحی مدلس بھی نہیں۔ محمودؓ سے ان کا سماع ثابت ہے بلکہ مکحولؒ کا صحیح سند سے متابع بھی موجود ہے۔ لہٰذا مکحولؒ پر اعتراض بھی غلط ہے اور محض ضد پر مبنی ہے۔ جس کا علاج ہمارے بس میں نہیں۔

تیسرا اعتراض اور اس کا جواب

یہ حدیث مضطرب ہے کیوں کہ مکحولؒ جو **لیس بالمتین** ہے نے سند میں گڑبڑ کر دی ہے۔

۱۔ کبھی براہ راست عبادہؓ سے اور

۲۔ کبھی وہ نافعؒ بن محمود کے واسطہ سے اور

۳۔ کبھی **محمود بن ربیع۔۔۔عن ابی نعیم عن عبادۃ** کے واسطہ سے اور

۴۔ کبھی **نافع عن محمود عن عبادہ** کے طریق سے اور

۵۔ کبھی **رجاء بن حیوۃ عن عبداللہ بن عمرو عن قتادۃ** کے طریق سے اور

۶۔ کبھی **رجاء بن حیوۃ عن محمود بن ربیع عن عبادۃ** کے طریق سے روایت کرتا ہے۔ (احسن الکلام: ص ۹۷ ج ۲) 350

جواب: ہم بتوفیق اللہ تعالیٰ دلائل و براہین سے ثابت کر آئے ہیں کہ مکحولؒ شام کے بہت بڑے فقیہ تھے۔ ابن یونسؒ فرماتے ہیں کہ ان کی توثیق پر سب کا اتفاق ہے اور خود مؤلف احسن الکلام فرماتے ہیں کہ:

''کوئی بھی ایسا ثقہ جس پر جرح نہ ہو کبریت احمر کے مترادف ہے۔'' (احسن الکلام: ص ۳۱، ۴۰ ج ۱)

لہٰذا اگر مکحولؒ جو ثقہ ہے پر بعض نے جرح کی ہے تو یہ کوئی عجیب بات نہیں۔ پھر مکحولؒ منفرد بھی نہیں۔ ان حقائق کی موجودگی میں لیس بالمتین کی رٹ لگائے جانا انصاف پسند اور علم دوست احباب کو متاثر نہیں کرسکتا بلکہ ہم ناقابل تردید دلیل سے ذکر کرآئے ہیں کہ ''لیس بالمتین'' کی جرح سرے سے ثابت ہی نہیں، اور جہاں تک اس حدیث کے اضطراب کا تعلق ہے تو یہ بھی محض دعویٰ ہے۔ ہم علی الترتیب ثابت کریں گے کہ روایت میں قطعاً کوئی اضطراب نہیں۔ دراصل مؤلف موصوف کا ذہن ہی مضطرب ہے۔ آپ ان شاء اللہ دیکھیں گے کہ موصوف کے ذہن میں مکحولؒ دشمنی کا بھوت کس قدر سوار ہے۔ جب کہ بڑی ہوشیاری سے دوسروں کی روایات ان کے سر مڑھنے کی کوشش کی گئی ہے اور باور یہ کرایا گیا ہے کہ:

''مکحول جو لیس بالمتین ہیں، سند میں گڑبڑی کرتے ہیں۔''

مصنوعی اضطراب کی قلعی کھلتی ہے

نمبروار حقیقت حال ملاحظہ فرمائیں:

۱، ۲۔ پہلی صورت میں روایت مرسل ہے اور دوسری صورت میں متصل، مگر مؤلف احسن الکلام اس بات کے معترف ہیں کہ متصل کو مرسل پر ترجیح ہوتی ہے، ان کے الفاظ ہیں:

''موصول اور مرسل کے جھگڑے میں حدیث مرفوع ہی سمجھی جائے گی۔'' (احسن الکلام: ص ۲۶۲ ج ۱)

کیا ہم یہاں ان سے اسی انصاف کی توقع رکھ سکتے ہیں؟

۳۔ مکحولؒ نے نافعؒ اور محمودؒ دونوں سے یہ روایت لی ہے علامہ ابن حزم لکھتے ہیں مکحول نے کبھی اسے نافع سے اور کبھی اسے محمود سے بیان کیا ہے۔ '' **فهذا قوة للحديث لا وهن لأن كلاهما ثقة** '' (المحلی: ص ۲۴۱، ۲۴۲ ج ۳) تو یہ حدیث کی قوت کا باعث ہے نہ کہ کمزوری کا کیونکہ محمودؓ اور نافعؒ دونوں ثقہ ہیں۔ **محمود عن ابی نعیم عن عبادة** کی سند میں ابونعیم کا ذکر کرنا راوی کا وہم ہے۔ اور یہ وہم ولید بن مسلم کا ہے۔ مکحول کا نہیں۔ امام بیہقی فرماتے ہیں: 351

وقد غلط الوليد بن مسلم في اسناده۔ (کتاب القراءۃ: ص ۴۴)

اور السنن الکبریٰ (ص ۱۶۵ ج ۲) میں امام ابن صاعدؒ سے اسے ولیدؒ کی غلطی قرار دیا ہے۔ مکحولؒ کی نہیں۔ امام دارقطنیؒ نے (سنن: ص ۳۱۹ ج ۱) میں بھی امام ابنؒ صاعد سے یہی قول نقل کیا ہے کہ یہ غلطی ولیدؒ کی ہے۔ ابن صاعدؒ، امام دارقطنیؒ کے مشہور استاذ اور حافظ حدیث ہیں۔ امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں: **ثقة ثبت حافظ۔**

حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں: '' **الحافظ الامام الثقة** '' (تذکرۃ: ص ۷۷۶ ج ۱)

امام حاکمؒ، ابونعیمؒ کا واسطہ صحیح سمجھتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: ''ابونعیم وہبؒ بن کیسان ہے۔''

لیکن یہ صحیح نہیں جب کہ وہب بن کیسان ابونعیمؒ متاخر ہیں اور تاریخی لحاظ سے حضرت عبادہؓ سے ان کا سماع محل نظر ہے جب کہ حضرت عمرؓ نے یزیدؓ بن ابی سفیان کی درخواست پر حضرت عبادہؓ کو ۱۹ ہجری سے قبل دمشق تعلیم کی غرض سے بھیج دیا تھا

اور حضرت یزیدؒ کا ۱۹اہجری میں انتقال ہوا تھا۔ لامحالہ حضرت عبادہؓ ۱۹اہجری میں یا اس سے کچھ پہلے ہی دمشق پہنچے ہوں گے۔ پھر دمشق سے ان کی واپسی ثابت نہیں۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: **فاقام بها الى ان مات** (تهذيب : ص ۱۱۲ ج ۵) اور وہبؒ بن کیسان ۱۲۷ھ ہجری میں فوت ہوئے ہیں۔ اگر ان کا سماع حضرت عبادہؓ سے تسلیم کیا جائے تو لامحالہ ان کی پیدائش کم از کم ۱۴اہجری میں قرار دی جائے گی۔ جس وقت کہ کبار صحابہ کی خاصی تعداد موجود تھی۔ مگر ابن حجرؒ انھیں طبقہ رابعہ میں شمار کرتے ہیں۔ جن کی اکثر روایات کبار تابعین مثل زہریؒ وقتادہؒ سے ہیں۔ غالباً انہی وجوہ کی بنا پر علامہ ذہبیؒ نے تلخیص المستدرک میں امام حاکمؒ کی تردید کی ہے اور لکھا ہے:

ذكر المؤلف ان ابا نعيم وهب بن كيسان فاخطأ وهب صغير۔ (تلخيص المستدرک: ص ۲۳۸ ج ۱)

الغرض امام حاکمؒ نے جو سمجھا وہ صحیح نہیں، بات یہی صحیح ہے کہ ولیدؒ سے ابونعیمؒ کا واسطہ ذکر کرنے میں سہو ہوا ہے۔ جیسا کہ امام دارقطنیؒ، امام بیہقیؒ، امام ابن صاعدؒ وغیرہ نے کہا ہے۔ حضرت الاستاذ محدث گوندلویؒ بھی فرماتے ہیں کہ: 352

''ابونعیمؒ کے ذکر کرنے میں راوی نے غلطی کی ہے۔'' (خیر الکلام: ص ۲۳۸)

جس کے جواب میں مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں:

''بس اس طرح کی غلطی بعض شامی راویوں نے کر ڈالی ہے کہ موقوف کو مرفوع سے خلط ملط کر دیا''

(ص ۹۷، ۹۸ ج ۲)

اس کو کہتے ہیں: ''ماروں گھٹنا پھوٹے آنکھ۔''

بات سند کے اضطراب کی تھی کہ ''مکحول سند میں گڑبڑی کرتے ہیں'' کہا گیا کہ ابونعیمؒ کا واسطہ ہی غلط ہے۔ یہ مکحولؒ کے علاوہ دوسرے راوی کی غلطی ہے، فرماتے ہیں: ''اسی طرح بعض شامی راویوں نے موقوف کو مرفوع بنا ڈالا ہے۔'' **لا حول ولا قوة الا بالله۔**

میری نگاہِ شوق پہ اتنی ہیں سختیاں — اپنی نگاہ شوق کی کچھ بھی خبر نہیں

روایت موقوف ہے یا مرفوع اور رفع ووقف کا اعتراض کس روایت پر ہے۔ اس کی بحث تو ان شاء اللہ آئندہ آئے گی۔ یہاں صرف یہ دیکھیے کہ بات مکحول سے نکل کر ''شامی راویوں'' تک جا پہنچی ہے۔ ہم ان شاء اللہ ثابت کریں گے کہ شامی سند کے علاوہ بھی خلف الامام کی زیادت ہے۔

ابونعیمؒ کس کی کنیت ہے؟

مؤلف احسن الکلام مزید لکھتے ہیں: ''ابونعیمؒ محمودؓ بن ربیع کی بھی کنیت ہے۔''

حافظ ابن حجرؒ نے بقول مؤلف احسن الکلام محمود کی کنیت ابو محمد بتلائی ہے اور اسے صحیح کہا ہے مگر اختلاف کی نفی تو نہیں کی۔'' (مصلہ: ص ۹۸ ج ۲) 353

لیکن جب حافظ ابن حجرؒ نے یہ تصریح کی ہے کہ:

والثانی (ای ابامحمد) اثبت والمعروف ان ابا نعیم کنیة محمود بن لبید۔ (الاصابة ص ٦٦ ج ٦)
کہ دوسری کنیت ابومحمد اثبت ہے اور ابونعیمؒ کی کنیت سے معروف محمودؓ بن لبید ہیں محمودؓ بن ربیع نہیں۔
جب انھوں نے محمودؓ بن ربیع کی کنیت ابونعیم ذکر کرنے کو غیر معروف قرار دیا ہے تو اس کے بعد ''اختلاف کی نفی تو نہیں کی'' کس قدر بے وزن بات ہے۔ مزید دیکھیے **الجمع بین رجال الصحیحین** (ص ۵۰۴ ج ۲)، **اسد الغابة** (ص ۳۳۲ ج ۴)، **السیر** (ص ۴۸۵ ج ۳) وغیرہ۔

۴۔ امام مکحولؒ بواسطہ **نافع عن محمود عن عبادة** سے روایت کتب متداولہ میں کہیں ہماری نظر سے نہیں گزری (الاصابہ: ص ٦٦ ج ٦) میں حافظ ابن حجرؒ نے **فان الدارقطنی اخرج فی بعض طرقه** کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ اور اہل علم کے ہاں یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ جب مطلقاً '' **اخرجه الدارقطنی** '' بولا جائے تو اس سے مراد سنن دارقطنی ہوتی ہے لیکن مطبوعہ سنن کے نسخہ میں یہ روایت منقول نہیں۔

ثانیاً: **مکحول عن نافع عن محمود عن عبادة** کے طریق کی سند کیسی ہے؟ صحیح ہے تو موجب اعتراض ہو سکتی ہے ورنہ نہیں۔ ہمارا مطالبہ ہے کہ اعتراض سے پہلے اس کی صحتِ سند پیش کی جائے مگر وہ ثابت نہیں۔ [1] بصورت تسلیم یہ ممکن ہے کہ:

''نافع نے یہ روایت بلاواسطہ حضرت عبادہؓ سے سنی ہو اور بواسطہ اپنے باپ کے بھی سنی ہو۔ اس لیے کبھی اپنے باپ کا نام لیا اور کبھی حذف کر دیا۔''

جیسا کہ حضرت الاستاذ نے خیر الکلام (ص ۲۳۸) میں کہا ہے لیکن معترض لکھتے ہیں:

354 ''ممکن تو ہے مگر کسی صحیح سند سے اس کا ثبوت ضروری ہے، جو ندارد۔'' (ص ۹۷ ج ۲)

افسوس موصوف تو صرف سماع کا انکار کرتے ہیں۔ ہم تو عرض کر آئے ہیں کہ سرے سے **مکحول عن نافع عن محمود عن عبادة** کی روایت صحیح سند سے ثابت نہیں جو کچھ کہا گیا تھا۔ بفرض محال **ثبت العرش ثم انقش۔**

لہٰذا جب بنیادی طور پر بواسطہ مکحولؒ یہ طریق ثابت ہی نہیں تو اعتراض فضول رہا۔

۵۔ کاش! کتاب القراءۃ سے مؤلف احسن الکلام امام بیہقیؒ کا مکمل کلام نقل کرتے۔ یقین جانیے اگر وہ مکمل الفاظ نقل کر دیتے تو اس ساری کارروائی کا بھرم کھل جاتا۔ لیجیے! ہم پوری عبارت نقل کیے دیتے ہیں:

و قیل عن مکحول عن رجآء عن عبداللہ بن عمرو والمحفوظ ما ذکرنا اسنادہ۔

(کتاب القراءۃ: ص ۴٦)

---

[1] اس کے برعکس دارقطنی (ص ۳۱۹ ج ۱)، کتاب القراءۃ (ص ۴۲، ۴۳) وغیرہ میں مکحولؒ اسے **نافع عن عبادة** سے ہی بیان کرتے ہیں۔ نیز دیکھیے اتحاف المھرة (ص ۵۷۴ ج ٦، ۴۲۵ ج ٦) درمیان میں محمودؓ کا واسطہ کہیں مذکور نہیں۔ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ ''الاصابہ'' میں 'بن' 'عن' سے تصحیف ہے اور صحیح نافع بن محمود بن ربیع ہے۔ '' **نافع عن محمود** '' نہیں۔ کتب میں ایسی تصحیفات کا کوئی صاحب علم انکار نہیں کر سکتا۔

جب امام بیہقیؒ نے خود اس طریق کے غیر محفوظ اور ضعیف ہونے کا اشارہ کیا ہے تو پھر اعتراض کیسا؟ کیا اضطراب یا تعارض ضعیف سند سے بھی ہوتا ہے؟ پھر یہاں یہ بات بھی ملحوظ خاطر رہے کہ امام بیہقیؒ نے ''اوزاعی عن عمرو بن سعد نا رجاء بن حیوۃ و عمرو بن شعیب عن عبادۃ'' کے واسطہ سے یہی حدیث ذکر کی ہے۔ پھر اوزاعیؒ کے تلامذہ میں اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے پہلے بواسطہ: ''منبہ بن عثمان عن اوزاعی عن عمرو بن سعد عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ عن عبادۃ بن الصامت'' یہی حدیث لائے اور کہا ہے: ''و قیل عن الاوزاعی عن حسان بن عطیۃ عن رجاء بن حیوۃ عن عبادۃ و قیل عنہ عن جسر بن حسن عن رجاء و قیل عنہ عن مکحول عن رجاء عن عبداللہ بن عمرو والمحفوظ ما ذکرنا اسنادہ.الخ۔''

بعض نے اسے اوزاعیؒ سے بواسطہ حسان بن عطیۃ عن رجاء بن حیوۃ عن عبادۃ بیان کیا ہے اور بعض نے اوزاعیؒ سے بواسطہ جسر بن حسن عن رجاء، اور بعض نے اوزاعی سے بواسطہ مکحول عن رجاء عن عبداللہ بن عمرو بیان کیا ہے اور محفوظ وہ طریق ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ یعنی اوزاعی عن عمرو بن سعد نا رجآء بن حیوۃ و عمرو بن شعیب عن عبادۃ کا۔

مکحولؒ دشمنی کی واضح مثال

355 اب انصاف فرمایئے کہ امام بیہقیؒ تو اس اختلاف کا سبب اوزاعی کے تلامذہ کو قرار دیتے ہیں۔ اور اس کو غیر محفوظ بھی فرماتے ہیں۔ لیکن ہمارے مہربان اس اختلاف کو مکحولؒ کے سر مڑھتے ہیں۔ اس سے بڑھ کر مکحولؒ دشمنی کی اور کیا دلیل ہوگی۔ پھر امام بیہقیؒ اس طریق کو محفوظ ہی نہیں سمجھتے تو اعتراض کیوں اور کیسے؟

تعجب ہے کہ علامہ ابن عبدالبرؒ نے محمد بن اسحاق عن مکحول عن محمود عن عبادۃ کی روایت میں اختلاف بیان کرتے ہوئے پہلے اسی ''اوزاعی عن مکحول عن رجاء عن عبداللہ بن عمرو'' کی روایت کی طرف اشارہ کیا۔ پھر ''زید بن خالد عن مکحول عن نافع بن محمود عن عبادۃ'' کی سند ذکر کر کے کہہ دیا کہ ''نافع مجہول'' ہے اور یہ روایت مضطرب ہے۔ (التمہید: ص ۴۶ ج ۱۱) حالانکہ اضطراب کے لیے ضروری ہے کہ ان کی اسانید تقریباً یکساں ہوں۔ یہاں تو وہ نافع کو وہ خود مجہول قرار دیتے ہیں۔ اور اوزاعی عن مکحول عن رجاء عن عبداللہ بن عمرو کی سند محفوظ نہیں جیسا کہ امام بیہقیؒ نے فرمایا ہے۔ اس لیے ان کا اسے مضطرب کہنا بالکل درست نہیں۔ بالخصوص جب کہ وہ محمدؒ بن اسحاق کو کان صدوقا و حافظا کہ صدوق اور حافظ قرار دیتے ہیں، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور استذکار (ص ۱۹۰ ج ۲) کے حوالے سے پہلے گزر چکا ہے کہ ابن عبدالبرؒ مکحولؒ کی روایت کو متصل اور اس کے راویوں کو ثقہ قرار دیتے ہیں۔ اور الاستذکار، التمہید کے بعد لکھی گئی ہے، کیونکہ وہ التمہید کا اختصار ہے۔ اس لیے الاستذکار کا قول ہی ان کا آخری قول ہے اور غالباً اسی پر اعتماد کرتے ہوئے علامہ ابن رشدؒ نے ان سے اس حدیث کی تصحیح نقل کی ہے۔ (کمامر)

صفدر صاحب کے ہاتھ کی صفائی

۶۔ وجہ اضطراب میں اس سند کو ذکر کرنے میں بھی مؤلف احسن الکلام نے ہاتھ کی صفائی کا ایسا کرتب دکھایا ہے کہ دیانت سرپیٹ کررہ گئی ہے۔ جب کہ **رجاء بن حیوۃ عن محمود عن عبادۃ** کا طریق کتاب القراءۃ کے محولہ ص ۴۶ پر موقوف ہے، مرفوع نہیں۔

ثانیاً: یہ روایت مکحولؒ کی نہیں بلکہ سلسلہ سند یوں ہے:

"**اخبرنا ابوعبداللہ الحافظ انبأ ابوعلی الحافظ نا عبداللہ بن محمد الازدی ثنا اسحاق بن ابراھیم الحنظلی انا عیسٰی بن یونس عن ابن عون عن رجاء بن حیوۃ عن محمود بن الربیع.**" الخ (کتاب القراءۃ: ص۴۶)

لٰہذا یہاں بھی مکحولؒ کو موردِ الزام قرار دینا کہ "مکحولؒ نے سند میں گڑبڑ کردی ہے۔" صرف مکحولؒ دشمنی کا نتیجہ ہے۔ جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس سند میں اضطراب نہیں بلکہ خود مؤلف احسن الکلام کے ذہن میں گھپلا اور اضطراب ہے۔ جس کا علاج ہمارے بس کی بات نہیں۔ محدثین کرام کی ایک جماعت نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے۔ اس حدیث میں اضطراب ہوتا یا وہ باعث ضعف ہوتا تو محدثین کی ایک جماعت اسے صحیح یا حسن نہ کہتی۔ ع

آپ ہی اپنی اداؤں پہ ذرا غور کریں

محدث مبارک پوریؒ کے جواب پر بے معنی اعتراض

محدث مبارک پوریؒ فرماتے ہیں کہ:

محض اختلاف کی وجہ سے اضطراب نہیں ہوتا بلکہ اضطراب کے لیے دو شرطیں ہیں اور دونوں مفقود ہیں:

۱۔ اختلاف کے وجوہ برابر ہوں۔

۲۔ اختلاف کا جمع ہونا متعذر رہو۔ (ابکار المنن)

356

اور ہم نمبروار ثابت کر آئے ہیں کہ نہ اختلاف کے وجوہ برابر ہیں اور نہ ہی جمع ہونا **متعذر** ہے۔ جس کے جواب میں مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

"یہ دفع الوقتی ہے، طرفین کے نزدیک وجوہ برابر ہیں۔ مبارک پوریؒ صاحب تو ابن اسحاقؒ مکحولؒ، نافعؒ اور جو راوی ان کی متابعت میں پیش کیے گئے ہیں، سب ثقہ اور قابل اعتماد ہیں۔ وہ ان رواۃ میں کس کو راجح اور کس کو مرجوح کہیں گے اور ہمارے نزدیک وہ سب کمزور ہیں۔ دوسری شق اس لیے مردود ہے کہ رفع کرنے والا ثقہ ہو اور سند صحیح ہو۔ لیکن یہاں تو کذاب و دجال مجہول اور متروک اور غیر معتبر راوی ہیں۔" (محصلہ ص۹۸، ۹۹)

ہم سمجھتے ہیں کہ معترض جواب میں خلط مبحث کا شکار ہیں یا یہ بہکا بہکا انداز بدحواسی کا نتیجہ ہے۔ جب کہ اصل بحث یہ ہے کہ ''مکحولؒ نے سند میں گڑبڑ کردی ہے۔'' یا نہیں۔ ہم بحمد اللہ ثابت کرآئے ہیں کہ مؤخر الذکر تین اسناد کو بطور اضطراب پیش کرنا ڈوبتے کو تنکے کا سہارا دینے کے مترادف ہے۔ اور شق ۴، ۵ کی سند کا ثبوت درکار ہے۔ طریق ۶ موقوف ہے اور نہ ہی یہ بواسطہ مکحولؒ مروی ہے۔ شق ۳ میں ابونعیمؒ کا واسطہ ولیدؒ کا وہم ہے، مکحولؒ کا نہیں اور ۱، ۲ میں مرسل وموصول کا اختلاف ہے۔ مکحولؒ کبھی بواسطہ محمودؒ و نافعؒ بیان کرتے ہیں اور کبھی بلا واسطہ حضرت عبادہؓ سے روایت کرتے ہیں۔ ایسی صورت میں خود مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں کہ:

''ترجیح موصول کو ہوتی ہے محققین محدثین اسی پر متفق ہیں۔'' (احسن: ص ۲۲۷، ۲۶۰ ج ۱)

کیا ہم اس بات کی یہاں بھی ان سے امید رکھ سکتے ہیں؟ اور موصول کو اس لیے بھی ترجیح ہے کہ عبدؒ اللہ بن عمرو جو کہ مکحولؒ کا متابع ہے وہ بھی اسے موصول ہی بیان کرتا ہے۔

قارئین کرام غور فرمائیں بات اضطراب کی تھی کہ مکحولؒ نے سند میں گڑبڑ کی ہے یا نہیں لیکن ہمارے مہربان اسے گھسیٹ کر رواۃ اور متابعت میں لے گئے ہیں کہ وہ ہمارے نزدیک ضعیف، متروک، لیس بالمتین ہیں اور فریق ثانی کے نزدیک ثقہ اور معتبر ؏

رکھ لیا ہے نام ان کا آسمان تحریر میں

اور پھر ان رواۃ کو ضعیف اور کمزور ثابت کرتے ہوئے جو علم دشمنی کا ثبوت دیا گیا ہے صحیح بخاری اور مسلم کے رواۃ پر بھی جس طرح بے دردی سے عمل جراحی فرمایا گیا ہے۔ اس کا مظاہرہ بھی آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ ابنؒ اسحاق وغیرہ کو ثقہ اور صدوق تو خود ائمہ احناف نے کہا ہے بلکہ مولانا صفدر صاحب خود بھی بوقت ضرورت اس کی روایت کو صحیح اور جید کہتے ہیں مگر یہاں محض حمیت مذہبی میں انصاف کا دامن چھوڑ چکے ہیں۔ محدثین کرام سے لڑائی تو مول لی ہی تھی۔ وہ تو اپنے بزرگوں سے بھی دست وگریبان ہو چلے ہیں۔ اف ؏

دیکھے اسے جو دیدۂ عبرت نگاہ ہو

357

---۞---

آٹھویں حدیث

زید بن واقد بواسطہ مکحول وحرام بن حکیم عن نافع بن محمود حضرت عبادہؓ بن صامت سے بیان کرتے ہیں۔

صلی بنا رسول اللہ ﷺ بعض الصلاۃ التی یجهر فیها بالقراء ۃ فقال لا یقرأن احد منکم اذا جهرت بالقراء ۃ الا بام القراٰن۔

رسول ﷺ نے ہمیں وہ نماز پڑھائی جس میں بلند آواز سے قراءت کی جاتی ہے تو آپ نے فرمایا کہ جب میں بلند آواز سے پڑھوں تو فاتحہ کے علاوہ اور کچھ نہ پڑھا کرو۔

امام دارقطنیؒ نے سنن (ص ۳۱۹ ج ۱) میں اور امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص ۴۳)، السنن (ص ۱۶۴، ۱۶۵ ج ۲) المعرفۃ (ص ۵۲ ج ۲) امام بخاریؒ نے خلق افعال العباد (ص ۹۳) جزء القراءۃ (ص ۹) امام ابوداوٗدؒ نے سنن (ص ۳۰۴ ج ۱)، امام نسائی نے سنن (ص ۱۱۱ ج ۱) السنن الکبریٰ (ص ۳۱۹ ج ۱) میں بھی اس کا ذکر کیا ہے۔ امام بیہقیؒ اسی روایت کے متعلق فرماتے تھے:

ھٰذا اسناد صحیح ورواته ثقات۔ یہ سند صحیح ہے اور اس کے راوی ثقہ ہیں۔

امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں: **کلهم ثقات** اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ اور (ص ۳۲۰ ج ۱) پر فرماتے ہیں:

ھٰذا اسناد حسن و رجاله کلهم ثقات۔

علامہ یمانی نے امام دارقطنیؒ کے اس فیصلہ کو قبول کیا ہے۔ (العدۃ: ص ۳۹۲ ج ۲)

امام ابوداوٗدؒ اور علامہ منذری نے اس پر سکوت کیا ہے۔ (مختصر السنن: ص ۳۹۱ ج ۱)

اور علامہ عینی حنفی ایک حدیث کے تحت لکھتے ہیں:

روی ابو داوٗد ھٰذا الحدیث وسکت عنه و کفی به حجة۔ (بحواله السعایة ص ۱۲۳ ج ۱)

کہ اس حدیث کو ابوداوٗدؒ نے بیان کیا اور اس پر سکوت کیا ہے اور یہی دلیل کافی ہے۔

اور علامہ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں:

وسکوت ابی داوٗد ثم المنذری تصحیح أو تحسین منهما۔ (فتح القدیر: ص ۴۲۶ ج ۱)

کہ ابوداوٗدؒ اور منذریؒ کا سکوت دلیل ہے کہ یہ ان کے نزدیک صحیح ہے یا حسن۔

علامہ زیلعیؒ ایک حدیث کے متعلق لکھتے ہیں:

سکت عنه فهو صحیح عنده علی عادته۔ (نصب الرایة: ص ۱۱۴ ج ۱)

کہ ابوداوٗدؒ نے اس پر سکوت کیا ہے تو وہ ان کے نزدیک صحیح ہے۔

علامہ نیمویؒ نے بھی لکھا ہے کہ ابوداوٗد اور منذریؒ کا سکوت دال ہے کہ حدیث ان کے نزدیک صالح ہے۔ (التعلیق الحسن: ص ۲۵۷)

اور مولانا ظفر احمد عثمانیؒ لکھتے ہیں کہ:

''امام ابوداؤدؒ جس پر سکوت کریں وہ احتجاج واستدلال کے قابل ہے۔'' (انہاء السکن: ص۲۳)

علمائے احناف کے اس اصول کی بنا پر یہ حدیث حسن درجہ سے کم نہیں اور علامہ کشمیریؒ نے بھی نافعؒ کی روایت کو قوی السند کہا ہے۔ (العرف الشذی: ص۱۵۳) جس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔ ان شاء اللہ!

جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ حدیث صحیح یا کم از کم حسن ضرور ہے۔ اس میں محمد بن اسحاقؒ نہیں اور نہ ہی اس میں مکحولؒ منفرد ہے۔

پہلا اعتراض اور اس کا جواب

مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

۱۔ علامہ ذہبیؒ لکھتے ہیں کہ نافعؒ بن محمود سے خلف الامام کی روایت کے علاوہ اور کوئی روایت مروی نہیں۔

۲۔ ابن حبانؒ ان کو ثقات میں لکھتے ہیں۔ اور یہ تصریح کرتے ہیں کہ '' **حدیثه معلل** '' کہ اس کی حدیث معلول ہے۔

۳۔ امام طحاویؒ، ابن عبدالبرؒ، ابن قدامہؒ لکھتے ہیں کہ وہ مجہول ہے۔ حافظ ابن حجرؒ اسے مستور اور محقق نیمویؒ مجہول کہتے ہیں۔ (ص۹۰، ج۲)

35 نافعؒ بن محمود پر اعتراض کا جواب

یہ ہے خلاصہ نافعؒ پر اعتراض کا، نمبر وار جواب ملاحظہ ہو۔

۱۔ علامہ ذہبیؒ کا یہ خیال کہ خلف الامام کی حدیث کے علاوہ اور کوئی حدیث اس نے روایت نہیں کی، صحیح نہیں۔ جب کہ مستدرک حاکم (ص۵۵ ج۲، دارقطنی ص۶۸ ج۳، بیہقی ص۱۲۸ ج۹) میں ہے۔

مکحول ثنا نافع بن محمود بن الربیع عن ابیه انه سمع عبادة یقول نهی رسول الله ﷺ ان یفرق بین الأم وولدها۔ (الحدیث) لیجیے یہ دوسری روایت بھی مروی ہے۔

امام حاکمؒ نے اسے صحیح الاسناد کہا ہے مگر یہ سند صحیح نہیں جیسا کہ حافظ ذہبیؒ نے تلخیص میں وضاحت کر دی ہے امام دارقطنیؒ اور بیہقیؒ نے بھی اسے ضعیف کہا ہے، لیکن قابل غور بات یہ ہے کہ کیا صرف ایک ہی حدیث روایت کرنا بھی باعث جرح ہے؟ ہرگز نہیں۔ صحابہؓ و تابعین کی ایک جماعت ایسی ہے جن سے صرف ایک ہی روایت مروی ہے۔ حافظ سیوطیؒ نے التدریب (ص۵۴۱) میں النوع الحادی والتسعون یہی ذکر کی ہے: **من لم یرو الاحدیثا واحدا** تو کیا ان تمام راویوں کو بھی ضعیف کہا جائے گا۔ جب علامہ ذہبیؒ نافعؒ کو ثقہ تسلیم کرتے ہیں (الکاشف) تو اس سے ایک ہی روایت کا ہونا باعث نقد کیسے ہے؟

۲۔ امام ابن حبانؒ نے کتاب الثقات میں نافعؒ کو ذکر کیا ہے لیکن اس میں **حدیثه معلل** کے الفاظ نہیں ہیں۔ محدث

مبارک پوریؒ نے تحقیق الکلام (ص۸۴، ۸۵ ج۱) اور ابکار المنن (ص ۱۳۷) میں ثقات ابن حبانؒ کے قلمی نسخہ سے نافعؒ کا مکمل ترجمہ نقل کیا ہے۔ جس میں **حدیثه معلل** کا جملہ مذکور نہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں، علامہ لکھنویؒ نے غیث الغمام میں، حافظ برہان الدینؒ نے نہایۃ السؤل میں، کتاب الثقات کی مکمل عبارت نقل کی ہے۔ ان بزرگوں میں سے کسی نے ابن حبانؒ سے **حدیثه معلل** کے الفاظ نقل نہیں فرمائے۔ علامہ مزیؒ نے تہذیب الکمال میں اور علامہ الخزرجیؒ نے الخلاصہ میں، امام ابن حبانؒ سے توثیق نقل کی ہے۔ **حدیثه معلل** کے الفاظ نقل نہیں کیے۔ تفصیل کے لیے تحقیق الکلام اور ابکار المنن ملاحظہ ہو۔ اسی بنا پر محدث مبارک پوریؒ لکھتے ہیں:

''المختصر، ثقات ابن حبان میں لفظ **وحدیثه معلل** ہرگز نہیں۔ پس اگر میزان الاعتدال کے نسخہ قلمیہ صحیحہ میں لفظ **وحدیثه معلل** موجود ہے تو حافظ ذہبیؒ کا یہ وہم ہے اور اگر نسخہ قلمیہ اس لفظ سے پاک ہے تو بلاشبہ یہ طبع کی غلطی ہے۔ پس اس لفظ کو نافعؒ بن محمود کی حدیث مذکور کی تضعیف میں پیش کرنا ناواقفی اور کوتاہ نظری کی دلیل ہے۔'' (تحقیق الکلام: ص۸۴ ج۱) 360

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ ثقات لابن حبان کا خطی نسخہ مکتبہ راشدیہ درگاہ شریف سندھ میں ہماری نظر سے گزرا ہے۔ اس میں بھی **حدیثه معلل** کے الفاظ نہیں ہیں۔ بلکہ مولانا عبدالخالق الافغانی کی تحقیق سے حیدر آباد میں کتاب الثقات کا جو جز ۱۳۸۸ھ میں طبع ہوا اس کے ص ۲۶۹ پر نافعؒ بن محمود بن ربیع کا ترجمہ مذکور ہے۔ اس میں بھی **حدیثه معلل** کے الفاظ نہیں ہیں۔ اور کتاب الثقات مطبوعہ دائرۃ المعارف العثمانیہ ۱۳۹۱ھ کے نسخہ میں بھی نافعؒ کا ترجمہ مذکور ہے۔ اس میں بھی **حدیثه معلل** کے الفاظ نہیں ہیں۔ ملاحظہ ہو کتاب الثقات (ص ۴۷۰ ج ۵)

اس سے بڑھ کر ان الفاظ کے غلط ہونے کا اور کیا ثبوت ہو سکتا ہے؟ بلکہ خود علامہ ذہبیؒ نے الکاشف (ص ۱۹۷ ج ۳) میں نافعؒ کو ثقہ کہا ہے۔ اگر اس کی یہی ایک ہی حدیث ہے اور وہ بھی معلول ہے تو اسے ثقہ کہنے کے کیا معنیٰ؟ یہ بات اس کا قرینہ ہے کہ میزان الاعتدال کے اصل نسخہ میں بھی یہ الفاظ نہیں ہیں بلکہ بعد میں کسی ناسخ کے وہم کا نتیجہ ہے۔

مگر مولانا صاحب فرماتے ہیں:

۱۔ جب مبارک پوریؒ صاحب کے نزدیک میزان الاعتدال کے بعض نسخوں میں امام ابوحنیفہؒ کے ترجمہ کا ہونا اور بعض میں نہ ہونا۔۔۔۔ اس کے الحاقی ہونے کی دلیل نہیں تو وہ از راہ انصاف فرمائیں کہ کیا یہ قاعدہ صرف امامؒ صاحب کے لیے ہی محدود ہے یا **حدیثه معلل** کا نسخہ بھی اس سے ثابت ہو سکتا ہے۔

۲۔ علامہ ذہبیؒ کو رواۃ اور رجال کے پرکھنے کی مکمل مہارت حاصل ہے۔ متاخرین ان پر اعتماد کرتے ہیں۔ بلاوجہ ان پر وہم کا الزام غلط ہے۔

۳۔ **حدیثه معلل** کا نسخہ صرف علامہ ذہبیؒ اور ابن حبانؒ ہی سے منقول نہیں، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ بھی لکھتے ہیں: **وهذا الحديث معلل**. الخ (احسن: ص ۹۵، ۹۶)

۴۔ کاشف ہمیں دستیاب نہیں ہو سکی، حافظ ذہبی نے الکاشف میں ثقہ لکھا ہے۔ تب بھی یہ **حدیثه معلل** کے خلاف نہیں کیوں کہ ثقہ راویوں کی حدیث بھی معلول ہو سکتی ہے۔'' (ص ۹۱، ۹۶)

یہ جواب پڑھ کر بے ساختہ یہ مثل یاد آ جاتی ہے:

''کہیں کی اینٹ کہیں کا روڑا، بھان متی نے کنبہ جوڑا''

جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے سلسلہ میں بحث میزان الاعتدال کے بعض نسخوں میں ان کا ترجمہ ہونے اور بعض میں نہ ہونے پر ہے۔ لیکن یہاں بحث کتاب الثقات کے متعلق ہے کہ میزان الاعتدال میں جو اس سے '' **حدیثه معلل** '' کے الفاظ منقول ہیں وہ کتاب الثقات میں نہیں ہیں۔ قبل ازیں بھی ہم عرض کر آئے ہیں کہ میزان الاعتدال میں علاءؒ بن حارث کے متعلق منقول ہے کہ امام بخاریؒ نے انھیں منکر الحدیث کہا ہے۔ جیسا کہ احسن الکلام (ص ۸۵ ج ۲) میں ہے۔ لیکن ہم ناقابل تردید دلائل سے ثابت کر آئے ہیں کہ یہ وہم ہے۔ امام بخاریؒ کی جرح علاءؒ بن کثیر کے متعلق ہے۔ علاءؒ بن حارث کے متعلق نہیں۔ [1] اسی طرح یہاں ابن حبانؒ کے حوالہ سے جو کلام نقل کیا گیا بحث اس میں ہے کہ وہ خود امام ابن حبانؒ کی کتاب الثقات میں نہیں۔ مؤلف احسن الکلام کی بات تب وزنی ہوتی جب وہ یہ ثابت کرتے کہ کتاب الثقات کے بعض قلمی نسخوں میں **حدیثه معلل** کے الفاظ بھی موجود ہیں۔ جو کہ ندارد۔ یا مبارک پوریؒ صاحب نے یہ کہا ہوتا کہ میزان کے بعض نسخوں میں یہ الفاظ ہیں اور بعض میں نہیں ہیں۔ لیکن جب انھوں نے ایسی بات کہی ہی نہیں تو اسے امام ابوحنیفہؒ کے ترجمہ کی نظیر بنا کر جواب کی کوشش کرنا محض دفع الوقتی ہے۔ اس جواب پر کسی لال بجھکڑ کی تسلی تو ہو سکتی ہے مگر کوئی طالب صادق اس عذر لنگ کو سننے کے لیے بھی تیار نہیں ہوگا۔

---

[1] علامہ ذہبیؒ سلمۃ بن سلیمان الموصلی کے ترجمہ کے آخر میں فرماتے ہیں: **قال ابن عدی اختلف فی هذا علی نافع علی عشره الوان** (میزان: ص ۱۹۰ ج ۲)

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس پر تعاقب کیا ہے، لکھتے ہیں:

و کأن المؤلف انتقل بصره حین الکتابة من کامل ابن عدی من حدیث الٰی حدیث فان کلام ابن عدی هذا انما قال عقب حدیث آخر. الخ (لسان: ص ۶۹ ج ۳)

لسان المیزان کے مطالعہ سے علامہ ذہبیؒ کے ایسے تسامحات اور بھی مل سکتے ہیں۔ وہ آخر انسان ہی تھے۔ حافظ ذہبیؒ نے شیبانؒ بن عبدالرحمٰن النحوی کے ترجمہ میں نقل کیا ہے: **و قال ابو حاتم صالح الحدیث لا یحتج به** (المغنی: ص ۳۰۱ ج ۱، میزان: ص ۲۸۵ ج ۲)

مگر حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ **لا یحتج به** کے الفاظ ناقل کا وہم ہے۔ ابن ابی حاتم کی کتاب میں یہ نہیں ہیں۔ (تہذیب: ص ۳۷۴ ج ۴، مقدمہ فتح الباری ص ۴۱۰)، الجرح والتعدیل (ص ۳۵۶ ج ۲ ق ۱) میں گو یہ الفاظ موجود ہیں۔ مگر حاشیہ میں علامہ المعلمیؒ نے اس امر کی وضاحت کر دی ہے۔ اسی طرح معاویہؒ الصدفی کے ترجمہ میں لکھتے ہیں:

قال البخاری روی عن الزهری احادیث مستقیمة (میزان: ص ۱۳۸ ج ۴)

علامہ ہیثمیؒ بھی جرح و تعدیل میں اکثر و بیشتر اپنے استاد حافظ ذہبیؒ پر اعتماد کرتے ہیں۔ اس لیے مجمع الزوائد (ص ۸۴ ج ۲) میں بھی یہی الفاظ نقل کر دیے ہیں حالانکہ الکامل لابن عدی (ص ۲۳۹۵ ج ۶) میں '' **احادیثه مشتبهة** '' کے الفاظ ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ التاریخ الکبیر (ص ۳۳۶ ج ۴ ق ۱)، الضعفاء الصغیر (ص ۲۷۶) بھی دیکھ لیجیے جہاں **روی عنه هقل احادیثه مشتبهة** کے الفاظ ہیں۔ ابن عدیؒ نے معاویہؒ کی زہریؒ سے متعدد روایات ذکر کر کے تمام کو '' **غیر محفوظة** '' کہا بلکہ امام حاکم نے **الهقل عن معاویة عن الزهری** کی روایات کو بھی **منکرة شبیهة بالموضوعة** کہا ہے۔ (تہذیب ص ۲۲۰ ج ۱۰) مقصد یہ ہے کہ میزان کی اس عبارت میں بھی گھپلا ضرور ہے۔

362 ۲۔ علامہ ذہبیؒ کا مقام مسلم ہمیں اعتراف ہے کہ متاخرین سبھی ان کے خوشہ چیں ہیں۔ لیکن اعتراض یہ ہے کہ'' **حدیثه معلل** '' کے الفاظ جب اصل کتاب الثقات میں نہیں تو ان کا نقل کرنا علامہ ذہبیؒ کا وہم ہے یا ناسخ کی غلطی ہے اور یہ الفاظ غلط ہونے پر دلیل خود کتاب الثقات کی عبارت ہے۔ اس کے علاوہ تہذیب التہذیب، نہایۃ السؤل، غیث الغمام، الخلاصہ وغیرہ کی عبارتیں ہیں۔ مگر ہمارے مہربان پھر بھی بڑی بے جگری سے اسے ''بلا دلیل'' قرار دیں تو معلوم نہیں دلیل کس بلا کا نام ہے۔ ہم الکاشف کے حوالہ سے نقل کر آئے ہیں کہ علامہ ذہبیؒ نے نافعؒ کو ثقہ کہا ہے۔ کیا ان کا یہ قول بھی حضرت شیخ الحدیث کو مقبول ہے یا نہیں۔ بلکہ علاءؒ بن حارث، ولیدؒ بن مسلم، عکرمہؒ، محمدؒ بن اسحاق، عمرو بن شعیبؒ عن ابیہ عن جدہ کو علامہ ذہبیؒ ثقہ اور صدوق کہتے ہیں۔ آخر ان کا یہ قول مقبول کیوں نہیں؟ ہم حیران ہیں کہ یہ مہربان تو بڑے شدومد سے علامہ ذہبیؒ پر ''کلی اعتماد'' کی دعوت دیتے ہیں مگر انہی کے ہم نوالہ و ہم پیالہ مولانا عبدالرشید ابن النیموی نافعؒ کے متعلق علامہ ذہبیؒ کی توثیق کے جواب میں لکھتے ہیں کہ:

''علامہ ذہبیؒ ائمہ جرح وتعدیل میں سے نہیں ہیں۔'' (القول الحسن: ص ۶۸)

363 لیجیے ع

آئی ہے بزم یار سے خبر الگ الگ

علامہ ذہبیؒ کے مقام ومرتبہ کو ماننے کی تلقین فریق ثانی ہی کے لیے ہے یا اپنوں کے لیے بھی ہے؟

۳۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اسے اگر معلول کہا ہے تو اس کا ابن حبانؒ کے قول **حدیثه معلل** سے کوئی تعلق نہیں بات تب تھی جب وہ ابن حبانؒ سے یہ قول نقل کرتے۔ پھر شیخ الاسلامؒ نے معلول کہا ہے تو نافعؒ کی بنا پر نہیں جیسا کہ آئندہ ہم عرض کریں گے۔ لہٰذا نافعؒ کے سلسلہ میں یہ قول ذکر کرنا فضول ہے۔

۴۔ بلاشبہ ثقہ راویوں کی حدیث معلول ہو سکتی ہے لیکن جب راوی سے ایک ہی حدیث مروی ہو اور وہ بھی معلول ہو تو وہ ثقہ کیسے ہوا۔ حافظ ابن حجرؒ ایک جگہ لکھتے ہیں:

اذا كان مع قلة حديثه يخطئ فهو ضعيف۔

کہ جب راوی قلیل الحدیث ہو اور غلطیاں بھی کرے تو وہ ضعیف ہے۔ (تہذیب: ص ۱۳۴ ج ۱۰)

لیکن یہاں تو بقول علامہ ذہبیؒ صرف ایک حدیث اس سے مروی ہے اور وہ بھی معلول تو پھر انھوں نے الکاشف میں اسے ثقہ کیوں کہا؟ یہ تو ہماری دلیل ہے کہ نافعؒ کے متعلق **حدیثه معلل** کا لفظ غلط ہے مگر ہمارے مہربان غلط رنگ دے کر اسے اس کی ثقاہت کے منافی نہیں سمجھ رہے۔ احسن الکلام کی طبع اول کے وقت اگر انہیں ''الکاشف'' نہیں ملی تو کیا اب بھی وہ اس سے بے خبر ہیں کہ طبع پنجم (ص ۱۰۱ ج ۲) میں بدستور لکھ رہیں کہ الکاشف ہمیں دستیاب نہیں۔ یہ بہانہ بھی کیا خوب ہے۔ الغرض نافعؒ کو ابن حبانؒ نے ثقہ کہا ہے اور **حدیثه معلل** کے الفاظ امام ابن حبانؒ کے نہیں یا تو یہ علامہ ذہبیؒ کا وہم ہے یا ناسخ کی غلطی۔ اور اسے حدیث کی تضعیف میں پیش کرنا ناواقفی اور کوتاہ نظری کی دلیل ہے۔ جیسا کہ محدث مبارک پوریؒ نے فرمایا ہے۔

نافع رحمہ اللہ بن محمود مجہول نہیں

۳۔ نافع بن محمود کو اگر بعض نے مجہول کہا ہے تو امام ابن حبان رحمہ اللہ نے الثقات میں ذکر کیا ہے اور مشاہیر علماء الامصار (ص ۱۱۷) میں شام کے مشہور تابعین میں شمار کیا ہے۔ ملاحظہ ہو رقم: ۹۰۷، کیا ایسا مشہور بھی مجہول ہوتا ہے؟ امام دارقطنی رحمہ اللہ اور امام بیہقی رحمہ اللہ نے اس کی حدیث کو حسن اور صحیح کہا ہے۔ امام حاکم رحمہ اللہ نے المستدرک (ص ۵۵ ج ۲) میں بھی اس کی حدیث کو صحیح الاسناد کہا ہے۔ امام ابوداود اور علامہ منذری رحمہ اللہ نے اس کی حدیث پر سکوت کیا ہے اور پہلے ہم علامہ عینی رحمہ اللہ، ابن ہمام رحمہ اللہ اور دیگر علمائے احناف کے حوالہ سے ذکر کر آئے ہیں کہ جس پر وہ سکوت کریں وہ روایت احتجاج کے قابل ہوتی ہے۔ مولانا لکھنوی رحمہ اللہ ایک جگہ لکھتے ہیں: **سکوت ابی داو‘د علیه یدل علی انه حسن عنده۔** (السعایة: ص ۸۰ ج ۱)

364

اور خصوصاً مولانا صفدر صاحب کی تسلی کے لیے عرض ہے کہ امام نسائی رحمہ اللہ نے اس روایت کو سنن میں ذکر کیا ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک بھی یہ حسن یا صحیح ہے جب کہ ابن عجلان رحمہ اللہ کی حدیث **اذا قرأ فأنصتوا** کے متعلق انھوں نے کہا ہے کہ امام نسائی رحمہ اللہ نے بھی اسے صحیح کہا ہے۔ حالانکہ امام نسائی رحمہ اللہ سے اس کی صحت کے متعلق کوئی صریح قول منقول نہیں۔ چونکہ سنن نسائی کو مظان حسن میں شمار کیا گیا ہے اس لیے اس کی احادیث پر حسن یا صحیح کا اطلاق کیا گیا ہے۔ اس اعتبار سے ہم یہاں کیوں نہ امام نسائی رحمہ اللہ کو بھی اس حدیث کے **مصححین** کی فہرست میں شامل کریں؟ اور امید ہے کہ مؤلف احسن الکلام کو بھی اس پر کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔ مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ ایک مقام پر لکھتے ہیں ”**سکت عنه فهو صحیح عنده**“ کہ امام نسائی رحمہ اللہ نے اس پر سکوت کیا ہے۔ اس لیے یہ ان کے نزدیک صحیح ہے۔ (اعلاء السنن: ص ۶۹ ج ۱۱) علامہ ذہبی رحمہ اللہ کا کلام گزر چکا ہے کہ وہ بھی اسے ثقہ کہتے ہیں۔ حافظ ابن حزم نے المحلی (ص ۲۴۲ ج ۳) میں نافع کو ثقہ قرار دیا ہے۔ مولانا نور محمد رحمہ اللہ ملتانی حنفی بھی لکھتے ہیں **ان نافعا ثقة معروف** (تذکرۃ المنتہی: ص ۱۳۶) علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث کی سند کو قوی کہا ہے۔ جیسا کہ آئندہ اپنے مقام پر آئے گا۔ علامہ ابن عبدالہادی رحمہ اللہ نے بھی نافع کی اس روایت کے بارے میں امام دارقطنی کا فیصلہ نقل کیا اور اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا بلکہ ابن جوزی رحمہ اللہ نے اس پر جو اعتراض کیا ہے اس کا جواب دیا ہے۔ (تنقیح: ص ۳۸۰ ج ۱)

انصاف فرمائیے اگر اتنے حضرات کی توثیق اور اس کی حدیث کو صحیح یا حسن قرار دینے سے نافع رحمہ اللہ کی جہالت رفع نہیں ہوتی تو نا معلوم وہ کب اور کیسے ہوگی؟ نافع رحمہ اللہ بن محمود سے حرام رحمہ اللہ بن حکیم اور مکحول رحمہ اللہ جو دونوں ثقہ ہیں روایت کرتے ہیں۔ لہٰذا جہالت عین تو اس سے مرتفع ہوگئی اور مجہول الحال یا مستور اسے کہتے ہیں جس سے دو ثقہ راوی روایت کریں اور کسی نے بھی اس کی توثیق نہ کی ہو جیسا کہ خود مؤلف احسن الکلام (ص ۹۱ ج ۲) نے شرح نخبۃ الفکر کے حوالہ سے نقل کیا ہے لیکن یہاں تو امام ابن حبان رحمہ اللہ، امام بیہقی رحمہ اللہ، امام دارقطنی رحمہ اللہ، علامہ ابن حزم، علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے اس کو ثقہ اور اس کی حدیث کو حسن، صحیح کہا ہے (**کما مر**) علامہ لکھنوی رحمہ اللہ نافع رحمہ اللہ کی جہالت کے جواب میں لکھتے ہیں:

وجوابه ان هذا الحديث قد اخرجه الدارقطني و قال هذا حديث حسن و رجاله ثقات كما ذكره في تهذيب التهذيب ايضاً و قد ذكره ابن حبان في الثقات۔ (غیث الغمام: ص ۲۶۰)

یعنی اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کو دارقطنیؒ نے ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے اور اس کے راوی ثقہ ہیں جیسا کہ تہذیب التہذیب میں ہے اور ابن حبانؒ نے اسے ثقات میں ذکر کیا ہے۔

365 پھر نافعؒ بن محمود اس میں منفرد بھی نہیں۔محمودؒ بن ربیع نے بھی یہ روایت حضرت عبادہؓ سے بیان کی ہے۔ابن حبانؒ فرماتے ہیں کہ:

''وعند مكحول الخبران جميعا عن محمود بن الربيع و نافع۔''

مکحولؒ کے پاس دونوں حدیثیں ہیں،محمودؒ بن ربیع کی بھی اور نافعؒ کی بھی۔

لہٰذا جب متابعت ثابت ہے تو نافعؒ پر اعتراض بالکل فضول ہے لیکن اگر نافعؒ مستور بھی ہو تو امام ابوحنیفہؒ بلکہ حنفی اصول کے مطابق اس کی روایت مقبول ہے۔کیوں کہ وہ خیر القرون کے زمانہ کا مستور ہے۔(**كما سيأتي**)

توثیق کے متعلق امام دارقطنیؒ کا مسلک

مؤلف احسن الکلام فرماتے ہیں کہ:

۱۔ امام ابن حبانؒ اور امام دارقطنیؒ کا توثیق کے متعلق مسلک جمہور کے خلاف ہے۔حافظ سخاویؒ نے ان کا مسلک یوں بیان کیا ہے۔

من روى عنه ثقتان فقد ارتفعت جهالته و تثبت عدالته۔(فتح المغيث)

کہ جس سے دو راوی روایت کریں تو اس سے جہالت رفع ہو جاتی ہے اور اس کی عدالت ثابت ہو جاتی ہے۔

۲۔ اور جو مسلک امام دارقطنیؒ کا ہے وہی ابن حبانؒ کا ہے۔شرح شرح نخبۃ الفکر میں ہے: **وتبعه ابن حبان .الخ** ثابت ہوا کہ امام دارقطنیؒ اور ابن حبانؒ جس راوی کو ثقہ کہیں وہ جمہور کے نزدیک مجہول ہی رہتا ہے۔اور ابن حبانؒ کو اسی بنا پر متساہل گردانا گیا ہے۔

۳۔ اس سے بڑھ کر امام دارقطنیؒ بسا اوقات ضعیف راویوں کو جمہور کے خلاف ثقہ کہتے ہیں۔چنانچہ ایک سند میں عبداللہ بن لہیعہ آیا ہے جو جمہور کے نزدیک ضعیف بلکہ خود دارقطنیؒ کو بھی اسی کا اقرار ہے مگر اس کی حدیث کو حسن کہتے ہیں۔(سنن:ص۱۳۴ج۱)

محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ [1] کو ایک جگہ **ثقة في حفظه شيء** اور دوسری جگہ **ضعيف سيء الحفظ** لکھتے ہیں۔(سنن:ص۸۶ج۱،ص۸۹ج۱)

366 عبدالرحمٰن بن ابراہیم القاص کو پہلے ثقہ اور پھر اسی صفحہ پر ضعیف الحدیث لکھتے ہیں۔(سنن:ص۲۴۳ج۱)

عبداللہ بن مثنیٰ کو ایک موقع پر ثقہ اور دوسرے موقع پر ضعیف لکھتے ہیں۔(تہذیب:ص۳۸۸ج۵)

---

[1] احسن الکلام(ص۹۳ج۲ط۲)میں عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ ہے جو کاتب کا وہم ہے۔

جس سے یہ بات بخوبی سمجھ میں آسکتی ہے کہ امام دارقطنی اپنی اصطلاح پر بھی قائم نہیں ہیں۔

۴۔ یہ غلط ہے کہ امام ابوحنیفہؒ مستور کی روایت کو حجت سمجھتے ہیں۔ (ملخصاً ص ۹۲ تا ۹۵ ج ۲)

جواب: یہ ساری کارروائی سطحیت اور حقیقت سے ناآشنائی پر مبنی ہے۔ نمبروار حقیقت حال ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ بلاشبہ علامہ سخاویؒ نے امام دارقطنیؒ کی طرف یہ مسلک منسوب کیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

وعبارة الدارقطني من روى عنه .الخ

اس کے بعد انھوں نے اس کی تائید میں ان کی سنن سے کتاب الدیات کی ایک عبارت کو بھی بطور دلیل پیش کیا ہے۔ علامہ سخاویؒ کے بعد امام موصوف کی طرف اسی مسلک کی نسبت الرفع التکمیل (ص ۱۶۲)، قواعد التحدیث وغیرہ میں بھی ملتی ہے۔ لیکن حقائق اس کا انکار کرتے ہیں۔ معلوم نہیں علامہ سخاویؒ نے امام دارقطنیؒ کی کس کتاب سے یہ عبارت نقل کی ہے۔ البتہ کتاب الدیات کی جس عبارت کی طرف انھوں نے اشارہ کیا ہے اس سے یہ مفہوم قطعاً ثابت نہیں ہوتا۔ چنانچہ ان کے الفاظ ہیں:

وارتفاع اسم الجهالة له عنه ان يروى عنه رجلان فصاعداً فاذا كان هذه صفته ارتفع عنه اسم الجهالة وصار حينئذ معروفاً۔ (سنن دارقطنی: ص ۳۶۱ ط ہند، ص ۱۷۴ ج ۳)

تہمت جہالت تب رفع ہوتی ہے جب اس سے دو راوی یا اس سے زیادہ روایت کریں۔ پس جب اس کی یہ حالت ہوگی تو اس سے تہمت جہالت رفع ہو جائے گی اور وہ معروف ہو جائے گی۔

لیکن اس سے یہ کیوں کر ثابت ہوا کہ راوی کا مجہول الحال ہونا بھی مرتفع ہو جائے گا۔ یہی نہیں بلکہ سنن دارقطنیؒ اور فتح المغیث کی عبارت میں تفاوت ہے۔ سنن میں " ان يروى عنه رجلان " کے الفاظ ہیں۔ لیکن فتح المغیث میں " روى عنه ثقتان " ہے۔ نیز سنن میں " ارتفع عنه اسم الجهالة " کے الفاظ ہیں۔ فتح المغیث میں " وثبت عدالته " کی بھی زیادتی ہے۔ ظاہر ہے کہ سنن دارقطنی میں صرف اسم جہالت کے اٹھ جانے کا ذکر ہے۔ یعنی وہ مجہول عین نہیں بلکہ معروف ہوتا ہے لیکن جہالت حال مرتفع نہیں ہوتی۔ اور یہی مسلک جمہور محدثین کا ہے۔ جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے لکھا ہے۔ خطیب بغدادیؒ بھی لکھتے ہیں:

367

واقل ما ترتفع به الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان فصاعدا من المشهورين ...نا ابوزكريا يحيٰ بن محمد بن يحيٰ قال سمعت ابى يقول اذا روى عن المحدث رجلان ارتفع عنه اسم الجهالة قلت الا انه لا يثبت له حكم العدالة بروايتهما عنه۔ (الکفایۃ: ص ۸۸، ۸۹)

یعنی کم از کم جس سے جہالت مرتفع ہو جاتی ہے۔ یہ ہے کہ راوی سے دو یا زیادہ مشہور راوی روایت کرنے والے ہوں ابوزکریا اپنے باپ سے نقل کرتے ہیں کہ جب ایک محدث سے دو راوی روایت کریں تو جہالت اسم رفع ہو جاتی ہے، میں (خطیب) کہتا ہوں مگر ان دونوں کی روایت سے عدالت ثابت نہیں ہوتی۔

غور فرمائیے! "اسم الجہالۃ" وہی الفاظ ہیں جو دارقطنیؒ میں ہیں، مزید برآں سنن دارقطنی اور کتب جرح وتعدیل سے

بھی علامہ سخاویؒ کے مؤقف کے تردید ہوتی ہے۔ جب کہ متعدد ایسے رواۃ ہیں جنھیں امام دارقطنیؒ نے مجہول کہا ہے۔ حالانکہ ان سے روایت کرنے والے دو یا دو سے زیادہ راوی ہوتے ہیں۔ مثلاً ابوغطفان مری جو کہ صحیح مسلم (ص۱۷۳ ج۲) کا راوی ہے۔ ایک جماعت اس سے روایت بیان کرتی ہے مگر اس کے باوجود امام دارقطنیؒ نے اسے مجہول کہا ہے۔ بلکہ حافظ ابن حجرؒ انتہائی تعجب کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

و یبعد هذا الظاهر ان مثل الدارقطنی لا یخفی علیه حال المری و قد جزم بان هذا مجهول ۔

(لسان: ص ۹۰ ج ۷)

یعنی کتنی بعید بات ہے کہ امام دارقطنیؒ جیسی شخصیت پر ابوغطفانؒ مری کا حال پوشیدہ نہ ہونے پر بھی وہ اسے بالجزم مجہول کہتے ہیں۔

۲۔ امام دارقطنی ایک روایت کی سند بیان کرتے ہیں:

حدثنا عبدالله بن احمد بن وهیب الدمشقی ثنا العباس بن الولید بن یزید نا محمد بن شعیب بن شابور اخبرنی شیبان بن عبدالرحمٰن اخبرنی یونس بن ابی اسحاق عن امه العالیة بنت انفع قال حججت انا و ام محبة .الخ

368

اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

ام محبة و العالیة مجهولتان لا یحتج بهما ۔ (ص ۳۱۱)

اس کے متصل بعد ایک اور سند ذکر کی ہے جس میں العالیہؒ سے باپ اور بیٹا دو روایت کرنے والے ہیں اور دونوں ثقہ ہیں۔ بایں ہمہ وہ العالیہؒ کو مجہول کہتے ہیں بلکہ المؤتلف والمختلف میں بھی العالیہؒ سے دو راوی ذکر کرنے کے باوجود امام دارقطنیؒ نے العالیہؒ کو مجہول کہا ہے۔ جیسا کہ التعلیق المغنی (ص۳۱۱) میں محدث ڈیانوی نے ذکر کیا ہے۔

۳۔ موسیٰ بن ہلال سے روایت کرنے والے امام احمدؒ، الفضل بن سہل، عبیداللہ بن الوراق، محمدؒ بن جابر المحاربی، محمد بن اسماعیل الاحمسی وغیرہ ہیں۔ لیکن امام دارقطنیؒ اسے بھی مجہول کہتے ہیں۔ (لسان: ص۱۳۶ ج۶)

جس سے ان کی طرف منسوب مسلک کی تردید ہوتی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے ابن حبانؒ کا مسلک ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

هو مذهب شیخه ابن خزیمة و لکن جهالة حاله باقیة عند غیره ۔ (لسان المیزان: ص ۱۴ ج ۱)

ابن حبان کی طرح ان کے شیخ ابن خزیمہؒ کا بھی یہی مسلک ہے کہ جب جہالت عین ختم ہو جائے تو وہ راوی ثقہ ہو جاتا ہے۔

لیکن دیگر محدثین اس کے خلاف ہیں۔ ظاہر ہے کہ ''عند غیرہ'' میں امام دارقطنیؒ شامل ہیں۔ تب ہی تو متقدمین نے ان کی تصحیح اور توثیق پر اعتماد کیا ہے۔

امام دار قطنیؒ کی توثیق معتبر ہے

چنانچہ حضرت سعدؓ بن ابی وقاص کی حدیث کہ سمعت رسول اللہ ﷺ یسأل عن اشتراء الرطب بالتمر . الخ کے متعلق امام طحاویؒ، ابن حزمؒ، طبریؒ اور شیخ عبدالحقؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ اس میں زیدؒ بن عیاش مجہول ہے مگر حافظ ابن حجرؒ التلخیص الحبیر (ص۱۰ ج۳) میں لکھتے ہیں:

والجواب ان الدارقطنی قال انه ثقة ثبت ۔ [1]

علامہ شوکانیؒ نے نیل الاوطار (ص۹۹ ج۵) میں بھی حافظ ابن حجرؒ کے اس قول سے موافقت کی ہے جس سے یہ بات 369 واضح ہوجاتی ہے کہ ائمہ فن نے مجہول کی توثیق میں ان کے قول پر اعتماد کیا ہے۔

صفدر صاحب کا دوغلہ پن

مزید برآں ہم مؤلف احسن الکلام کی خدمت میں باادب گزارش کرتے ہیں کہ اگر امام دار قطنیؒ کا یہ مذہب شاذ اور جمہور کے خلاف ہے تو اس پر عدم اعتماد کیا صرف یہاں فاتحہ خلف الامام ہی کے مسئلہ میں ہے یا دیگر مباحث میں بھی اسی اصول کو ملحوظ خاطر رکھا جائے گا؟ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ موصوف '' تسکین الصدور فی تحقیق احوال الموتٰی فی البرزخ والقبور ''میں لکھتے ہیں

> ''عبدالرحمٰن بن احمد بن یزید الزہری، امام ابونعیمؒ نے تاریخ اصبہان میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔ ان سے علاوہ امام ابوالشیخ اصبہانی کے قاضی ابواحمد محمد بن احمد بھی روایت کرتے ہیں۔ اور مشہور محدث امام دار قطنیؒ لکھتے ہیں: وارتفاع اسم الجهالة ان یروی عنه رجلان فصاعدا فاذا کان هذه صفته ارتفع عنه اسم الجهالة وصار حینئذٍ معروفا۔
> یعنی جب دو سے زیادہ راوی کسی سے روایت کریں تو وہ جہالت کے دائرہ سے نکل جاتا ہے اور جب یہ صفت اس میں پائی جائے تو وہ مجہول نہیں رہتا بلکہ معروف ہوجاتا ہے امام دار قطنیؒ کے اس ضابطہ کے مطابق عبدالرحمٰنؒ بن احمد بن الاعرج مجہول نہیں بلکہ معروف ہے۔ الخ
>
> (حاشیہ تسکین الصدور: ص۱۸۳، ۱۸۴ طبع اول)

ملاحظہ فرمایا آپ نے کہ یہاں امام دار قطنیؒ کے اسی قاعدہ سے عبدالرحمٰنؒ بن الاعرج کا معروف ہونا تسلیم کیا گیا ہے۔ اور جس عبارت کا ذکر مولانا صفدر صاحب نے یہاں کیا ہے وہ وہی عبارت ہے جسے علامہ سخاویؒ نے اپنے دعویٰ میں

---

[1] زید بن عیاش کی حدیث کو اگرچہ امام ابن حبانؒ، ابن خزیمہؒ وغیرہ نے بھی صحیح کہا ہے لیکن اعتراض کے جواب میں جس قول پر اولاً اعتماد کیا گیا ہے وہ امام دار قطنیؒ کا قول ہے۔ فتدبر۔ نیز التلخیص میں اسی طرح ''ثقة ثبت'' ہے جب کہ تہذیب (ص۴۲۴ ج۳) میں ''ثقه'' ہے۔ ''ثبت'' نہیں۔ واللہ اعلم۔

استشہاداً پیش کیا ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ اگر یہ عبارت علامہ سخاویؒ ہی کی مؤید ہے تو پھر امام دارقطنیؒ کے اس شاذ اصول کو خود مولانا صفدر صاحب نے قبول کیا ہے لیکن قراءت خلف الامام میں امام دارقطنیؒ کی صراحۃً توثیق وتعدیل قبول نہیں فرمائی۔ آخر ایسا کیوں؟ بڑے تعجب کی بات ہے کہ مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں کہ:

''جن حضرات نے نافعؒ کی سند کو صحیح یا حسن کہا ہے انھوں نے دارقطنیؒ وغیرہ پر اعتماد کیا ہے لیکن مستور کے بارے میں ان کی اصطلاح جمہور کے خلاف ہے اور جرح کرنے والے محتاط عارف باسباب جرح ہیں۔'' (ص ۹۴)

ذرا انصاف فرمائیں کہ علامہ ذہبیؒ خود صرف ابن حبانؒ کی توثیق پر مطمئن نہیں جیسا کہ معترض نے (ص ۹۲) پر نقل کیا ہے۔ لیکن پھر بھی وہ نافعؒ کو ثقہ کہتے ہیں کیوں کر اور کن کے اتباع میں؟ دارقطنیؒ کا تو انھوں نے کہیں قول نقل نہیں کیا۔ امام بیہقیؒ اور حاکمؒ تو اس کی حدیث کو صحیح کہتے ہیں۔ مگر امام دارقطنیؒ حسن کہتے ہیں، اتباع کیسی؟ امام ابوداوٗدؒ اور علامہ منذریؒ کا سکوت کن کے اتباع میں؟ امام نسائیؒ نے کس کی اتباع میں روایت نقل کی ہے؟ (کما مر)

پھر کیا علامہ ذہبیؒ، امام دارقطنیؒ، امام بیہقیؒ، امام حاکمؒ، امام ابوداوٗدؒ، علامہ ابن حزمؒ بھی عارف باسباب جرح ہیں یا نہیں؟ علامہ ابن حزمؒ پر یہ تو اعتراض ہے کہ وہ ثقات کو مجہول کہتے ہیں لیکن مجہول کو ثقہ کہنے پر یا ان کی توثیق پر بھی کلام کیا گیا ہے؟ قطعاً نہیں بلکہ وہ تو متشددین میں شمار ہوتے ہیں، جیسا کہ شیخ ابوغدہ حنفی نے الرفع والتکمیل (ص ۱۸۳) کے حاشیہ میں صراحت کی ہے۔ لہٰذا ان کی توثیق کو درخور اعتناء نہ سمجھنا محض نادانی اور ناواقفی کی دلیل ہے۔

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ مجہول کو ثقہ کہنے میں امام دارقطنیؒ کا مسلک جمہور کے مخالف نہیں۔ اہل علم نے مجہول کی توثیق میں ان کے قول پر اعتماد کیا ہے اور ہمارے مہربان کا تو کردار ہی عجیب ہے کہ ان کے جس قول کو احسن الکلام میں شاذ غیر مقبول اور جمہور کے خلاف کہتے ہیں، تسکین الصدور میں اسی ''خلاف جمہور'' قول پر اعتماد کرتے ہیں اور حدیث کو صحیح باور کراتے ہیں۔ ہم ازراہ انصاف پوچھتے ہیں کہ اگر عبدالرحمٰنؒ بن الاعرج سے روایت کرنے والے دو ہیں۔ اور وہ بقول امام دارقطنیؒ معروف ہے مجہول نہیں تو نافعؒ سے بھی دو ہی راوی روایت کرنے والے ہیں۔ امام دارقطنیؒ نے بالتصریح اس کی حدیث کو حسن اور راویوں کو ثقہ کہا ہے وہ مجہول کیوں ہے؟ ؎

ضد چھوڑیئے، برسر انصاف آیئے | انکار ہی رہے گا میری جان! کب تلک؟

۲۔ بلاشبہ امام ابن حبانؒ کی مجہول کو ثقہ کہنے کے متعلق اصطلاح جمہور [1] کے خلاف ہے۔ لیکن وہ تنہا نافعؒ کو ثقہ نہیں کہتے بلکہ ایک جماعت ان کی ہم نوا ہے۔ اگر تنہا ابن حبانؒ نے نافعؒ کو ثقہ کہا ہوتا تو اعتراض کی گنجائش تھی۔ کتاب الثقات کے علاوہ مشاہیر علماء الامصار میں نافع کو شام کے مشہور تابعین میں شمار کیا ہے۔ کیا ''مشہور'' مجہول ہوتا ہے؟

۳۔ امام دارقطنیؒ کے متعلق یہ کہنا کہ وہ جمہور کے خلاف بسا اوقات راویوں کو ثقہ کہتے ہیں۔ یہ اعتراض بھی کم علمی پر مبنی ہے۔ اگر محدثین کے اقوال میں اختلاف کی توجیہ کے بغیر یہ اعتراض صحیح ہے تو پھر ؎

---

[1] امام ابن حبانؒ کی یہ اصطلاح ہے نظریہ نہیں۔ اصطلاح میں بڑی وسعت ہوتی ہے۔ لا مشاحة في الاصطلاح۔

نہ تنہا من دریں میخانہ مستم جنید و شبلی و عطار ہم مست

امام دارقطنیؒ ہی تنہا موردالزام کیوں ہیں؟ امام جرح وتعدیل ابن معینؒ بھی اس میں شامل ہیں۔ محمد بن القاسم الاسدی کو امام احمدؒ، امام بخاریؒ، دارقطنیؒ، ابوداوٗدؒ، ازدیؒ وغیرہ نے کذاب کہا ہے۔ مگر امام ابن معینؒ اسے ثقہ کہتے ہیں۔

(تہذیب: ص ۴۰۷ ج ۹)

عبدالسلام بن صالح ابو الصلت کو امام ابن معینؒ ثقہ فرماتے ہیں۔ حالانکہ جمہور نے اسے ضعیف بلکہ کذاب کہا ہے اور متهم بوضع الحدیث قرار دیا ہے۔ (تہذیب ص ۳۲۰، ۳۲۱ ج ۶)

امام ابوحاتمؒ نے متعدد ایسے راویوں کو مجہول کہا ہے جو جمہور کے نزدیک ثقہ ہیں۔ بلکہ امام بخاری و مسلمؒ نے ان سے روایت لی ہے۔ مثلاً بیانؒ بن عمرو، الحکمؒ بن عبداللہ البصری، عباسؒ بن حسین القنطریؒ، محمد بن عبدالحکم المروزی وغیرہ۔

امام ابن عدیؒ نے الکامل میں ایسے ثقات کو بھی ذکر کیا ہے جن پر مطلقاً کلام نہیں اور علامہ ذہبیؒ نے جابجا ان پر تعاقب کیا ہے۔ دیکھیے میزان الاعتدال میں ترجمہ جعفرؒ بن ایاس الواسطی، حمیدؒ بن ہلال، ثابتؒ البنانی، اشعثؒ بن عبدالملک الحمرانی وغیرہ۔ تو پھر کیا امام ابن عدیؒ، ابن معینؒ، امام ابوحاتمؒ وغیرہ کی توثیق و تجریح بھی ناقابل اعتبار قرار پائے گی؟

مزید برآں اس سلسلہ میں انھوں نے جو مثالیں بطور مثال دی ہیں، ان کی حقیقت بھی دیکھ لیجیے:

۱۔ عبدؒاللہ بن لہیعہ کس درجہ ومرتبہ کا راوی ہے۔ اس کی تفصیل حضرت عائشہؓ کی حدیث نمبر ۳ کے تحت گزر چکی ہے۔ 372 امام دارقطنیؒ نے یہاں جو جرح کی ہے وہ باعتبار ذات کے ہے۔ اور اس کی سند کو حسن باعتبار متابعات وشواہد کے کہا ہے جنھیں خود امام دارقطنیؒ نے ذکر کیا ہے۔ امام ترمذیؒ نے بھی اس قسم کی متعدد روایات کو حسن کہا ہے۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے النکت میں ایسی متعدد مثالیں ذکر کی ہیں۔ مزید برآں امام دارقطنیؒ نے ابن لھیعہؒ کو لیس بالقوی کہا ہے جو شدید جرح نہیں، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

لیس بالقوی کے معنیٰ

علامہ محمدؒ قاسم سندھی نے الفوز الکرام میں علامہ سیوطیؒ کی التعقبات اور النکت البدیعات کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ جس راوی کے متعلق لیس بالقوی کہا جاتا ہے۔ اس کی روایت متابعت کی صورت میں درجہ حسن سے کم نہیں ہوتی۔ ان کے الفاظ ہیں:

و ممن یوصف بھذا یحسن بالمتابعات۔ (التعقبات: ص ۵۳)

الفوز الکرام کا قلمی نسخہ بھی ہمارے پاس ہے۔ والحمدللہ علی ذلک۔ ! لہٰذا اگر امام دارقطنیؒ نے ابنؒ لہیعہ کو ’’لیس بالقوی‘‘ کہتے ہوئے اس کی حدیث کو حسن کہا ہے تو یہ عین اصطلاح کے مطابق ہے۔

۲۔ محمدؒ بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کے متعلق امام دارقطنیؒ کی رائے کہ وہ ثقہ ہے مگر حافظہ میں خرابی ہے۔ چنانچہ (ص ۴۶) میں پہلے ایک حدیث مرفوعاً بواسطہ اسحاق عن شریک عن محمد بن عبدالرحمٰن عن عطاء عن ابن

عباس لائے ہیں اور کہا ہے۔

لم یرفعه غیر اسحاق الازرق عن شریک و محمد بن عبدالرحمٰن هو ابن ابی لیلیٰ ثقة فی حفظه شیء۔

اسے شریکؒ سے اسحاقؒ کے علاوہ کسی نے مرفوع ذکر نہیں کیا اور محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ ثقہ ہے، اس کے حافظہ میں خرابی ہے۔

اس کے معاً بعد بواسطہ **وکیع عن ابن ابی لیلیٰ** اسی روایت کو موقوف ذکر کیا ہے جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس حدیث کو مرفوع بیان کرنے میں شریکؒ یا اسحاقؒ نے غلطی کی ہے۔ ابن ابی لیلیٰؒ کے علاوہ عمروؒ بن دینار اور ابن جریجؒ نے بھی عطاءؒ سے اس روایت کو موقوف ہی ذکر کیا ہے۔ جیسا کہ امام شافعیؒ نے اسے روایت کیا ہے اور (ص ۸۹) میں چونکہ ابنؒ ابی لیلیٰ نے امام سفیانؒ اور شعبہؒ کی مخالفت کی ہے۔ کیوں کہ یہ دونوں عبدالرحمٰن سے "**اذان رسول الله ﷺ شفعا شفعا**" کے الفاظ مرسل ذکر کرتے ہیں۔ لیکن ابنؒ ابی لیلیٰ اسے متصل بیان کرتے ہیں۔ لہٰذا اس نے سفیانؒ اور شعبہؒ (جو **جبل من جبال الحفظ** کے لقب کے ساتھ ملقب ہیں) کی مخالفت کی تو ان کے مقابلہ میں وہ ضعیف ٹھہرے۔ جیسا کہ اصول کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ کبھی ضعیف دوسرے راوی کی نسبت کی بنا پر بھی ہوتا ہے (**کما مر**) اور عبدالرحمٰنؒ بن ابراہیم کو ثقہ کہنے کے باوجود جو ضعیف کہا گیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی یہ روایت علاءؒ بن عبدالرحمٰن کے واسطہ سے ہے اور عبدالرحمٰن کی علاءؒ سے یہ روایت منکر ہے۔ جیسا کہ امام احمدؒ اور امام ابو حاتمؒ نے تصریح کی ہے۔ (میزان: ص ۹۷ ج ۲، لسان المیزان: ص ۴۰۲ ج ۳) اور عبداللہ بن مثنیٰ کو ایک جگہ پر ثقہ اور دوسری جگہ پر ضعیف قرار دیا ہے۔ (تہذیب) اس کی تفصیل سردست ہمارے پیش نظر نہیں۔ لیکن ایسا اختلاف کبھی توثیق یا تضعیف نسبی کی بنا پر اور کبھی اجتہاد کے بدلنے سے بھی ہوتا ہے جیسا کہ مولانا لکھنویؒ نے **الرفع و التکمیل** (ص ۱۷۲، ۱۷۳) میں اس کی تفصیل دی ہے۔ بڑے افسوس کا مقام ہے کہ مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں کہ:

"ہم اس کے منکر نہیں کہ ثقہ کسی اور وجہ سے اور ضعیف کسی اور وجہ سے مگر تردد تو رہا ہی۔" (احسن: ص ۹۴ ج ۲)

اگر کسی محدث کے ایسے تردد کی بنا پر اس کی جرح و تعدیل ساقط الاعتبار قرار پاتی ہے تو امام ابن معینؒ کے متعلق کیا فیصلہ صادر فرمایا جائے گا۔ جب کہ ابو بلجؒ، علاءؒ بن عبدالرحمٰن، محمدؒ بن اسحاق وغیرہ کے متعلق بھی ان کی رائے متردد ہے۔ جرح و تعدیل کی کتب کے چند صفحات اسی فکر سے پڑھ جائیے۔ راوی کے متعلق ائمہ ناقدین کا ایسا اختلاف آپ کو متعدد مقامات پر نظر آئے گا تو کیا اس بنا پر ان کی جرح و تعدیل ناقابل قبول قرار پائے گی؟ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں امام ابن معینؒ سے جرح بھی مروی ہے اور بقول بعض تعدیل بھی، صفدر صاحب وہاں کیا فیصلہ فرمائیں گے؟

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ امام دار قطنیؒ کا ائمہ جرح و تعدیل سے جرح میں اختلاف ان کے اس مقام کے منافی نہیں اور مجہول کو ثقہ کہنے میں ان کا مسلک جمہور اہل علم سے مختلف نہیں۔

مستور کی روایت اور امام ابوحنیفہؒ

374 ۴۔ یہ کہنا کہ امام ابوحنیفہؒ مستور کی روایت کو حجت نہیں سمجھتے۔ خود اپنے اصول سے ناواقفی کی دلیل ہے۔ مولانا صفدر صاحب اس دعویٰ پر تحریر الاصول حسامی مقدمہ مشکوٰۃ اور عقود الجواہر المنیفہ کے حوالہ جات نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"لہٰذا امام ابوحنیفہؒ کا مستور کی حدیث کے بارے میں صحیح مسلک وہ ہے جو علمائے احناف نے پیش کیا ہے نہ کہ وہ جو حافظ ابن حجرؒ نے نقل کیا ہے کیوں کہ صاحب البیت ادری بمافیہ۔" الخ

(احسن: ص۹۵ ج۲)

اصل بحث سے قبل اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی طرف اس مسلک کا انتساب حافظ ابن حجرؒ نے قطعاً نہیں کیا۔ شرح نخبۃ الفکر میں تو ان کے صرف یہ الفاظ ہیں:

و قد قبل روایته ای المستور جماعة بغیر قید۔

ایک جماعت نے بلا قید اس کی حدیث کو قبول کیا ہے۔

اور اس کی شرح میں علامہ علیؒ قاری لکھتے ہیں: **منهم ابو حنیفة و تبعه ابن حبان .الخ** [1] جیسا کہ محدث مبارک پوریؒ نے تحقیق الکلام (ص۸۳) میں نقل کیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ کے کلام میں "جماعۃ" کا ذکر ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا نہیں، امام صاحبؒ کا ذکر تو علامہ علیؒ قاری نے کیا ہے۔ اسی طرح شرح نخبۃ الفکر کے محشی مولانا عبداللہؒ ٹونکی حنفی ہیں۔ انھوں نے حاشیہ (ص۷۶) میں علامہ علیؒ قاری ہی کے حوالہ سے امامؒ صاحب کا یہی مسلک نقل کیا ہے۔ علامہ محمدؒ بن محمد الحنفی صاحب الحسامی لکھتے ہیں:

و المستور کالفاسق لا یکون خبره حجة فی باب الحدیث ما لم یظهر عدالته الا فی الصدر الاول علی مانبین و روی الحسن عن ابی حنیفة انه مثل العدل فیما یخبر عن نجاسة الماء و ذکر فی کتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فیه وهو الصحیح۔ (الحسامی مع النامی: ص ۱۴۳، ۱۴۴ ج ۱)

اور مستور فاسق کی طرح ہے جب تک اس کی عدالت ثابت نہ ہو حدیث میں اس کی خبر حجت نہیں۔ مگر صدر اول میں (اس کی خبر مقبول ہے) جیسا کہ ہم بیان کریں گے اور حسنؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ پانی کی نجاست کے بارہ میں اس کی خبر عادل کی طرح ہے۔ (یعنی مقبول ہے) اور کتاب استحسان میں ذکر کیا ہے کہ وہ فاسق کی طرح ہے اور یہی صحیح ہے۔

شیخ عبدالحق الحقانی لکھتے ہیں:

---

[1] یاد رہے یہ وہی عبارت ہے جو صفدر صاحب نے (ص۹۲ ج۱) میں نقل کی ہے اور ابتداء سے منهم ابو حنیفه حذف کر کے بظاہر یہ تاثر دیا ہے کہ "تبعہ" کا تعلق امام دارقطنیؒ سے ہے۔

وهو الظاهر من مذهبه۔ یہی ان کا ظاہر مذہب ہے۔

375 کہ قرن اول کے مستور کی روایت مقبول ہے۔اور'' انه مثل الفاسق'' کے تحت شرح میں لکھتے ہیں کہ:

لظهور الفسق فيما بعد الصدر الاول۔

یعنی صدر اول کے بعد فسق و فجور کے ظاہر ہو جانے کی بنا پر مستور کی روایت کا حکم فاسق کی روایت کا ہے۔

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرن اول کے بعد جو مستور ہیں ان کی روایت تو فاسق کی طرح ہے۔اور قرن اول کے مستور کی روایت مقبول ہے۔امام ابوحنیفہؒ کے اس مسلک کی صراحت دیگر علماء احناف نے بھی کی ہے۔چنانچہ مولانا شبیر احمدؒ عثمانی لکھتے ہیں:

ورواية المستور وهو عدل الظاهر خفي الباطن يحتج بها بعض من رد الاول كسليم الرازى من الشافعية ...قلت ومنهم ابوبكر بن فورك و كذا قبله ابوحنيفة خلافاً للشافعي۔

(مقدمه فتح الملهم :ص ۶۳)

اور اصول فقہ کی مشہور کتاب توضیح (ص ۴۷۱) میں ہے کہ مجہول کی روایت کا ظہور سلف میں نہ بھی ہوا ہو تو اس پر عمل جائز ہے۔اور (ص ۴۷۳ میں ہے کہ مستور کی شہادت اگرچہ مردود ہے لیکن'' خبر المجهول يقبل عندنا بشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرون با لعدالة ''مجہول کی خبر ہمارے نزدیک مقبول ہے۔نبی علیہ السلام کی اس شہادت کی بنا پر کہ قرون ثلاثہ میں عدالت ہے اور یہی بات اس کے حاشیہ التوشیخ (ص ۴۶۹) میں ہے۔اور مؤلف احسن الکلام نے التوشیخ (ص ۴۷۳) کے حوالہ سے جو کچھ نقل کیا ہے وہ توجيه القول بما لا يرضى به القائل کے زمرہ میں آتا ہے۔اسی طرح مولانا ظفر احمد عثمانیؒ ،امام ابن حبانؒ کا مسلک (جسے مؤلف احسن الکلام شاذ اور جمہور کے خلاف قرار دیتے ہیں) نقل کرنے کے بعد تنبیہی انداز میں لکھتے ہیں:

ولعلك علمت بهذا موافقة كثير من المحدثين لابى حنيفة فى قبول رواية المستور فتنبه له۔

(انهاء السكن :ص ۵۲)

اور اس سے شاید تمھیں معلوم ہو گیا ہے کہ بہت سے محدثین نے مستور کی روایت کو قبول کرنے میں امام ابوحنیفہؒ کی موافقت کی ہے۔پس اس پر متنبہ رہو۔

جس سے امام صاحبؒ کے مسلک کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ امام ابن حبانؒ کی طرح وہ بھی مستور کی روایت کو مقبول قرار دیتے ہیں۔مولانا موصوف اسی بحث کے آخر میں لکھتے ہیں:

اختلفت كلمة اصحابنا فى المستور فيعلم من كلام الآمدى و على القارى - المذكور سابقا۔ قبوله عندنا مطلقا و قال فى ''قفو الاثر'' و اما المستور وهو عندنا من كان عدلا فى الظاهر و لم تعرف عدالته فى الباطن سواء انفرد بالرواية عنه واحد ام روى عنه اثنان فصاعداً فحكم حديثه الانقطاع الباطن و عدم القبول الا فى الصدر الاول اى القرون الثلاثة المشهود لها بالخير كما صرح

به فی باب الانقطاع ونقله فی مقدمة "مسند الامام" عن القاری ایضاً حیث قال والثامن عشر ما نقل عنه وحاصل الخلاف ان المستور من الصحابة والتابعین واتباعهم یقبل بشهادته ﷺ لقوله "خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم "وغیرهم لا یقبل الا بتوثیق وهو تفصیل حسن۔ [1]

(انهاء السکن: ص ۵۳)

یعنی مستور کے متعلق ہمارے حضرات کا بیان مختلف ہے۔ علامہ آمدیؒ اور علی قاریؒ کے سابقہ کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مستور کی روایت مطلقاً مقبول ہے اور "قفو الاثر" میں ہے کہ ہمارے نزدیک مستور وہ ہے جو بظاہر عادل ہو مگر در حقیقت اس کی عدالت معروف نہ ہو خواہ اس سے ایک راوی روایت کرنے والا ہو یا دو یا اس سے زیادہ روایت کرنے والے ہوں۔ ایسے مستور کی حدیث کا حکم انقطاع اور عدم قبول کا ہے۔ مگر صدر اول کے مستور کے بارہ میں یہ حکم نہیں یعنی قرون ثلاثہ جس میں خیر کے غلبہ کی خبر دی گئی ہے جس طرح کہ انھوں نے باب الانقطاع میں نقل کیا ہے اور مقدمہ مسند الامام میں علیؒ قاری سے بھی یہی قول نقل کیا ہے اور اختلاف کا ماحصل یہ ہے کہ صحابہ و تابعین اور تبع تابعین کے مستور کی روایت مقبول ہے کیوں کہ نبی کریم ﷺ نے خبر دی ہے کہ بہترین زمانہ میرا زمانہ ہے، پھر وہ جو اس سے ملا ہوا ہے، پھر وہ جو اس کے بعد ہے اور خیر القرون کے زمانہ کے علاوہ مستور کی روایت بلا توثیق مقبول نہیں اور یہ تفصیل بہتر ہے۔

376

اسی طرح اعلاء السنن (ص ۳۴۱ ج ۴) میں جلی عنوان ہے روایة المستور مقبولة عندنا اذا کان فی القرون الثلاثة کہ قرون ثلاثہ کا مستور راوی ہمارے نزدیک مقبول ہیں۔

مولانا محبؒ اللہ بہاری لکھتے ہیں:

وعن ابی حنیفة قبوله واختاره ابن حبان۔ (مسلم الثبوت: ص ۱۹۱)

کہ مستور کی روایت کو ابو حنیفہؒ نے قبول کیا ہے اور اسی کو ابن حبانؒ نے اختیار کیا ہے۔

عبد العزیزؒ بخاری لکھتے ہیں:

واعلم ان خبر المجهول مردود عند الشافعی رحمه الله ..وعندنا خبر المجهول من القرون الثلاثة مقبول لان العدالة کان اصلاً فی ذلک الزمان۔ (کشف الاسرار: ص ۳۸۶ ج ۲)

377

یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک مجہول کی خبر مردود ہے مگر ہمارے نزدیک قرون ثلاثہ کے مجہول کی خبر مقبول ہے۔ کیونکہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے۔

اور اصول بزدوی (ص ۱۷۷) میں فخر الاسلام علیؒ بن محمد لکھتے ہیں:

والصحیح ما حکاه محمد فی ان المستور کالفاسق لا یکون خبره حجة حتی یظهر عدالته وهذا بلا خلاف فی باب الحدیث احتیاطاً الا فی الصدر الاول علی ما قلنا۔

---

[1] شیخین، [illegible] حنفیہ بھی [illegible] نہیں کیا گیا اور [illegible] اس سے متفق ہیں۔ (قواعد علوم الحدیث: ص ۲۰۸)

صحیح بات وہ ہے جسے امام محمدؒ نے بیان کیا ہے کہ مستور کی خبر فاسق کی طرح حجت نہیں تا آنکہ عدالت ظاہر ہو جائے حدیث کے باب میں اس میں کوئی اختلاف نہیں مگر صدر اول میں (کہ اس کے مستور کی خبر مقبول ہے) جیسا کہ ہم نے کہا ہے۔

ہماری ان گزارشات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مستور کی روایت مقبول ہے اور علمائے احناف کے مابین گو اس میں اختلاف ہے۔ ان کے ہاں "تفصیل حسن" یہی ہے کہ خیر القرون کے مستور کی روایات صحیح اور قابل قبول ہیں۔ بنابریں نافعؒ بن محمود کی روایت بھی مقبول ہونی چاہیے۔ جب کہ وہ تابعی ہیں۔ اور اگر امام ابوحنیفہؒ کی طرف اس مسلک کا انتساب درست نہیں تو اس کے ذمہ دار حافظ ابن حجرؒ نہیں بلکہ الآمدیؒ امام بزدویؒ، شیخ عبدالعزیزؒ، ملا علیؒ قاری، علامہ الحسامیؒ، ملاں محب اللہؒ بہاری، مولانا شبیرؒ احمد عثمانی، مولانا عبدالحقؒ دہلوی، مولانا ظفرؒ احمد عثمانی اور مولانا عبدؒاللہ ٹونکی وغیرہم ہیں۔ کیا یہ بزرگ علمائے احناف کی فہرست سے خارج ہیں۔ اور انھیں گھر کے بھیدوں کا علم نہیں؟ صفدر صاحب "خیر القرون" کی قیود ملحوظ رکھیں خلط مبحث نہ کریں۔ اس لیے جو حوالے انھوں نے دیے ہیں وہ ہمارے مخالف نہیں۔

دوسرا اعتراض اور اس کا جواب

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ خلف الامام کی زیادت بعض شامی راویوں کی غلطی ہے۔ دراصل یہ حضرت عبادہؓ کا قول ہے۔ مرفوع نہیں۔ (مصلہ ص ۹۹ ج ۲)

جواب: یہ اعتراض بھی صحیح نہیں امام مکحولؒ ہی نے اس زیادت کو بیان نہیں کیا بلکہ حرام بن حکیم اور عبداللہ بن عمرو بن الحارث بھی اسی روایت کو ذکر کرتے ہیں۔ اور خاص "خلف الامام" کے لفظ سے روایت امام زہریؒ کے طریق سے بھی آئندہ آرہی ہے۔ لہٰذا بعض شامی راویوں کی غلطی قرار دینا دراصل ان طرق سے عدم تعرض کا نتیجہ ہے۔ مزید برآں خود شیخ الاسلام نے فتاویٰ میں امام ترمذیؒ اور امام دار قطنیؒ کی تحسین کا بھی اعتراف کیا ہے۔ اور اس روایت سے حالت جہر میں فاتحہ سے زائد کی ممانعت پر دلیل لائے ہیں۔ ملاحظہ ہو مجموع فتاویٰ (ص ۳۱۴، ۳۱۵ ج ۲۳)۔

سوال یہ ہے کہ جب ان کے نزدیک سری نمازوں میں اور جب مقتدی امام کی قراءت نہیں سن رہا فاتحہ خلف الامام پڑھنا اولیٰ ہے اور مازاد فاتحہ ممنوع ہے۔ جیسا کہ آئندہ ان شاء اللہ آئے گا۔ خود صفدر صاحب نے احسن الکلام (ص ۱۸۵، ۱۸۶ ج ۱) میں ان کا یہ مسلک ذکر کیا ہے۔ تو یہ مازاد علی الفاتحۃ کی ممانعت کس دلیل اور واضح برہان پر مبنی ہے؟ علاوہ ازیں علمائے احناف نے شیخ الاسلام کی اس تعلیل کو قبول نہیں کیا۔ چنانچہ علامہ انور شاہؒ صاحب کشمیریؒ نے شیخ الاسلام کی اس تعلیل کی تردید کی ہے۔ اپنی املائی تقریر میں فرماتے ہیں:

اقول ان اعلال ابن تيمية هذا غير جار و يمكن في وجه الاعلال بان في حديث عبادة بانه روى عنه ثلث مضامين احدها انه قرأ بنفسه فسأله سائل لم قراءت خلف الامام فتمسك بعموم حديث لا صلاة لمن لم الخ. وما احتج بالقصة و ليس فيه ذكر القصة الواقعة في عهده عليه السلام وهذا قوى

سنداً و الثانی ما بین ایدینا من حدیث الباب، والثالث قوله علیه السلام لا صلاة لمن لم یقرأبفاتحة الکتاب ولا قصة فیه اصلاً وهذا ایضًا صحیح والحدیث باا ضمون الاول مروی عن نافع بن محمود والحدیث الثالث مروی عن محمود بن الربیع واخطأ مکحول فی الجمع ما عنده عن نافع و ما عنده عن محمود وتفرد مکحول فی ذکر القصة والحدیث القولی فالعلة هذا لاما قاله ابن تیمیة۔

(العرف الشذی: ص ۱۵۳، معارف السنن: ص ۱۹۹ ج ۳)

یعنی میں کہتا ہوں کہ ابن تیمیہؒ کی یہ تعلیل اس حدیث پر جاری نہیں ہوتی اور ممکن ہے کہ اس کی یہ علت ہو کہ حضرت عبادہؓ کی یہ حدیث تین مضامین سے مروی ہے۔(۱)۔حضرت عبادہؓ نے امام کے پیچھے آہستہ پڑھا تھا سائل نے ان سے سوال کیا کہ تم امام کے پیچھے کیوں پڑھتے ہو؟ تو انھوں نے عام حدیث **لا صلاة لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب** سے استدلال کرتے ہوئے جواب دیا۔ اس میں عہد نبوی کے قصہ سے استدلال نہیں کیا اور یہ سند قوی ہے۔(۲) دوسری روایت جو ہمارے سامنے ہے (یعنی ترمذی کی روایت)۔(۳) اور تیسری روایت آنحضرت ﷺ کا قول **لا صلاة لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب** ہے۔جس میں کوئی واقعہ نہیں اور یہ بھی صحیح ہے۔ پہلے مفہوم سے حدیث بواسطہ نافعؒ بن محمود مروی ہے اور تیسری حدیث بواسطہ محمود بن ربیع ہے اور مکحولؒ نے نافعؒ اور محمودؒ کی روایت کو آپس میں ملا دیا ہے اور مکحولؒ اس قصہ میں قولی حدیث کے بیان کرنے میں منفرد ہے۔ پس یہ اصل علت ہے، وہ نہیں جو ابنؒ تیمیہ نے ذکر کی ہے۔

379

طائفہ دیوبند کے خاتمۃ الحفاظؒ کے بیان سے معلوم ہوا کہ حافظ ابن تیمیہؒ نے جو یہ کہا ہے کہ دراصل ''یہ حدیث موقوف ہے، مرفوع نہیں۔'' یہ صحیح نہیں ہے۔اس سے بڑھ کر ہم فریق ثانی کی اور کیا تسلی کر سکتے ہیں۔موصوف کے کلام سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نافعؒ بن محمود کے طریق کی ''سند قوی'' ہے۔لہٰذا نافعؒ کو مجہول کہنے کی رٹ بھی ختم ہوئی البتہ انھوں نے جو یہ فرمایا ہے کہ نافعؒ کے طریق میں عہد نبوی کا قصہ نہیں بلکہ اس میں حضرت عبادہؓ نے عام فرمان نبوی سے استدلال کیا ہے محل نظر ہے جب نافعؒ بن محمود کے طریق میں قصہ عہد نبوی کا ذکر بھی موجود ہے۔ ملاحظہ ہو کتاب القراءۃ (ص ۴۲، ۴۳) سنن دارقطنی (ص ۳۲۰ ج ۱)، السنن الکبریٰ (ص ۱۶۴ ج ۲) جزء القراءۃ (ص ۹)، سنن نسائی (ص ۱۱۰) اور اسے مکحولؒ کے علاوہ حرام بن حکیم نے بھی نافعؒ سے روایت کیا ہے۔اور عبداللہ بن عمرو بن الحارث بھی محمودؓ بن ربیع سے عہد نبوی کا قصہ نقل کرتے ہیں۔کتاب القراءۃ (ص ۴۱) لہٰذا علامہ کشمیریؒ نے جو علت ذکر کی ہے وہ بھی صحیح نہیں۔

مزید عرض ہے کہ حافظ ابن تیمیہؒ اسے ''بعض شامی راویوں'' کی غلطی بتلاتے ہیں مگر ہمارے مہربان صرف امام مکحولؒ کا نام لیتے ہیں۔حالانکہ مکحولؒ منفرد نہیں دو متابع ثابت ہیں۔شامی راویوں کی یہ غلطی ہے؟ دونوں کی یا تینوں کی؟ متابعت کے مسلمہ اصول سے کیا یہ انحراف نہیں؟ مولانا عثمانیؒ صاحب تو لکھتے ہیں:

اذا لم یصرح باسم المجروح بحیث لا یشک فیه فلا یقبل الجرح۔ (انهاء السکن: ص ۱۰۰)

کہ مجروح کے نام کی صراحت نہ ہو تو جرح مقبول نہیں۔

کیا اس کی روشنی میں یہاں بھی ان سے انصاف کی توقع رکھ سکتے ہیں؟

تیسرا اعتراض اور اس کا جواب

مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''خلف الامام کا لفظ مدرج ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے حوالہ سے گزر چکا ہے کہ یہ جملہ آنحضرت ﷺ کا فرمان نہیں بلکہ حضرت عبادہؓ کا قول ہے۔ مولانا خلیل احمد فرماتے ہیں کہ خلف الامام کا قول شاذ ہے۔ مولانا کشمیریؒ لکھتے ہیں کہ یہ لفظ قطعاً مدرج ہے۔ اگر کوئی قسم اٹھائے تو حانث نہیں ہوگا۔'' (احسن: ص ۱۰۱ ج ۲)

380 صفدر صاحب کی ہوشیاری

سچی بات ہے کہ یہ اعتراض پڑھ کر حیرت کی انتہاء ہوگئی جب کہ شیخ الحدیث ایسے منصب پر فائز بزرگ بڑی ہوشیاری سے احادیث میں خلط بحث کا مذموم کردار ادا کرتے ہیں۔ قابل غور بات یہ ہے کہ شیخ الاسلامؒ کی عبارت میں غلطی کا انتساب کس کی طرف ہے؟ اور وہ روایت کون سی ہے؟ اور مولانا خلیل احمدؒ اور علامہ کشمیریؒ کے کلام میں کون سی روایت محل بحث ہے؟ خود معترض لکھتے ہیں:

''نظر بظاہر شیخ الاسلامؒ کی عبارت کا رخ مکحولؒ کی طرف ہے۔'' (ص ۱۰۲ ج ۲)

اور شیخ الاسلام کی عبارت'' **فغلط بعض الشاميين** ''میں بعض شامی راویوں کی ہی نشاندہی کی گئی ہے۔ اور وہ روایت ترمذی، ابوداؤد کی ہے جو بواسطہ مکحولؒ عن محمود و نافع عن عبادۃ مروی ہے۔ جیسا کہ سابقہ اعتراض کے جواب میں تفصیل گزر چکی ہے۔ لیکن مولانا خلیل احمدؒ اور علامہ کشمیریؒ صاحب کا نشانہ حضرت عبادہؓ کی وہ حدیث ہے جو بواسطہ **زهري عن محمود عن عبادة**.. **''خلف الامام''** کے الفاظ سے ہے۔ جسے امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص ۴۷) میں نقل کیا ہے۔ چنانچہ مولانا سہارن پوری لکھتے ہیں کہ:

اخرج البيهقي حديث عبادة قال قال رسول الله ﷺ لا صلاة لمن لم يقرأ فاتحة الكتاب خلف الامام ثم قال اسناده صحيح والزيادة التي فيه صحيحة مشهورة من اوجه كثيرة قلت الحديث ضعيف وان كان اسناده على ما زعمه البيهقي صحيحاً لان زيادة خلف الامام شاذة (بذل: ص ۵۵ ج ۲)

اسی طرح علامہ کشمیریؒ لکھتے ہیں:

هناک لفظ عن عبادة يصرح بوجوب الفاتحة خلف الامام في كتاب القراءة عن محمد بن سليمان بن فارس حدثني ابوابراهيم محمد بن يحيى الصفار وكان جارنا ثنا عثمان بن عمر بن يونس عن الزهري عن محمود بن الربيع عن عبادة قال قال رسول الله ﷺ لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب خلف الامام ... و تصحيحه من حيث صنعة المحدث في غاية الاستعجاب فان هذه الزيادة مدرجة قطعا و لو خلف احد بادراجها لكان بارا ما حنث. (فصل الخطاب: ص ۲۴۹)

ہم نے ان دونوں بزرگوں کی عبارتیں پیش کر دی ہیں جو اس بات کا بین ثبوت ہیں کہ بحث ''زهری عن محمود عن عبادة'' کے طریق پر ہے، مکحول عن محمود عن عبادة کے طریق پر نہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب ''خلف الامام'' کا لفظ مکحولؒ عن محمودؓ کے طریق میں ہی نہیں، بلکہ وہ تو ایک قصہ بیان کرتے ہیں جس سے قراءت خلف الامام کا ثبوت ملتا ہے۔ اور وہی واقعہ وقصہ والی روایت شیخ الاسلام کے نزدیک زیر بحث ہے۔ تو پھر شیخ الاسلامؒ کی طرف ''خلف الامام'' کے مدرج ہونے کا قول سراسر باطل اور ان پر بہتان عظیم ہے۔ مزید برآں شیخ الاسلام اسے حضرت عبادہؓ کی موقوف روایت بتلاتے ہیں کہ یہ واقعہ حضرت عبادہؓ سے شام میں پیش آیا جسے بعض شامی راویوں نے غلطی سے مرفوع بیان کر دیا کہ ہم آنحضرت ﷺ کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے۔ اور ایک نے آپ کے پیچھے پڑھا لیکن ہمارے مہربان اسے ''خلف الامام'' کے الفاظ پر محمول کر رہے ہیں اور لکھتے ہیں کہ: 381

''غلط کار راویوں نے اس کو مرفوع حدیث میں درج کر دیا ہے۔'' (ص ۱۰۱) ع

سخن شناس نہ ای دلبرا خطا ایں جا است

محض احتمال سے ادراج ثابت نہیں ہوتا

رہی یہ بات کہ مولانا سہارن پوریؒ اور علامہ کشمیریؒ لکھتے ہیں کہ یہ مدرج ہے تو اس سلسلے میں ہم معترض ہی کی ایک عبارت پیش کرتے ہیں، لکھتے ہیں:

''محدثین کرامؒ کا یہ ضابطہ ہے کہ جو جملہ حدیث کے ساتھ ہو تو وہ متصل ہی مانا جائے گا اور محض احتمال سے ادراج ثابت نہیں ہوسکتا۔ اور ادراج کے اثبات کے لیے محدثین کرامؒ نے جو قواعد بیان کیے ہیں وہ یہ ہیں کہ مدرج حصہ کسی دوسری روایت میں الگ آیا ہو۔ [1] یا راوی صراحت سے بیان کرے کہ یہ مدرج ہے یا اطلاع پانے والے اماموں میں سے کوئی اس کی تصریح کرے یا اس قول کا آنحضرت ﷺ سے ثابت ہونا محال ہو۔'' (تسکین الصدور: ص ۱۸۰)

نیز لکھتے ہیں

''جو جملہ حدیث مرفوع کے ساتھ بیان ہو وہ مرفوع ہی ہوگا الا یہ کہ اس کے مدرج ہونے پر قاطع دلیل قائم ہو۔'' (احسن: ص ۲۲۷ ج ۱)

سوال یہ ہے کہ یہ جملہ ''خلف الامام'' حدیث کے ساتھ نہیں؟ یا یہ جملہ کسی اور حدیث میں الگ آیا ہے یا کسی راوی یا محدث نے کہا ہے کہ یہ جملہ مدرج ہے؟ قطعاً نہیں۔ اس بات کا انکشاف ہوا تو چودھویں صدی میں علامہ کشمیریؒ اور پھر ان کے متبعین پر اور آخری بات تو اس کے مدرج نہ ہونے کی دلیل ہے۔ جب کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ فاتحہ کے بغیر نماز 382

---

[1] جس سے مولانا صاحب کے اس قول کی تردید ہو جاتی ہے کہ ''مدرج کے لیے یہ دعویٰ کہ کلام مستقل ہو بالکل بلا دلیل ہے۔'' (احسن: ص ۹۰ ج ۲) اس سے بڑھ کر اور کس دلیل سے مولانا کی تسلی ہوگی؟

نہیں ہوتی اور آپ کی کوئی ایسی نماز نہیں جس میں آپ نے فاتحہ نہ پڑھی ہو۔ لہٰذا مدرج کے ثبوت کے لیے جو قرائن محدثین کرام نے ذکر کیے ہیں جب ان پر یہ دعویٰ پورا ثابت نہیں ہوتا تو اسے بلا دلیل نہ کہیں تو اور کیا کہیں؟ مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں:

''ادراج کے دلائل یہ ہیں کہ فریق ثانی کے نزدیک زہریؒ اپنا قول حدیث میں ملا دیا کرتے تھے۔ شاید یہ خلف الامام کا لفظ انھوں نے ملا دیا ہو۔ بقول شیخ الاسلامؒ شامی راویوں کی غلطی بھی کوئی مخفی بات نہیں۔ کیا بعید کہ محمد بن اسحاق کے کذب کا کرشمہ ہو، اور محمد بن یحییٰ الصفار پر کس نے پابندی عائد کی کہ وہ اسے بطور تفقہ حدیث میں مدرج نہ کر سکیں؟ بہرحال کوئی بھی اس کا مرتکب ہو یہ جملہ مدرج ہے اور قرین قیاس یہ ہے کہ یہ مکحولؒ کا مدرج ہے۔ اس لیے امام زہریؒ سے ثقات نے یہ روایت نقل کی ہے اور ان میں بجز مکحولؒ کے کوئی بھی خلف الامام بیان نہیں کرتا۔ (محصلہ ص ۱۰۲)

جواب: سبحان اللہ! یہ ہے ادراج کی دلیل حالانکہ ادراج کے ثبوت کے لیے محدثین کے جو قرائن معترض نے ذکر کیے ہیں۔ سوچیے کوئی بھی یہاں ثابت ہوتا ہے؟ یہی نہیں مولانا صاحب اور مدعیان ادراج کبھی اسے امام زہریؒ، کبھی امام مکحولؒ، کبھی محمد بن اسحاقؒ اور کبھی محمد بن یحییٰؒ صفار کا ادراج بتلاتے ہیں۔ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ''اذا قرأ فأنصتوا'' کے متعلق محدثین کرام کی رائے یہ ہے کہ یہ ابوخالدؒ کی خطا ہے یا ابن عجلانؒ کی جس کے جواب میں ہمارے مہربان فرماتے ہیں: ''جرح کرنے والے جرح پر متفق نہیں۔ اس سے جرح کمزور ہو جاتی ہے۔'' (احسن: ص ۲۱۸ ج ۱)

اسی طرح علامہ زیلعی حنفی حدیث ابن مسعودؓ بابت عدم رفع الیدین کے متعلق لکھتے ہیں:

فالبخاري وابو حاتم جعلا الوهم فيه من سفيان وابن القطان وغيره يجعلون الوهم فيه من وكيع وهذا اختلاف يؤدي الى طرح القولين۔'' (نصب الراية: ص ۳۹٦ ج ۱)

383

کہ بخاریؒ اور ابوحاتمؒ اس میں سفیانؒ کا وہم ذکر کرتے ہیں۔ اور ابن القطانؒ وغیرہ وکیعؒ کا وہم بتلاتے ہیں۔ یہ اختلاف دونوں اقوال کو چھوڑ دینے کا مقتضی ہے۔

کیا ہمارے مہربان اور ان کے ہم مشرب اسی ''خودساختہ'' اصول کی بنا پر یہاں اس قول کو مردود قرار دیں گے؟ جب کہ دعویٰ یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ زہریؒ سے یا مکحولؒ سے یا ابن اسحاقؒ سے یا محمد بن یحییٰ صفارؒ سے ادراج ہوا ہو۔ دیدہ باید۔

مزید برآں یہ کہنا کہ فلاں فلاں نے زہریؒ سے یہ جملہ نقل نہیں کیا۔ صرف مکحولؒ اسے بیان کرتا ہے حالانکہ شرح نخبۃ الفکر کا طالب علم بھی اس بات سے واقف ہے کہ ایسی صورت میں زیادہ سے زیادہ یہ جملہ شاذ ہوگا۔ اصطلاح میں اس پر ادراج کا اطلاق کوتاہ بینی اور یتیمی علم کی دلیل ہے۔ افسوس ہے کہ مؤلف احسن الکلام نے علامہ کشمیریؒ کی کورانہ تقلید میں مکھی پر مکھی ماری۔ محدث روپڑیؒ نے اس پر تنبیہ بھی فرمائی مگر افسوس اس کے باوجود یہ غلطی پر آنکھیں بند کر کے قائم ہیں۔ محدث روپڑیؒ نے بجا فرمایا ہے:

هذا الوجه ان تم دل على شذوذ هذه الزيادة لا على كونها مدرجة وانور شاه يخبط خبط

العشواء ویرکب متن العمیاء فکان من باب ما قیل حفظت شیئاً و غابت عنک اشیآء

مزید تعجب یہ ہے کہ لکھتے ہیں:

"زہری سے ثقات یہ روایت نقل کرتے ہیں، اور ان کی روایت میں خلف الامام کا لفظ نہیں۔ لیکن جب مکحولؒ روایت کرتے ہیں تو یہ پیوند ساتھ ملا دیتے ہیں۔" (ص ۱۰۲)

انصاف شرط ہے کہ کیا یہ روایت مکحولؒ نے امام زہریؒ سے بھی روایت کی ہے؟ کہ مکحولؒ کی روایت کو شاذ یا مدرج کہا جائے؟ بلکہ زہریؒ سے اسے یونسؒ نے روایت کیا ہے۔ دراصل معاملہ یہ ہے کہ زہریؒ اور مکحولؒ دونوں نے روایت محمودؓ سے سنی ہے۔ زہریؒ کی روایت مختصر اور مکحولؒ کی مفصل ہے جس میں واقعہ کا ذکر ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

والظاهر ان حديث الباب مختصر من هٰذا۔ (فتح الباری: ص ۲۴۲ ج ۲)

ظاہر یہ ہے کہ اس باب کی حدیث (یعنی زہری کی حدیث) اس حدیث (مکحولؒ کی حدیث) سے مختصر ہے۔

یہی قول امام بخاریؒ کا ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر آئے ہیں۔ امام ابن حبانؒ کتاب الثقات (ص ۴۷۰ ج ۵) میں لکھتے ہیں: **384**

كانهما حديثان احدهما اتم من الآخر .الخ (غيث الغمام: ص ۲۶۰)

گویا یہ دو حدیثیں ہیں ایک دوسری سے اتم ہے، اور مکحولؒ کے پاس دونوں حدیثیں ہیں۔ محمودؓ بن ربیع سے اور نافعؒ بن محمود سے، اور زہریؒ کے پاس صرف محمودؓ بن ربیع کی حدیث ہے۔

امام خازنؒ بھی لکھتے ہیں:

اخرجه الترمذی بطوله واخرجاه فی الصحیحین أقصر منه۔ (تفسیر خازن ص ۲۷۲ ج ۲)

کہ ترمذیؒ نے اس حدیث کو مفصل اور بخاریؒ و مسلمؒ نے صحیحین میں اسے مختصر نقل کیا ہے۔

امام ترمذیؒ کا میلان بھی یہی ہے۔ علامہ کشمیریؒ لکھتے ہیں:

كذلك اشار الترمذی الی اتحاد الحدیثین بقوله وروی هذا الحدیث الزهری .الخ

(العرف الشذی: ص ۱۵۰)

کہ امام ترمذیؒ نے بھی دونوں حدیثوں کے ایک ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے بلکہ خود کشمیریؒ صاحب معترف ہیں کہ ان حدیث الباب حدیث محمد بن اسحاق وحدیث الزهری السابق حدیث الصحیحین حدیث واحد۔ اس باب میں ابن اسحاقؒ کی حدیث اور سابقہ باب میں زہری کی حدیث جو صحیحین میں ہے ایک ہی حدیث ہے۔

لہٰذا جب دونوں حدیثیں ایک ہیں ایک مفسر اور دوسری مجمل تو پھر صرف مفسر پر اعتراض کیوں؟ الحدیث یفسر بعضه بعضاً کے مسلمہ قانون سے انکار کیوں؟ ظاہر یہ ہے کہ اس باب کی حدیث (یعنی زہریؒ کی حدیث) اس حدیث (مکحولؒ کی حدیث) سے مختصر ہے۔ اور دونوں میں "لاصلوٰۃ" کا حکم ہے۔ یعنی نتیجہ اور حکم دونوں کا ایک ہے تو پھر ایک کا اقرار اور دوسری کا انکار چہ معنی دارد؟ شاذ کا دعویٰ تب صحیح تھا جب کہ یہ ثابت کیا جاتا کہ محمودؓ سے زہریؒ اور دیگر حفاظ نے یہ الفاظ نقل نہیں کیے۔ صرف مکحولؒ اسے بیان کرتا ہے۔

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ حضرت عبادہؓ کی جو حدیث بواسطہ **مکحول عن محمود عن عبادۃ** مروی ہے۔ اس میں ''خلف الامام'' کا لفظ نہیں بلکہ یہ لفظ زہریؒ کے طریق میں بھی ہے۔ جیسا کہ ابھی ہم ذکر کریں گے۔ مولانا صفدر صاحب نے ہاتھ کی صفائی سے پہلے ان الفاظ کو مکحولؒ کی طرف منسوب کرتے ہوئے شیخ الاسلامؒ کی عبارت سے ناجائز فائدہ اٹھانے کی کوشش کی اور پھر زہریؒ کے طریق کے متعلق علامہ کشمیریؒ اور سہارن پوریؒ کا کلام نقل کرتے ہوئے طریق مکحولؒ پر چسپاں کرنے میں دھوکا دہی سے کام لیا۔ ظاہر ہے کہ یہ سارا ناٹک مسلک کی ناجائز وکالت میں رچایا گیا ہے۔ حقائق سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ آخر میں علامہ لکھنویؒ کا فیصلہ بھی پڑھ لیجیے، لکھتے ہیں:

ودعوی الادراج من غیر بینة جرأة عظیمة غیر مستحسنة ولعلمی لیس منشا امثال هذه الایرادات الا قلة الممارسة بکتب الحدیث و تصریحات الثقات او شدة التعصب الذی یعمی و یعصم (غیث الغمام: ص ۲۶۰)

یعنی بلا دلیل ادراج کا دعویٰ بہت بڑی جرأت ہے جو قابل تحسین نہیں۔ اور اس قسم کے اعتراضات دراصل کتب حدیث اور ثقات کی تصریحات سے عدم واقفیت کا نتیجہ ہیں یا پھر انتہائی تعصب اس کا سبب ہے۔ جس کی وجہ سے انسان اندھا اور بہرا ہو جاتا ہے۔ 385

قارئین کرام خود ہی فیصلہ فرمائیں کہ ان مدعیان ادراج کے متعلق کیا کہا جائے ع

ہم اگر عرض کریں گے تو شکایت ہوگی!

دوسرا جواب

اگر اسے مدرج تسلیم کر لیا جائے تو بھی اس سے ہمارے دعویٰ ہی کی تائید ہوتی ہے۔ اس حقیقت کو سمجھنے کے لیے مؤلف احسن الکلام کی ہی حسب ذیل عبارت ملاحظہ فرمائیں، لکھتے ہیں:

> ''اگر اس کو مدرج تسلیم کر لیا جائے کہ راوی میں سے کسی نے حدیث کے سابق حصہ کو مطلب اور مراد سمجھ کر اس کو اپنی طرف سے بطور تفسیر بڑھا دیا ہے تب بھی یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ حدیث آنحضرت ﷺ کی حیات کی دلیل ہے کیوں کہ اصول حدیث کا یہ قاعدہ ہے کہ حدیث کا راوی مروی حدیث کا مطلب بہ نسبت دوسروں کے زیادہ بہتر جانتا ہے۔ لہٰذا اگر یہ حصہ مدرج بھی ہو تب بھی آنحضرت ﷺ کی حیات بابرکات پر اس سے استدلال درست اور صحیح ہے کیوں کہ راوی حدیث نے اس سے یہی مطلب سمجھا ہے۔'' (تسکین الصدور: ص ۱۸۰، ۱۸۱)

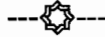
ہم بھی اسی صفدری اصول کی روشنی میں جواباً عرض کرتے ہیں کہ اگر یہ جملہ مدرج ہے تب بھی اس سے فاتحہ خلف الامام پر استدلال درست اور صحیح ہے کیوں کہ راوی حدیث نے اس سے یہی مطلب سمجھا ہے اور ''حدیث کا راوی مروی حدیث کا مطلب بہ نسبت دوسروں کے زیادہ بہتر جانتا ہے۔'' کیا یہ اصول حیات الانبیاء کے سلسلہ ہی میں ہے یا زیر بحث مسئلہ سے

بھی اس کا کوئی تعلق ہے؟

زلیخا نے کیا خود پاک دامن ماہ کنعان کا   ہوا ہے مدعی کا فیصلہ اچھا میرے حق میں

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ حضرت عبادہؓ کی یہ حدیث بھی حسن صحیح ہے۔ مولانا صفدر صاحب کے انکار کی کوئی حقیقت نہیں۔ بجا ہے کہ ''نقار خانہ میں'' طوطی کی آواز کون سنتا ہے؟ لیکن الحمد للہ ابھی انصاف پسند احباب موجود ہیں۔ وہ کذاب، مستور، لیس بالمتین کے شور وغوغا سے متاثر نہیں ہوتے۔ وہ خود فیصلہ فرمائیں کہ دلائل کا پلڑا کس طرف بھاری ہے۔

386

---۞---

نویں حدیث

عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله ﷺ لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب خلف الامام۔ (کتاب القراءۃ:ص ۴۷)

یعنی حضرت عبادہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اس شخص کی نماز نہیں جس نے امام کے پیچھے سورہ فاتحہ نہیں پڑھی۔

امام بیہقیؒ اس روایت کے متعلق فرماتے ہیں:

هذا اسناد صحيح والزيادة التي فيه الزيادة التي في حديث مكحول وغيره فهي عن عبادة بن الصامت صحيحة مشهورة من اوجه كثيرة۔ (كتاب القراءة: ص ۴۷)

یہ سند صحیح ہے اور اس میں جو زیادتی (خلف الامام کی) ہے وہ اسی زیادت کی طرح ہے جو مکحولؒ وغیرہ کی روایت میں ہے۔ (جس میں صبح کی نماز کا قصہ ہے اور مقتدی کو پڑھنے کا حکم ہے) پس یہ حضرت عبادہؓ بن صامت سے کئی طرق سے مشہور اور صحیح ہے۔

علامہ علیؒ متقی حنفی اسی روایت کے متعلق نقل فرماتے ہیں:

اسناده صحيح والزيادة التي فيه صحيحة مشهورة من اوجه كثرة۔

(كنز العمال: ص ۲۱۱ ج ۸، رقم ۲۲۱۴۰)

اس کی سند صحیح ہے اور اس میں جو زیادت ہے وہ کئی طرق سے صحیح اور مشہور ہے۔

کنز العمال دراصل علامہ سیوطیؒ کی جمع الجوامع، جامع الصغیر اور زوائد جامع الصغیر کی تہذیب وتبویب ہے بایں طور علامہ سیوطیؒ نے بھی امام بیہقیؒ کے فیصلے کو قبول کیا ہے۔ ان کی تردید نہیں کی۔ لہٰذا ان تینوں جلیل القدر محدثین کی رائے "اسناده صحيح" کے بعد محض ظن وتخمین سے اس کے راویوں پر تبصرہ فضول ہے۔ علامہ علیؒ قاری حنفی تو فرماتے ہیں:

والناس في احوالهم على الصلاح والعدالة حتى يتبين منهم ما يوجب الجرح. الخ

(انهاء السكن: ص ۵۲)

یعنی لوگوں کے حالات صلاح وعدالت پر ہیں تا آنکہ ان پر جرح ثابت ہو۔

لیکن یہاں تو تین محدث اس کی سند کو صحیح فرماتے ہیں۔ لہٰذا بلا دلیل کسی پر جرح فضول ہے۔ اور اس حنفی اصول کے بھی خلاف ہے۔

387 اس حدیث کی سند یوں ہے:

محمد بن سليمان بن فارس حدثني محمد بن يحي الصفار ثنا عثمان بن عمر عن يونس عن الزهري عن محمود عن عبادة۔

لیجیے! اس میں نہ مکحولؒ ہے، نہ محمدؒ بن اسحاق، نہ یہ سند شامی ہے۔ مؤلف احسن الکلام اور ان سے قبل کشمیریؒ صاحب فرماتے ہیں ممکن ہے غلطی محمدؒ بن یحییٰ کی ہو یا زہریؒ کی ہو یا محمدؒ بن سلیمان کی ہو، جس کا جواب ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ کشمیریؒ صاحب جوشِ جذبات میں فرماتے ہیں:

''اگر کوئی اس زیادت کے غلط ہونے پر حلف اٹھائے تو حانث نہیں ہوگا۔''

بلاشبہ کشمیریؒ صاحب اور ان کے ہم نوا تو حانث نہ ہوں گے لیکن امام بیہقیؒ اور ان کے اتباع میں علامہ سیوطی اور علی متقی حنفی تو یقیناً حانث ہوں گے، جو اسے صحیح قرار دے چکے ہیں۔ پھر یہ زیادت اسی سند سے مروی نہیں۔ اس کے دیگر طرق اور دوسرے شواہد سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ جس کا ذکر ان شاء اللہ آئندہ آئے گا۔

مؤلف احسن الکلام کے اعتراضات اور ان کا جواب

مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں کہ:

۱۔ قطع نظر اس کے کہ اس میں عمرؒ بن عثمان ہے۔ یہ بھی ان کو مفید نہیں۔

۲۔ اس لیے کہ زہریؒ اس میں مدلس ہے۔

۳۔ امام زہریؒ اپنے کلام کو حدیث میں ملا دیا کرتے تھے۔ جیسا کہ امام بخاریؒ نے کہا ہے۔ لہٰذا کیا بعید ہے کہ امام زہریؒ نے خلف الامام کا جملہ مرفوع حدیث میں ملا دیا ہو۔

۴۔ امام زہریؒ کے نزدیک یہ جملہ ثابت ہوتا تو وہ بھی امام کے پیچھے قراءت کے قائل ہوتے۔

۵۔ خلف الامام کا جملہ محمد بن یحییٰ الصفار کا مدرج ہے۔ (مصلہ احسن: ص۸۹ ج۲)

388 **جواب**: یہ تمام اعتراضات بے خبری اور حمیت مسلک کا نتیجہ ہیں۔ جن میں کوئی جان نہیں۔ نمبروار جواب ملاحظہ ہوں۔

۱۔ سند میں ''عمرؒ بن عثمان'' نہیں عثمانؒ بن عمر ہے۔ کاتب کی ''کرشمہ سازی'' نے اسے عمرؒ بن عثمان بنا دیا ہے یا یہ مؤلف کا وہم ہے۔ عثمانؒ بن عمر ثقہ ہے۔ حافظ ابن حجرؒ اسے **احد الاثبات** (هدی الساری: ص ۴۲۴ ج ۲) اور علامہ ذہبیؒ اسے ''**احد الثقات**'' کے الفاظ سے یاد کرتے ہیں۔ (میزان: ص۴۹ ج۳) ائمہ صحاح ستہ نے ان سے روایت لی ہے۔ امام احمدؒ، ابن معینؒ، ابن سعدؒ، عجلیؒ وغیرہ نے اسے ثقہ کہا ہے۔ امام ابوحاتمؒ صدوق کہتے ہیں، صرف یحییٰ بنؒ سعید ''**لا یرضاہ**'' اسے پسند نہیں کرتے تھے۔ لیکن امام بخاریؒ نے التاریخ الکبیر میں نقل کیا ہے کہ: ''یحییٰؒ بن سعید نے عثمان کی دو حدیثوں سے احتجاج کیا ہے۔'' (تہذیب: ص۱۴۳ ج۷، التاریخ الکبیر: ص۲۴۰ ج۳ ق۲)

لہٰذا عدم رضامندی کے کیا معنی؟ لازماً اس کا کوئی اور سبب ہوگا ورنہ اس کی حدیث سے احتجاج بے معنی ہے۔ پھر امام یحییٰؒ کا تشدد بھی مشہور ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

ویحيٰ بن سعید شدید التعنت فی الرجال لا سیمامن کان من اقرانه و قد احتج به الجماعة۔

(هدی الساری: ص ۴۲۴)

بلکہ مولانا لکھنویؒ نے نقل کیا ہے کہ امام یحییٰؒ اگر کسی کی روایت کو ترک کر دیں تو وہ حد احتجاج سے ساقط نہیں ہوتا۔ ملاحظہ ہو الرفع و التکمیل (ص ۱۷۰)

الغرض مولانا صاحب کا یہ جملہ ''قطع نظر اس کے کہ اس میں عمرؒ بن عثمان ہے'' لکھ کر مبتدی کو شک میں مبتلا کرنا ہے۔ اس کی حقیقت آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ جس سے بآسانی اندازہ ہوسکتا ہے کہ موصوف حمیت مسلک میں کس قدر فاش ہو گئے ہیں۔

یاد رہے کہ احسن طبع دوم کے بعد مؤلف احسن الکلام نے لکھا ہے: ''قطع نظر اس سے کہ اس کی سند کیسی ہے'' (ص ۹۹ ط ۵) یعنی ''عمر بن عثمان کا نام تو حذف کر دیا البتہ مبتدی کے لیے شک کی گنجائش پھر بھی باقی رکھی۔ یقین جانیے کہ اگر کسی راوی پر کلام ہوتا تو مولانا صفدر صاحب قطعاً خاموش نہ رہتے۔ پھر جب مولانا موصوف نے امام زہریؒ کی تدلیس پر اعتراض کیا ہے تو کیا یہ سند پر اعتراض نہیں؟ لہٰذا یہ تبدیلی محض خانہ پری ہے۔

امام زہریؒ پر تدلیس کا جواب

۲۔ بلاشبہ امام زہریؒ کو حافظ ابن حجرؒ نے طبقات المدلسین کے تیسرے طبقہ میں ذکر کیا ہے۔ لیکن اس تقسیم میں جس طرح بعض دوسرے راویوں کے متعلق ہمیں حافظ ابن حجرؒ سے دلائل کی روشنی میں اختلاف ہے امام زہریؒ کو تیسرے طبقہ میں ذکر کرنے پر بھی ہمیں ان سے نہایت ادب سے اختلاف ہے۔ جب کہ وہ طبقہ اولیٰ اور ثانیہ کے متعلق لکھتے ہیں: 389

الاولٰی من لم یوصف بذلک الا نادرا والثانیة من احتمل الائمة تدلیسه واخرجوا له فی الصحیح لامامته و قلة تدلیسه۔ (مقدمة طبقات المدلسین)

یعنی پہلا طبقہ ان مدلسین کا ہے جن سے بہت کم تدلیس ثابت ہے۔ اور دوسرا وہ ہے جس کی تدلیس کو ائمہ نے محتمل قرار دیا ہے اور الصحیح میں اس کی امامت اور کم تدلیس کرنے کی وجہ سے روایت لی ہے۔

پہلے اور دوسرے طبقہ کے متعلق جب یہ حکم ہے تو یہ امام زہریؒ پر بھی صادق آتا ہے۔ علامہ ذہبیؒ لکھتے ہیں:

محمد بن مسلم الزهری الحافظ الحجة کان یدلس فی النادر۔ (میزان: ص ۴۰ ج ۴)

یعنی امام زہریؒ الحافظ الحجہ ہیں اور بہت کم تدلیس کرتے ہیں۔

اور کون نہیں جانتا کہ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے الصحیح میں بکثرت ان سے روایات لی ہیں۔ لہٰذا جب یہ دونوں سبب امام زہریؒ میں پائے جاتے ہیں تو انھیں تیسرے طبقہ میں شمار کرنا صحیح نہیں۔

۲۔ حافظ صلاح الدین کیکلدی جن کی کتاب ''**جامع التحصیل**'' سے حافظ ابن حجرؒ نے طبقات کی یہ تقسیم کی ہے۔ خود انھوں نے امام زہریؒ کو دوسرے طبقہ میں شمار کیا ہے۔ اور یہ بھی صراحت کی ہے'' **و قد احتمل الائمة تدلیسه** '' کہ ائمہ نے اس کے عنعنہ کو قبول کیا ہے۔ (جامع التحصیل: ص ۱۳۰) اور صفحہ ۱۲۵ پر لکھتے ہیں۔ **و قد قبل الائمة قوله: "عن"**

۳۔ اسی طرح علامہ الحلبیؒ نے ''التبیین'' میں بھی امام زہریؒ کو دوسرے طبقہ میں ذکر کیا ہے اور لکھا ہے'' **و قد قبل الائمة**

قولہ" عن " کہ ائمہ نے ان کے عنعنہ کو قبول کیا ہے۔

۴۔ حافظ ابن حجرؒ نے مقدمہ فتح الباری کی " الفصل التاسع "میں ان راویوں کو ذکر کیا ہے جن پر ائمہ ناقدین نے کلام کیا ہے اور اس کے بعد" فصل فی تمییز اسباب الطعن فی المذکورین "میں انھوں نے متکلم فیہ رواۃ کے بارے میں جرح کے اسباب کو بیان کیا ہے۔ ذرا غور فرمائیں کہ ان دونوں مقامات پر حافظ ابن حجرؒ نے امام زہریؒ کو ذکر نہیں کیا۔ اس کے برعکس ابوالزبیرؒ المکی اور قتادہؒ کا دونوں مقامات پر ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ تدلیس کی وجہ سے ان پر کلام کیا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو علی الترتیب (ص ۴۴۲، ۴۳۶، ۴۶۳، ۴۶۳) بلکہ تقریب التہذیب اور التہذیب میں بھی امام 390 زہریؒ کی طرف تدلیس کی نسبت نہیں کی۔ آخر کیا وجہ ہے کہ ان کتابوں میں امام زہریؒ کی طرف تدلیس کی نسبت سے خاموش کیوں ہیں؟ جب کہ امام زہریؒ تیسرے طبقہ کے مدلس ہیں۔

۵۔ اور خصوصاً مولانا صفدر صاحب کی تسلی کے لیے عرض ہے کہ وہ اس کے تو معترف ہیں کہ مقدمہ فتح الباری، تہذیب، لسان المیزان، طبقات المدلسین سے بعد کی کتابیں ہیں۔ (ملخصاً ص ۲۰۳ ج ۱) اسی اصول کی بنیاد پر انھوں نے قتادہؒ کی تدلیس کا دفاع کیا ہے۔ جس کی پوری وضاحت آئندہ واضح ہو جائے گی۔ ان شاء اللہ۔!

حالانکہ حافظ ابن حجرؒ نے مقدمہ فتح الباری اور تہذیب وغیرہ میں امام زہریؒ کو مدلس قرار نہیں دیا۔ کیا موصوف یہاں امام زہریؒ کی تدلیس سے ان کے رجوع کا اعتراف کریں گے؟ اور امام زہریؒ کو غیر مدلس قرار دیں گے؟ (دیدہ باید)۔

تعجب ہے مقدمہ فتح الباری میں ابوالزبیرؒ اور قتادہؒ کی تصریح کے باوجود وہ مدلس نہیں مگر زہریؒ کا کہیں ذکر بھی نہیں۔ پھر بھی وہ مدلس اور اس کا عنعنہ غیر مقبول۔

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ امام زہریؒ کو مدلسین کے تیسرے طبقہ میں شمار کرنا صحیح نہیں۔ بالفرض اگر وہ تیسرے طبقہ کے مدلس ہیں تو بھی علمائے احناف کا اس پر اعتراض فضول ہے جب کہ ان کے نزدیک خیر القرون کے مدلسین کی معنعن روایت بھی قابل قبول ہے۔ (انہاء السکن: ص ۴۰)

اور مولانا عثمانیؒ مزید لکھتے ہیں:

ان الارسال والتدلیس متحدان فی الحکم۔ (انہاء السکن: ص ۳۹)

کہ ارسال وتدلیس کا ایک حکم ہے۔

لہٰذا جب تابعی کی مرسل روایت ان کے ہاں حجت ہے تو اس کی تدلیس پر اعتراض خود اپنے اصول سے ناواقفی کی دلیل ہے اور کسے معلوم نہیں کہ امام زہریؒ تابعی ہیں۔

۳۔ افسوس کا مقام ہے کہ جہاں امام بخاریؒ حدیث میں امام زہریؒ کا کلام داخل ہونا ثابت کرتے ہیں۔ اسے تو ہمارے مہربان تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں۔ لیکن اس قول کو بنیاد بنا کر بلا دلیل" خلف الامام" کے جملہ کو زہریؒ کا کلام قرار دیتے ہیں۔ ﴿وان الظن لایغنی من الحق شیئًا﴾

391 امام بخاریؒ امام فن ہیں۔ انھوں نے جو بات کہی وہ دلائل کی روشنی میں کہی جیسا کہ اپنے موقع پر بیان ہوگا، ان شاء اللہ۔ لیکن ہمارے مہربان کے دعویٰ پر سلف میں کسی ایک محدث کا قول اس کی تائید میں پیش نہیں کیا جا سکتا۔ یہ محض ان کی خانہ ساز اپچ ہے جو اہل علم کے ہاں قابل سماعت نہیں۔ ان کے پیش رو علامہ کشمیریؒ نے بھی اعتراض کی بنیاد امام زہریؒ پر نہیں، محمد بن یحییٰ صفار یا محمدؒ بن سلیمان پر رکھی ہے۔ دیکھیے فصل الخطاب (ص ۲۴۹ علیٰ ھامش **کتاب المستطاب**)۔

مزید تعجب کی بات یہ ہے کہ ایک طرف تو "**خلف الامام**" کے جملہ کو امام زہریؒ کا قول کہتے ہیں، لیکن دوسری طرف اس بات پر بھی مصر ہیں کہ اگر ان کے نزدیک یہ جملہ صحیح ہوتا تو وہ قراءت خلف الامام کے قائل ہوتے۔ دونوں میں تناقض ظاہر ہے۔ خیر الکلام (ص ۲۲۸) میں اس بات کی طرف توجہ دلانے کے باوجود صفدر صاحب کی خاموشی بے معنیٰ نہیں؟

۴۔ یہ کہنا کہ اگر خلف الامام کا جملہ ان کے نزدیک صحیح ہوتا تو وہ بھی قراءت کے قائل ہوتے حالانکہ جہری میں وہ سختی سے اس کا انکار کرتے ہیں اور سکتات کی کوئی صحیح روایت نہیں۔ ہم عرض کر آئے ہیں کہ جب بقول صفدر صاحب خلف الامام کا جملہ امام زہریؒ کا قول ہے تو پھر "اگر یہ صحیح ہوتا تو وہ قراءت کے قائل ہوتے" چہ معنیٰ دارد؟ یہ کہنا کہ "امام زہریؒ جہری میں سختی سے قراءت خلف الامام کا انکار کرتے تھے۔" یہ بھی صحیح نہیں، جب کہ وہ جہری کے سکتات میں فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتی حنفی لکھتے ہیں:

وقال احمد یستحب فی السریة و کذا فی الجھریة عند سکتات الامام ان سکت لا مع قراء ته و به قال الزھری و مالک و ابن المبارک۔ (تفسیر مظہری: ص ۱۱۸ ج ۱۰)

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ سری میں اور جہری میں نماز کے سکتات میں فاتحہ خلف الامام مستحب ہے بشرطیکہ امام سکتہ کرے۔ امام کی قراءت کے ساتھ نہیں۔ امام زہریؒ، مالکؒ، اور ابن مبارکؒ کا یہی قول ہے۔

علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی (ص ۶۰۴ ج ۱) میں بھی امام زہریؒ کا یہ موقف ذکر کیا ہے۔

اور امام بیہقیؒ نے بسند صحیح ان کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ:

ولا یصلح لاحد ممن خلفه ان یقرأ معه .الخ۔ (کتاب القراءۃ: ص ۷۵)

392 کسی کے لیے درست نہیں کہ امام کے ساتھ پڑھے اور ظاہر ہے کہ سکتات میں پڑھنا امام کے ساتھ پڑھنے کے منافی نہیں اور نہ ہی سکتات میں پڑھنے کی ممانعت ان سے منقول ہے۔ رہی یہ بات کہ سکتات کا کوئی ثبوت نہیں تو ان شاء اللہ اس کی بحث حصہ ثانی میں آ رہی ہے۔

۵۔ محمدؒ بن یحییٰ پر الزام کہ یہ جملہ اس کا مدرج ہے محض **رجماً بالغیب** کے قبیل سے ہے۔ ادراج کے دعویٰ دار متردد ہیں کہ یہ محمدؒ بن یحییٰ کا مدرج ہے یا امام زہریؒ کا ہے۔ یا محمد بن اسحاقؒ کا ہے یا مکحولؒ کا یا محمدؒ بن سلیمان کا جس کا جواب ہم بفضلہ آٹھویں حدیث کے تحت دوسرے اعتراض کے جواب میں ذکر کر آئے ہیں۔

الغرض اس حدیث پر اعتراضات کی تمام شقیں باطل ہیں۔ امام بیہقیؒ اور علامہ سیوطی اور علامہ علی متقی حنفی کا فیصلہ ہی صحیح ہے کہ اس کی سند بالکل صحیح ہے اور یہ زیادت متعدد طرق سے مروی ہے اور صحیح ہے۔

دسویں حدیث

حضرت عبادۃ رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

من صلی خلف الامام فلیقرأ بفاتحة الکتاب۔ (طبرانی کبیر)

علامہ ہیثمیؒ اس روایت کے متعلق لکھتے ہیں: **رجاله موثقون** اس کے رجال کی توثیق کی گئی ہے۔ (مجمع الزوائد: ص ۱۱۱ ج ۲)

صفدر صاحب کے نزدیک علامہ ہیثمیؒ کا مقام

مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

''اپنے وقت میں اگر علامہ ہیثمیؒ کو صحت و سقم کی پرکھ نہیں تو اور کس کو تھی۔'' (احسن: ص ۲۳۳ ج ۱)

علامہ سیوطیؒ نے الجامع الصغیر (ص ۱۷۴ ج ۲) میں اس حدیث پر تحسین کی علامت ذکر کی ہے اور علامہ علقمیؒ نے اس کی شرح میں اسے حسن کہا ہے۔ (تحقیق الکلام: ص ۹۹ ج ۱)

393 امام طبرانیؒ نے مسند الشامیین (ص ۱۷۱ ج ۱) اور (ص ۵۴، ۴۴۱) میں بھی اس روایت کو ذکر کیا ہے۔ جس کی سند حسب ذیل ہے:

حدثنا حویت بن احمد بن حکیم الدمشقی ثنا سلیمٰن بن عبدالرحمٰن ثنا ابو خلید عتبة بن حماد ثنا سعید بن عبدالعزیز عن مکحول عن عبادة بن نسی عن عبادة بن الصامت ان رسول الله ﷺ قال من صلی خلف الامام فلیقرأ بفاتحة الکتاب۔

اس حدیث کے سب راوی صدوق اور ثقہ ہیں۔ جیسا کہ علامہ ہیثمیؒ اور علامہ سیوطیؒ کے قول سے عیاں ہوتا ہے۔ عبادہؓ بن نسی کو امام احمدؒ، ابن معینؒ، عجلیؒ، ابن سعدؒ، ابن نمیرؒ نے ثقہ، امام ابوحاتمؒ اور ابن خراشؒ نے **لا بأس** کہا ہے۔ اور ابن حبانؒ نے ثقات میں ذکر کیا ہے۔ (تہذیب: ص ۱۱۳ ج ۵)

حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: **ثقة فاضل۔** (تقریب: ص ۳۵۲)

امام مکحولؒ بھی ثقہ ہیں۔ ان پر تمام الزامات کا جواب مفصل ہم ذکر کر آئے ہیں۔ سعیدؒ بن عبدالعزیز بھی ثقہ ہیں۔ اور صحیح مسلم کے راوی ہیں۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ شام میں سعیدؒ سے زیادہ صحیح حدیث کا حامل اور کوئی نہیں۔ امام ابن معینؒ، ابوحاتمؒ، عجلیؒ، نسائیؒ، ابن سعدؒ، ابن حبانؒ وغیرہ نے اسے ثقہ کہا ہے۔ البتہ آخری عمر میں اختلاط کا عارضہ ہو گیا تھا۔ امام ابن معینؒ کا بیان ہے کہ اس حالت میں ان پر احادیث کی قراءت کی جاتی تو فرماتے: **لا اجیزھا لا اجیزھا** میں ان کی اجازت نہیں دیتا۔ (تہذیب: ص ۶۰، ۶۱ ج ۴)

جس سے واضح ہو جاتا ہے اختلاط کی حالت میں انھوں نے کسی روایت کی اجازت نہیں دی۔ عتبہؒ بن حماد بھی ثقہ ہیں۔ امام نیساپوریؒ اور خطیبؒ نے اسے ثقہ کہا ہے۔ ابن حبانؒ نے ثقات میں ذکر کیا ہے۔ (تہذیب: ص ۹۵ ج ۷)

اور جرح کا کوئی قابل ذکر جملہ منقول نہیں۔ حافظ ابن حجر تقریب (ص ۳۵۰) میں صدوق کہتے ہیں۔ اور سلیمانؒ بن عبدالرحمٰن بھی ثقہ ہے۔ صحیح بخاریؒ اور سنن اربعہ کا راوی ہے۔ امام ابن معینؒ اور صالحؒ بن محمد اسے ''لا بأس به'' کہتے ہیں۔ ابو حاتمؒ صدوق، مستقیم الحدیث اور امام ابوداودؒ ثقہ کہتے ہیں۔ نیز کہتے ہیں حجت نہیں، حجت تو امام احمدؒ ہیں۔ جس طرح دوسروں سے غلطیاں ہوئی ہیں اس سے بھی غلطیاں ہوئی ہیں۔ امام نسائیؒ نے اسے صدوق اور امام دارقطنیؒ نے ثقہ کہا ہے۔ (تہذیب: ص ۲۰۸ ج ۴)

394

حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: ''صدوق یخطیء'' (تقریب: ص ۲۰۷)

حافظ ذہبیؒ کا فیصلہ بھی سن لیجیے۔

لو لم یذکره العقیلی فی کتاب الضعفآء لما ذکرته فانه ثقة مطلقًا۔ (میزان: ص ۲۱۳ ج ۲)

اگر امام عقیلیؒ اسے الضعفاء میں ذکر نہ کرتے تو میں بھی میزان میں اس کا ذکر نہ کرتا کیوں کہ وہ مطلقاً ثقہ ہے۔

بعض محدثین نے جب کہ وہ ضعفاء یا مجہول سے روایت کرے تو اس پر کلام کیا ہے لیکن یہ کلام نسبتی ہے۔ یہاں تو وہ عتبہ سے روایت کرتے ہیں اور وہ ثقہ اور صدوق ہے۔ **حویت بن احمد** کا ترجمہ تاریخ دمشق میں موجود ہے۔ علامہ ہیثمیؒ نے لکھا ہے کہ:

''امام طبرانی کے شیوخ جن کا ذکر میزان میں نہیں، وہ تمام عادل اور ثقہ ہیں۔'' (مقدمہ مجمع الزوائد: ص ۸ ج ۱)

لیجیے جناب! اس حدیث میں نہ عثمان بن عمر ہے اور نہ محمدؒ بن یحیٰی الصفار، امام زہری کی تدلیس کا بہانہ اور ''خلف الامام'' کے شاذ ہونے کا دعویٰ بھی ختم ہوا کہ امام مکحولؒ اسے ''**عبادة بن نسی عن عبادة**'' کے واسطہ سے ''**خلف الامام**'' کا ذکر کرتے ہیں۔ علامہ سیوطیؒ اس روایت کو حسنؒ اور علامہ ہیثمیؒ اس کے رجال کو ''**موثقون**'' کہتے ہیں۔ اس کے بعد بھی ''**خلف الامام**'' کا انکار محض تعصب اور ضد پر مبنی ہے۔ مولانا ظفر احمد عثمانی نے اعلاء السنن (ص ۱۰۷ ج ۴) پر اسی روایت سے فاتحہ خلف الامام کی اباحت پر استدلال کیا ہے۔ اور علامہ ہیثمیؒ کا قول **رجاله موثقون** نقل کر کے کوئی اعتراض نہیں کیا۔ البتہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ عبادة بن نسی کی حضرت عبادہؓ سے روایت مرسل ہے۔ جیسا کہ جامع التحصیل (ص ۲۵۱) میں ہے۔ لہٰذا یہ روایت مرسل ہے۔ لیکن علمائے احناف کا اصول ہے کہ ''**الانقطاع فی القرون الثلاثة لا یضر عندنا**'' کہ ہمارے نزدیک قرون ثلاثہ کا انقطاع نقصان کا باعث نہیں۔ (اعلاء السنن: ص ۱۰۷ ج ۴، انہاء السکن ص ۳۹) اس لیے اس کے منقطع ہونے کا اعتراض علمائے احناف کو زیب نہیں دیتا۔

یہ روایت بھی مفصل روایت کی مؤید ہے۔ جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ حضرت عبادہؓ کی حدیث حسن صحیح ہے اور محدثین کی ایک جماعت نے اس کی تصحیح و تحسین کی ہے۔

کیا امام ترمذیؒ، امام دارقطنیؒ وغیرہ محدثین کی تحسین قابل اعتبار نہیں؟

مگر مؤلف احسن الکلام فرماتے ہیں:

۱۔ امام ترمذیؒ اور امام حاکمؒ کی تصحیح کا کوئی اعتبار نہیں۔
۲۔ امام دارقطنیؒ کی تصحیح کا بھی چنداں اعتبار نہیں۔
۳۔ امام خطابیؒ کا فرمانا کہ ”سند جید ہے“ محل تعجب ہے۔ جب کہ اس میں محمدؒ بن اسحاقؒ مکحولؒ اور نافعؒ سے حدیث مضطرب ہے۔ 395
۴۔ علامہ لکھنویؒ جرح و تعدیل کے امام نہیں۔ وہ صرف ناقل ہیں۔ ان کا فیصلہ حجت نہیں۔
۵۔ امام بیہقیؒ کی تصحیح بھی قابل اعتماد نہیں۔ وہ متعصب ہیں۔ ایک مقام پر عاصمؒ بن ضمرہ سے استدلال کرتے ہیں۔ (السنن الکبریٰ: ص ۸ ج ۲) اور دوسرے مقام پر **لیس بالقوی** کہتے ہیں۔ (ص ۳۷۱ ج ۲)
اسی طرح جوابِ تیمیؒ کی ایک روایت کے متعلق لکھتے ہیں: **رواته کلهم ثقات** (ص ۱۶۷ ج ۲)
لیکن (ص ۳۲۵ ج ۵) میں لکھتے ہیں وہ غیر قوی ہے۔ (ملخصاً: ص ۱۰۴، ۱۰۶ ج ۲)
لیکن یہ محض دفع الوقتی ہے۔ نمبروار جواب ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ امام ترمذیؒ اور امام حاکمؒ بلاشبہ **تحسین و تصحیح** کے باب میں متساہل ہیں۔ مگر یہ تب ہے جب وہ تحسین و تصحیح میں منفرد ہوں۔ اور دوسرے محدثین اس پر نقد کریں۔ اور مفسر جرح ثابت ہو۔ مولانا صفدر صاحب نے جو اس سلسلے میں حوالے پیش کیے ہیں اکثر و بیشتر اسی نوعیت کے ہیں۔ یوں نہیں کہ ان کی تحسین و تصحیح بہر نوع قابل قبول نہیں۔ غور کیجیے کہ حافظ ابن حجرؒ، عبداللہؒ بن عبید الدیلی کے ترجمہ میں لکھتے ہیں:

أخرج حديثه ايضًا الترمذی والنسائی و قال الترمذی حسن غريب ، وهذا يقتضی انه عنده صدوق معروف۔

اس کی حدیث کی تخریج ترمذیؒ اور نسائیؒ نے بھی کی ہے اور ترمذیؒ نے حسن غریب کہا ہے۔ اور یہ حکم تقاضا کرتا ہے کہ عبداللہؒ الدیلی امام ترمذیؒ کے نزدیک صدوق و معروف ہے۔ اس کے چند سطور بعد مزید لکھتے ہیں:

و من روی عنه هؤلاء العدد و يحسن له الترمذی فليس بمجهول ” (تعجیل المنفعه : ص ۲۲۸)

جس سے اتنے روایت کرنے والے ہوں اور ترمذیؒ اس کی حدیث کو حسن کہیں تو وہ مجہول نہیں۔ اسی طرح زینب بنت کعب کے بارے میں حافظ ابن حزمؒ اور ان کے اتباع میں حافظ عبدالحقؒ نے فرمایا ہے کہ وہ مجہول ہیں۔ مگر حافظ ابنؒ قطان لکھتے ہیں:

”**وزينب كذلک ثقة و فی تصحيح الترمذی اياه توثيقها و توثيق سعد بن اسحاق ولا يضر الثقة ان لا يروی عنه الا واحد۔**“ (بیان الوهم والایهام : ص ۳۹۵ ج ۵)

اسی طرح زینب ثقہ ہیں۔ امام ترمذیؒ کا اس حدیث کی تصحیح کرنا اس کی توثیق ہے اور سعدؒ بن اسحاق کی توثیق ہے اور ثقہ کے لیے یہ بات نقصان کا باعث نہیں کہ اس سے صرف ایک راوی ہی روایت کرتا ہے۔“

اندازہ کیجیے! کہ امام ابن قطانؒ یہاں امام ترمذیؒ کی تصحیح کی بنا پر ابن حزمؒ وغیرہ کی تردید کرتے ہیں۔ زینبؒ کو بعض

نے صحابیہ بھی کہا ہے مگر اس سے قطع نظر ہماری عرض یہ ہے کہ یہاں امام ترمذیؒ پر اعتماد کیا گیا ہے۔ نیز دیکھیے التلخیص (ص ۲۴۰ ج ۳)۔ حافظ ذہبیؒ نے جس حوالہ سے امام ترمذیؒ کو متساہل قرار دیا ہے خود وہی ثقہ راوی کے بارے میں لکھتے ہیں:

الثقة من وثقه كثير و لم يضعف، ودونه من لم يوثق ولا ضُعف، فان خرج حديث هذا في الصحيحين فهو مُوثق بذلك ،وان صحح له مثل الترمذي وابن خزيمة فجيد ايضًا وان صحح له كالدارقطني والحاكم فأقل احواله حسن حديثه۔

(الموقظة :ص ۷۸ نیز ص ۸۱)

”ثقہ راوی وہ ہے جسے اکثر نے ثقہ کہا ہو اور اسے ضعیف نہیں کہا گیا۔ اس سے کم درجہ میں وہ راوی جس کی نہ توثیق کی گئی نہ تضعیف، اس کی حدیث اگر صحیحین میں ہے تو وہ اس سے ثقہ ہو جاتا ہے اور اگر اس کی حدیث کو ترمذیؒ، اور ابن خزیمہ صحیح کہیں تو وہ بھی جید ہے اور اگر اس کی حدیث کو دارقطنیؒ اور حاکمؒ صحیح کہیں تو کم سے کم اس کی حدیث حسن ہے۔“

جس سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ امام ترمذیؒ پر تساہل کے الزام کی پوزیشن کیا ہے؟ کلیۃً ان کی تصحیح و تحسین کا انکار درست نہیں۔ لہٰذا جب دیگر ائمہ ناقدین کی رائے ان کے خلاف ہو تو تنہا ان کی تحسین قابل قبول نہیں لیکن جب راوی یا روایت پر کوئی جرح نہ ہو تو ایسی صورت میں ان کی تحسین معتبر ہے۔ اس طرح جب ان کی تصحیح یا تحسین کی کسی اور محدث نے بھی تائید کی ہو تو ان کا یہ قول قابل قبول ہے۔ مولانا مبارک پوریؒ لکھتے ہیں:

قلت عدم اعتمادهم على تصحيح الترمذي و تحسينه انما هو اذا تفرد بالتصحيح او التحسين واما اذا وافقه في ذلك غيره من ائمة الحديث فلا۔ (مقدمه تحفة الاحوذی :ص ۱۷۲)

میں کہتا ہوں کہ ترمذیؒ کی تصحیح اور تحسین پر اعتماد اس وقت نہیں جب وہ صحیح یا حسن کہنے میں منفرد ہو مگر جب ائمہ حدیث میں دوسرے بھی ان کی موافقت کریں تو پھر وہ غیر معتمد نہیں بلکہ ان کی تصحیح و تحسین پر اعتماد کیا جائے گا۔

اور بلاشبہ امام ترمذیؒ اس حدیث کی تحسین میں منفرد نہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ مقام تعجب ہے کہ ہمارے یہ مہربان عدم رفع الیدین کی حدیث ابن مسعودؓ کے متعلق اکثر محدثین کی رائے کے برعکس امام ترمذیؒ کی تحسین اور ابن حزم کی تصحیح قبول کرتے ہیں لیکن بحث فاتحہ میں ان کی تحسین و تصحیح نا قابل اعتبار قرار پاتی ہے۔ اسی طرح امام حاکمؒ بھی بلاشبہ تصحیح میں متساہل ہیں لیکن وہ اس حکم میں منفرد نہیں۔ علامہ ذہبیؒ ایسے ناقد رجال نے بھی ان کی تائید کی ہے۔ علامہ ذہبیؒ کو مکحول کو مدلس کہنے، ابن اسحاقؒ کو کذاب اور مدلس۔ اور نافع کو مجہول کہنے کے اقوال معلوم ہیں۔ لیکن پھر بھی وہ امام حاکمؒ کی تائید کرتے ہیں۔ ہمارے مہربان ابن عجلانؒ کی تدلیس کے جواب میں لکھتے ہیں:

”علامہ ذہبیؒ کو یہ قاعدہ معلوم ہے لیکن وہ ابن عجلانؒ کی معنعن روایتوں کو صحیح کہتے ہیں۔“ (احسن: ص ۲۱۸ ج ۱)

امام حاکمؒ ایک جگہ ابن اسحاقؒ کی حدیث کو علی شرط مسلم قرار دیتے ہیں۔ (مستدرک: ص ۱۴۶ ج ۱)

مگر علامہ ذہبیؒ نے وہاں بھی امام حاکمؒ کی موافقت کی ہے لیکن اس کے باوجود ہمارے مہربان امام حاکمؒ کی تصحیح سے

ناک منہ چڑھاتے ہیں۔

۲۔ امام دارقطنیؒ کی تصحیح وتحسین اور جرح وتعدیل پر اہل علم نے اعتماد کیا ہے جیسا کہ پہلے ہم باحوالہ ذکر کر آئے ہیں الموقظہ کے حوالہ سے علامہ ذہبیؒ کا سابقہ کلام بھی اس کا مؤید ہے۔ اور مؤلف احسن الکلام کے تمام اعتراضات باردہ کا جواب بھی ہم دے چکے ہیں۔

۳۔ امام خطابیؒ فن حدیث کے امام ہیں۔ ان کے کلام کو رد کرنے کا یہ نرالہ طریقہ مولانا صاحب کی ایجاد ہے۔ کیا انھیں محمد بن اسحاق ؒ اور مکحولؒ پر جرح نظر نہیں آئی اور حدیث کا مضطرب ہونا معلوم نہ تھا؟ ہم عرض کر آئے ہیں کہ حدیث میں کوئی اضطراب نہیں اور نہ ابن اسحاق ؒ اور مکحولؒ نا قابل اعتبار ہیں۔ مقام حیرت ہے کہ ابن عجلانؒ کی تدلیس کے متعلق موصوف لکھتے ہیں:

''اگر ان کی تدلیس مضر ہوتی تو امام بخاریؒ اور امام ابوداودؒ ضرور اس کا تذکرہ کرتے۔'' (ص ۲۱۸ ج ۱)

اسی طرح یہاں عرض ہے کہ اگر ابن اسحاق ؒ اور مکحول ؒ اسی درجہ ومرتبہ کے ہیں جس کو آپ باور کرانا چاہتے ہیں تو ان کی یہ حالت کیا امام خطابیؒ اور امام ابوداودؒ کو معلوم نہ تھی؟ ہمارے مہربان کا یہ جملہ بھی قابل داد ہے کہ:

''ان کا ارشاد مبنی برانصاف ہے کہ اس میں طعن نہیں کیوں کہ یہ گنجینہ مطاعن ہے۔'' (احسن: ص ۱۰۵ ج ۲)

مولانا صاحب کے متعلق ہماری یہی رائے کہ ائمہ فن کی عبارتوں کو غلط رنگ میں پیش کرنا ان کے بائیں ہاتھ کا کرشمہ ہے اور یہ بھی کہ ''جھوٹ کو سچ کر دکھانا کوئی ان سے سیکھ لے۔'' امام خطابی ؒ کے الفاظ ملاحظہ فرمائیں اور پھر اس تاویل بلکہ تحریف کی داد دیں۔

هٰذا الحديث نص بان قراءة فاتحة الكتاب واجبة على من صلى خلف الامام سواء جهر الامام او خافت بها واسناده جيد لا مطعن فيه۔ (معالم السنن: ص ۳۹۰ ج ۱، مع المنذری)

سوال یہ ہے کہ یہ اگر گنجینہ مطاعن ہے تو اس کی سند جید کیسے ہوئی؟ ایک حدیث کے بارہ میں حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے ''سنده جيد'' کہا ہے۔ جس کے متعلق مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں: 397

''الغرض جید اور صحیح ایک ہوں یا جید صحیح سے نیچے اور حسن لذاتہ سے اوپر ہو جمہور محدثین کے نزدیک اس کے حجت ہونے میں کوئی کلام نہیں۔'' (تسکین الصدور: ص ۱۸۶)

نیز لکھتے ہیں:

''اصول حدیث کی رو سے صحیح اور جید کا ایک ہی درجہ ہے اور حدیث کے صحیح ہونے کے لیے اتصال بھی ضروری ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے جن حضرات نے اس کو جید کہا ہے۔ گویا ان کے نزدیک اس کا اتصال بھی ثابت ہے۔ (تسکین الصدور: ص ۱۷۸)

ہم بھی یہی گزارش کرتے ہیں کہ جب اس کی سند کو امام خطابی ؒ جید کہتے ہیں، امام بیہقی ؒ اس کی سند کو صحیح اور امام دارقطنیؒ حسن فرماتے ہیں تو پھر یہ گنجینہ مطاعن کیسے ہوئی؟ یہ سب حضرات ان مطاعن سے بے خبر تھے؟ نیز جب امام خطابی ؒ

اسے فاتحہ خلف الامام کے وجوب کے بارہ میں ''نص'' قرار دیتے ہیں تو پھر یہ گنجینہ مطاعن کیسے ہے؟ کیا ایسی روایت سے استدلال صحیح ہے؟ ہم سمجھتے ہیں کہ خاں صاحب نے یہاں مسخرہ پن کا اظہار کیا ہے۔ میدان تحقیق میں اس کی جس قدر مذمت کی جائے کم ہے۔

۴۔ مولانا لکھنویؒ بلاشبہ ائمہ جرح وتعدیل میں سے نہیں اور نہ بلا دلیل ان کا قول حجت ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ انھوں نے جو اس حدیث کو صحیح کہا ہے تو کیا وہ جروح سے واقف نہ تھے؟ حالانکہ انھوں نے محمدؒ بن اسحاقؒ، نافعؒ وغیرہ پر عائد شدہ اعتراضات کا مسکت جواب دیا ہے۔ علامہ لکھنویؒ کے علاوہ علامہ کشمیریؒ نے نافعؒ کی حدیث کو قوی السند کہا ہے جیسا کہ باحوالہ پہلے گزر چکا ہے۔ ہم نے ان کی اس شہادت کو بطور **فشهد شاهد من اهلها** کے اصول پر پیش کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ انصاف پسند حضرات کو اس کے تسلیم کیے بغیر کوئی چارہ نہیں۔

398 ۵۔ امام بیہقیؒ فن حدیث کے امام ہیں۔ اگر ان سے کچھ فروگزاشتیں ہوئیں تو یہ ان کی بشریت کے عین موافق ہے۔ وہ آخر تھے تو انسان ہی۔ کیا اگر مجتہد کسی فتویٰ میں غلطی کر جائے تو اس کے تمام فتاویٰ ناقابل اعتبار قرار پائیں گے؟ ہرگز نہیں، امام بیہقیؒ کے متعلق علامہ ابن تیمیہؒ کی رائے کا اظہار کر کے دراصل مولانا صاحب نے اپنے دل کی بھڑاس نکالی ہے۔ لیکن کیا انھیں امام طحاویؒ کے متعلق علامہ ابن تیمیہؒ کی رائے سے اتفاق ہے کہ:

ليس عادته نقد الحديث كنقد اهل العلم ... فانه لم يكن له معرفة بالاسناد كمعرفة اهل العلم به . الخ (منهاج السنة: ص ۱۹۴ ج ۴)

کہ ان کی عادت نقد حدیث کے باب میں اہل علم کی طرح نہیں کیوں کہ انھیں اسناد کی معرفت اہل علم کی طرح حاصل نہ تھی۔

خود امام طحاویؒ کا اس بارہ میں کردار کیسا ہے؟ اس کی داستان طویل ہے جس کا یہ موقع نہیں۔ البتہ امام بیہقیؒ پر اعتراضات کے سلسلہ میں جن مقامات کی نشاندہی کی گئی ہے اس کی حقیقت دیکھ لیجیے۔

ا۔ یہ دعویٰ غلط ہے کہ السنن الکبریٰ (ص ۸ ج ۲) میں عاصم کی حدیث سے استدلال کیا ہے جب کہ انھوں نے اس باب میں پہلے حضرت طلحہؓ بن عبداللہ، پھر حضرت عبادہؓ کی روایت ذکر کی ہے اور تیسرے نمبر پر حضرت علیؓ کی روایت لائے ہیں جو بواسطہ عاصمؒ ہے۔ لہٰذا یہ روایت تو متابعت میں ہے۔ اس کے متعلق کہنا کہ احتجاج کیا ہے، علم دشمنی کے مترادف ہے۔

ثانیاً: ص ۱۷۳ پر تو **ليس بالقوى** کہا ہے، **ليس بقوى** نہیں کہا اور ہم ثابت کر آئے ہیں کہ ان الفاظ سے درجہ کاملہ کی نفی مراد ہوتی ہے اور وہ راوی اصل میں صدوق ہوتا ہے اور کیا صدوق کی روایت سے احتجاج ناجائز ہے؟ اسی طرح یہ کہنا کہ (ص ۱۶۷ ج ۲) میں جواب تیمیؒ کی روایت کے متعلق کہا ہے **رواته ثقات** اور (ص ۳۳۵ ج ۵) میں اسے غیر قوی کہتے ہیں تو یہ بھی مولانا صاحب کے ہاتھ کی صفائی کا کرشمہ ہے۔ جب کہ (ص ۱۶۷ ج ۲) میں جواب کا متابع ابراہیمؒ بن محمد بن المنتشر ہے اور وہ ثقہ اور صحاح کا راوی ہے۔ سند کے الفاظ ہیں:

عن ابى اسحاق الشيبانى عن جواب التيمى وابراهيم بن محمد بن المنتشر عن الحارث۔

399 لہٰذا اگر یہاں انھوں نے جواب کی روایت کو رجالہ ثقات کہا ہے تو یہ حکم عین مبنی بر انصاف ہے۔ جواب تیمی اگر منفرد ہوتا تو اس اعتراض کی گنجائش تھی لیکن متابعت کی اس صورت میں کسی عقلمند سے اس پر اعتراض کی توقع نہیں رکھی جا سکتی۔ الغرض امام بیہقیؒ نے کم از کم ان مقامات پر کوئی خلاف اصول بات نہیں کی۔ یہ صرف مولانا صفدر صاحب کی سمجھ کا پھیر ہے۔ امام بیہقیؒ، امام دارقطنیؒ، امام ترمذیؒ، امام حاکمؒ، علامہ لکھنویؒ نے ہی اسے صحیح نہیں کہا بلکہ امام ابن حبانؒ، امام خطابیؒ، امام بخاریؒ، امام ابوداوٗدؒ، علامہ منذریؒ، امام نسائیؒ کا بھی یہی میلان ہے۔ **(کمامر)**

حافظ ابن حجرؒ، علامہ ابن علانؒ، حافظ ابن حزمؒ، حافظ المقدسیؒ، علامہ ابن الملقنؒ، علامہ نوویؒ، علامہ ابن عبدالبرؒ، علامہ انور شاہ کشمیریؒ وغیرہ بھی اس حدیث کو صحیح اور قوی السند قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے باحوالہ گزر چکا ہے۔ لہٰذا یہاں امام حاکمؒ وغیرہ کو متساہل قرار دے کر ان کی تصحیح کو ناقابل اعتبار قرار دینے کا بہانہ کون سنتا ہے؟

خلف الامام کے معنیٰ صفدر صاحب کی نئی اپچ

ہم ثابت کر آئے ہیں کہ حضرت عبادہؓ کی حدیث فاتحہ خلف الامام کے لیے صریح نص ہے۔ علامہ انور شاہؒ بھی لکھتے ہیں کہ:

هو فص الختام و نص الفاتحة خلف الامام۔ (فصل الخطاب: ص ۱۴۷)

کہ یہ حدیث انگوٹھی کا نگینہ اور فاتحہ خلف الامام کے لیے نص ہے۔

مگر مؤلف احسن الکلام فرماتے ہیں کہ:

> ”خلف الامام کا معنی مکانی بھی ہو سکتا ہے اور زمانی بھی۔ خلف الامام کا دوسرا معنی مدنظر رکھ کر مطلب یہ ہوگا کہ جس آدمی نے امام کے فارغ ہونے کے بعد اپنی بقیہ رکعات میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھی تو اس کی نماز نہ ہوگی۔ اس لیے یہ روایت مسبوق کے حق میں ہوگی۔“ (محصلہ ص ۱۰۶، ۱۰۷)

اس کے بعد تقریباً تین صفحات خلف کے معنی، خلف زمانی کے ثبوت میں تحریر فرمائے ہیں لیکن یہ خالص تحریف ہے جب کہ حدیث میں ہے کہ:

> ”آنحضرت ﷺ نے دریافت فرمایا کہ تم خلف الامام پڑھتے ہو صحابہؓ نے عرض کیا ہاں تو آپ نے فرمایا صرف فاتحہ پڑھو کہ اس کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔“

400 انصاف شرط ہے کہ یہاں ”خلف زمانی“ مراد لینے کی کہاں گنجائش ہے؟ حضرت الاستاذ محدث گوندلویؒ نے اس تحریف پر تین اعتراض کیے:

۱۔ اگر یہ تاویل صحیح ہے تو حنفی مذہب میں ہے کہ مقیم اگر مسافر کی اقتداء کرے تو اس میں فاتحہ نہ پڑھے۔ اسی طرح لاحق جس نے امام کے ساتھ نماز شروع کی مگر عذر (مثلاً نیند) کی بنا پر امام کے ساتھ نماز نہ پڑھ سکے تو وہ پچھلے حصہ میں شامل ہو کر سابق نماز پر بنا کرے تو وہ بھی امام کے فارغ ہونے کے بعد فاتحہ نہیں پڑھ سکتا۔

۲۔ یہ تاویل حضرت عبادہؓ راوی حدیث کے مذہب کے بھی خلاف ہے۔

۳۔ حنفی مذہب میں یہ بھی ہے کہ مسبوق کو چاہیے کہ فاتحہ کے ساتھ اور بھی پڑھے۔(خیر الکلام: ص ۲۴۶)

جس کے جواب میں مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں

۱۔ یہ تاویل چونکہ دیگر صحیح روایات کے مطابق ہے اس لیے درست ہے۔

۲۔ روایت کے مقابلہ میں راوی کی رائے کا کوئی اعتبار نہیں۔

۳۔ احناف سورۂ فاتحہ کے علاوہ مزید قراءت کے بھی فراغت کے بعد مسبوق کے لیے قائل ہیں اور وہ **فصاعدا** ، **وما تیسر** وغیرہ الفاظ سے ثابت ہے۔(محصلہ ص ۲۰۷ ج ۲)

لیکن اس جواب کی رکاکت اور کمزوری ادنیٰ تامل سے ظاہر ہو جاتی ہے۔نمبر وار حقیقت ملاحظہ ہو۔

۱۔ جن احادیث کو مولانا صفدر صاحب صحیح سمجھ بیٹھے ہیں اور انھیں ممانعت فاتحہ کے لیے نص سمجھتے ہیں اس کی حقیقت ان شاءاللہ اپنے مقام پر آئے گی اور حضرت عبادہؓ کی مفصل روایت میں اس تاویل کی قطعاً گنجائش نہیں۔

۲۔ بجا فرمایا کہ راوی کی رائے کا اعتبار نہیں ہوتا لیکن زیر بحث روایت میں اولاً اس اصول کی قطعاً گنجائش نہیں جبکہ حضرت عبادہؓ مفصل روایت ذکر کرتے ہیں جہاں اس تاویل کی گنجائش ہی نہیں رہتی۔

ثانیا: خود مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

401

”محدثین کا ایک ضابطہ ہے کہ حدیث کا راوی اپنی مروی حدیث کا مطلب دوسروں سے بہتر جانتا ہے۔“(احسن: ص ۴۴ ج ۲، ص ۲۶۸ ج ۱)

کیوں جناب! حضرت عبادہؓ اس روایت کا بہتر مطلب جانتے ہیں یا صفدر صاحب؟ اس کو کہتے ہیں ع

دروغ گو را حافظہ نہ باشد

۳۔ یہ جواب حضرت الاستاذؒ کے کلام کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ان کے الفاظ ہیں:

”حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے پوچھا کہ تم خلف الامام پڑھتے ہو؟ لوگوں نے کہا: ہاں۔آپ نے فرمایا: ایسا نہ کرو، صرف فاتحہ پڑھو۔اگر اس کا مطلب یہ ہوتا کہ امام کے فارغ ہونے کے بعد صرف فاتحہ پڑھو تو یہ حنفیہ کے خلاف ہے۔کیوں کہ حنفی مذہب میں مسبوق کو چاہیے کہ فاتحہ کے ساتھ کچھ اور بھی پڑھے۔“(خیر الکلام ص ۲۷۶)

ظاہر ہے کہ اگر اس حدیث کا یہی مطلب ہے کہ یہاں خلف زمانی مراد ہے کہ ”امام کے فارغ ہونے کے بعد صرف فاتحہ پڑھو“ تو یہ حکم حنفی مذہب کے خلاف ہے۔جب کہ وہ مسبوق کو **ما زاد علی الفاتحة** کا حکم بھی دیتے ہیں۔اگر کہا جائے کہ مازاد کا ثبوت حدیث **فصاعدا**، **و ما تیسر** وغیرہ سے ہے تو یہ حنفیہ کے مسلمہ قانون **تاخیر البیان عن وقت الحاجة لا یجوز** کے خلاف ہے۔جب کہ بقول شما حکم یہاں مسبوق کا بیان فرما رہے ہیں۔لیکن **ما زاد** اور **فصاعدًا** کو ذکر نہیں فرماتے۔

مزید برآں اعتراض میں لاحق معذور اور مقیم جو مسافر کی اقتداء کر رہا ہے کی صورت میں حنفیہ جو فاتحہ نہ پڑھنے کا حکم دیتے ہیں اس کے جواب سے مؤلف احسن الکلام خاموش ہیں اور اعتراض کو شیر مادر سمجھ کر ہضم کر گئے ہیں ع

کچھ تو ہے کہ جس کی پردہ داری ہے

الغرض مولانا صفدر صاحب کی یہ تاویل دراصل تحریف ہے اور خود ان کے مذہب کے بھی خلاف ہے۔ مگر وہ فیصلہ کر چکے ہیں کہ مخالف کو بہر صورت جواب دینا ہے خواہ اپنا مسلک بھی چھوڑنا پڑے۔

402 ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ حضرت عبادہؓ کی یہ حدیث متعدد اسانید سے صحیح ہے جو سورۂ فاتحہ خلف الامام کے وجوب پر نص صریح ہے۔ اور اس پر بعض اعتراضات محض ضد پیٹنے کی بنا پر ہیں۔ اور بعض عدم واقفیت اور بعض تعصب وعناد کا نتیجہ ہیں۔ اور تحقیق کے پردہ میں جو گل کھلائے گئے ہیں اسے دیکھ کر فریق ثانی کے سنجیدہ حضرات بھی یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ ؎

کیا باغ کوئے یار ہے سیر اس کی کیجیے آتش شگوفے پھوٹتے ہیں یاں نئے نئے

حضرت عبادہؓ کی حدیث کے آخر میں مؤلف احسن الکلام فرماتے ہیں کہ:

''ہم فریق ثانی کو جائز قسم کا ورد بتلاتے ہیں'' اور وہ یا شیخ عبدالقادر جیلانی شیئًا لِلّٰہ کے خالص مشرکانہ ورد سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔'' (ص ۱۰۹ ج ۲)

یا شیخ عبدالقادر جیلانی شیئًا لِلّٰہ کا وظیفہ اور علمائے دیوبند

شکرًا للہ کہ یہ حضرات بھی اس کو خالص مشرکانہ ورد قرار دینے لگے ہیں۔ لیکن ان کے اکابرین میں حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ تو اسے صحیح العقیدہ اور سلیم الفہم کے لیے جائز قرار دیتے ہیں۔

(امداد الفتاویٰ: ص ۹۴ ج ۴، ص ۳۵۲ ج ۵ ط کراچی)

اور علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ:

''اگر اسے جائز کہا جائے تو اس کا کوئی اجر وثواب نہیں اور دم کے لیے اس کے نفع اور فائدہ کو تسلیم کرتے ہیں۔'' (فیض الباری: ص ۴۶۶ ج ۲)

ہمیں بتلایا جائے کہ اب ان حضرات کے متعلق مؤلف احسن الکلام کا کیا فتویٰ ہے۔ کتنے افسوس کا مقام ہے کہ یہی وظیفہ بریلوی حضرات پڑھیں تو آپ انھیں مشرک قرار دیں۔ لیکن اگر اس کی سند جواز دار العلوم دیوبند کے شیخ الحدیث اور تھانوی صاحب دیں تو وہ پھر بھی خاتمۃ الحفاظ اور حکیم الامت قرار پائیں ؎

تجھے اے بلبل رنگیں نوا سوجھی ہے گانے کی مگر مجھ کو پڑی ہے فکر تیرے آشیانے کی

گیارہویں حدیث

403 محمدؒ بن ابی عائشہ رسول اللہ ﷺ کے ایک صحابی سے روایت کرتے ہیں کہ ان کا بیان ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

لعلکم تقرء ون والامام یقرأ قالوا انا لنفعل قال لا الا ان یقرأ احدکم بفاتحة الکتاب۔

(السنن الکبری : ص ۱۶۶ ج ۲، کتاب القراءة : ص ۵۱، جزء القراءة : ص ۹، التاریخ الکبیر ص ۲۰۷، ج ۱ ق ۱، العلل ومعرفة الرجال لأحمد : ص ۴۱۶، ۴۱۷ ج ۱، دارقطنی : ص ۳۴۰ ج ۱، مسند احمد : ص ۲۳۶ ج ۴، ص ۶۰، ۴۱۰ ج ۵ ابن ابی شیبة : ص ۳۷۴ ج ۱، مصنف عبدالرزاق : ص ۱۲۷ ج ۲)

شاید تم اس وقت پڑھتے ہو جب امام قراءت کر رہا ہوتا ہے۔ صحابہ کرامؓ نے عرض کی، ہاں ہم پڑھتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: فاتحہ کے علاوہ اور کچھ نہ پڑھا کرو۔

علامہ ہیثمیؒ اس روایت کے متعلق فرماتے ہیں:

رجال احمد رجال الصحیح۔ (مجمع الزوائد : ص ۱۱۱ ج ۲) کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

اسناده حسن (التلخیص الحبیر : ص ۲۳۱ ج ۱) کہ اس کی سند حسن ہے۔

امام بیہقیؒ نے السنن الکبریٰ میں ''**اسناده جید**'' (المعرفہ: ص ۵۴ ج ۲) میں ہے **اسناد صحیح** [1] اور کتاب القراءۃ میں ''**حدیث صحیح**'' کہا ہے۔ امام ابن حبان نے بھی صحیح و محفوظ کہا ہے (الاحسان: ص ۱۶۴ ج ۳)۔ امام بیہقیؒ نے تصریح کی ہے کہ من جملہ دیگر احادیث کے اس حدیث سے بھی مقتدی کے لیے سورۂ فاتحہ کے وجوب پر امام ابن خزیمہؒ نے استدلال کیا ہے۔ (کتاب القراءۃ: ص ۵۲)

404 امام بیہقیؒ نے السنن الکبریٰ میں یہ روایت **ابراهیم بن ابی اللیث ثنا الاشجعی ثنا الثوری عن خالد الحذاء عن ابی قلابة عن محمد بن ابی عائشة** کے طریق سے اور کتاب القراءۃ میں بواسطہ **محمد بن غالب نا ابوحذیفة نا سفیان عن خالد. الخ** نقل کی ہے اور کہا ہے:

وکذلک رواه عبدالرزاق بن همام و عبدالله بن الولید العدنی و مخلد بن یزید عن الثوری۔

کہ ثوریؒ سے اسی طرح عبدؒ الرزاق بن ہمام، عبدؒ اللہ بن ولید عدنی اور مخلدؒ بن یزید نے بھی بیان کیا ہے۔

مؤلف احسن الکلام کی اصول شکنی

جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ ابراہیمؒ بن ابی لیث اس حدیث میں منفرد نہیں۔ لہٰذا اس کا نام لے کر مؤلف احسن الکلام نے جو اس پر کلام کیا ہے اور امام بیہقیؒ کے خلاف جو بھڑاس نکالی ہے وہ بے فائدہ اور خالص اصول شکنی ہے۔ امام بیہقیؒ کے

---

[1] ادارہ احیاء السنۃ گوجرانوالہ کے زیر اہتمام جو نسخہ کتاب القراءۃ کا طبع ہوا ہے اس کے صفحہ ۶۱ پر ''صحیح'' کا لفظ غلطی سے حذف ہو گیا ہے۔

پیش نظر چونکہ اس کی دیگر اسانید بھی تھیں۔ اس لیے مجموعی طور پر السنن الکبریٰ میں ''اسنادہ جید'' کہا ہے۔ مزید برآں امام شعبہؒ نے بھی اسی طرح یہ روایت خالد الحذاء سے ذکر کی ہے۔ (کتاب القراءۃ: ص ۵۱)

مگر مؤلف احسن الکلام فرماتے ہیں:

۱۔ امام سفیان قراءت خلف الامام کے قائل نہ تھے۔ اگر یہ روایت ان کے نزدیک صحیح ہوتی تو اس کے خلاف کبھی نہ کرتے۔

۲۔ جن دیگر ثقات کا (امام بیہقیؒ نے) حوالہ دیا ہے، ان کی اسانید درکار ہیں۔

۳۔ شعبہؒ کے طریق سے جو روایت ہے اس میں وہی خرابی ہے کیوں کہ حضرت انسؓ کے طریق کو وہ خود غیر محفوظ کہتے ہیں اور ابوقلابہؒ کی روایت مرسل ہے اور مرسل کو وہ صحیح نہیں مانتے۔ پھر وہ کیوں کر صحیح ہے۔'' (حاشیہ: ص ۱۱۰، ۱۱۱ ج ۲)

جواب: لیکن یہ ساری کارروائی جان چھڑانے پر مبنی ہے۔

۱۔ محدثین کے نزدیک اعتبار حدیث کا ہے، راوی کے فتوے کا نہیں اور خود معترض ص ۱۰۷ پر ذکر کر آئے ہیں کہ:

''روایت کے مقابلہ میں راوی کی رائے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔''

کیا ہم بھی یہاں ان سے انصاف کی توقع رکھ سکتے ہیں؟

۲۔ جن ثقات کا ذکر امام بیہقیؒ نے کیا ہے، ان میں ایک امام عبدالرزاقؒ ہیں۔ اور ان کی روایت انہی کی کتاب المصنف عبدالرزاق (ص ۱۲۷ ج ۲) اور مسند احمد (ص ۲۳۶ ج ۴) میں امام ثوریؒ عن خالد عن ابی قلابۃ کے واسطہ سے مذکور ہے۔ اور عبداللہؒ بن ولید العدنی کی روایت مسند احمد (ص ۴۱۰ ج ۵) میں موجود ہے۔ اور عبداللہؒ بن ولید، امام احمدؒ کے براہ راست استاد ہیں۔ بھلا اس کی سند کی صحت پر کیا شک ہوسکتا ہے۔ مخلدؒ بن یزید کی روایت تا حال ہمیں بھی نہیں ملی۔ 405

لعل اللہ یحدث بعد ذٰلک امرًا۔

لیکن دو ثقات کی روایتوں کی اسانید تو مل گئی ہیں۔ ان کے علاوہ یحییٰؒ بن آدم نے بھی اسی روایت کو امام سفیانؒ سے روایت کیا ہے۔ (مسند احمد ص ۶۰ ج ۵) اور امام وکیعؒ نے بھی (مصنف ابن ابی شیبہ: ص ۳۷۴ ج ۱)۔

۳۔ امام شعبہؒ کی روایت حضرت انسؓ کے واسطہ سے نہیں بلکہ وہ بھی محمدؒ بن ابی عائشہ ہی کے واسطہ سے ہے۔ البتہ محمد بن ابی عائشہ کے بجائے انھوں نے **محمد بن ابی فلان عن رجل من اصحاب النبی** ﷺ کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ جیسا کہ امام بیہقیؒ نے تصریح کی ہے۔ (کتاب القراءۃ: ص ۵۱) بلکہ مسند احمد (ص ۸۱ ج ۵) میں شعبہ کی روایت میں محمد بن ابی عائشہ صراحۃً موجود ہے۔

مؤلف احسن الکلام کا اسے حضرت انسؓ کی روایت قرار دینا صرف وہم پر مبنی ہے اور امام بخاریؒ نے یہی روایت سفیانؒ ثوری اور شعبہؒ کے علاوہ یزید بن زریع عن خالد کے واسطہ سے بھی ذکر کی ہے۔ (جزء القراءۃ: ص ۹)

رہی جناب ابوقلابہؒ کی مرسل حدیث تو امام بیہقیؒ وغیرہ نے کب اس سے استدلال کیا ہے اور کہاں اسے صحیح کہا ہے؟ وہ تو متصل سند کو صحیح کہتے ہیں۔ لہٰذا امام بیہقیؒ پر اعتراض صرف ان سے عداوت پر مبنی ہے۔ حقیقت سے اس کا رتی

بھر تعلق نہیں۔ اس کے علاوہ سند کے اعتبار سے اس پر دو اعتراضات کیے گئے ہیں:

پہلا اعتراض اور اس کا جواب

اس حدیث کی سند میں ابوقلابہؒ ہے۔ وہ گو ثقہ تھے مگر غضب کے مدلس تھے۔ علامہ ذہبیؒ لکھتے ہیں:

مدلس عن من لحقهم و عن من لم يلحقهم۔

ابوقلابہؒ کی جن سے ملاقات ہوئی ان سے بھی اور جن سے نہیں ہوئی ان سے بھی تدلیس کرتے تھے (احسن: ص ۱۱۱ ج ۲)

406 کیا ابوقلابہؒ مدلس ہیں؟

جواب: ابوقلابہ عبداللہ بن زید کا بصرہ کے کبار محدثین میں شمار ہوتا ہے۔ ائمہ جرح و تعدیل نے بالاتفاق انھیں ثقہ اور ثبت کہا ہے۔ امام بخاریؒ، امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں بکثرت ان سے احتجاجاً روایتیں لی ہیں۔ جیسا کہ حافظ ذہبیؒ، حافظ ابن حجرؒ اور حافظ ابن قیسرانیؒ نے صراحت کی ہے کہ اگر وہ مدلس بلکہ ''غضب کا مدلس'' ہے تو موصوف صحیحین میں اس کی معنعن احادیث پر ''خط تنسیخ کھینچ دیں یا ان کے غیر صحیح ہونے کے اعلان کر دیں۔'' ان کی معنعن حدیث کے لیے ملاحظہ ہو صحیح بخاری مع فتح الباری (ص ۵۱، ۲۵۱، ۲۶۸ ج ۱ ص ۶۳، ۶۵، ۶۷، ۲۲۷ ج ۲) وغیرہ۔

ہم نے یہ انداز محض مولانا صاحب کی اقتداء میں اختیار کیا ہے۔ وہ قتادہؒ کی تدلیس کے جواب میں یہی فرماتے ہیں۔

> ''ہم مبارک پوریؒ صاحب اور ان کے اتباع کے مشکور ہوں گے کہ وہ بخاری و مسلم کی ان جملہ روایات پر جن میں قتادہؒ نے عنعنہ کیا ہے خط تنسیخ کھینچ دیں یا ان کے غیر صحیح ہونے کا اعلان کر دیں۔''
>
> (احسن: ص ۲۰۳ ج ۱)

لہٰذا اگر قتادہؒ اس لیے مدلس نہیں اور نہ اس کی تدلیس مضر ہے کہ صحیحین میں اس کی معنعن حدیثیں ہیں تو پھر ابوقلابہؒ، امام زہریؒ بھی مدلس نہیں جب کہ صحیحین میں ان کی بھی معنعن احادیث بکثرت مروی ہیں ع

تیرے رندوں پہ سارے کھل گئے اسرار دین ساقی

مگر ہماری رائے یہ ہے کہ یہ انداز تحقیق صحیح نہیں۔ قتادہؒ اپنی جگہ مدلس مگر صحیحین میں قتادہؒ کا نہ عنعنہ مضر ہے اور۔ بصورت تسلیم۔ نہ ہی ابوقلابہؒ کا، بلکہ صحیحین میں ان کی معنعن روایات محمول علی السماع ہیں۔ جمہور علمائے فن کی یہی رائے ہے۔

مگر جہاں تک ابوقلابہؒ کی تدلیس کا تعلق ہے تو حقیقت یہ ہے کہ وہ اصطلاحی مدلس نہیں جیسا کہ حضرت الاستاذ محدث گوندلویؒ نے خیر الکلام میں تصریح کی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے طبقات المدلسین کے طبقہ اولیٰ میں اسے ذکر کیا ہے، مگر مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

> ''جب وہ عمن لم يلحق سے بھی تدلیس کرتے ہیں تو پھر کسی طبقہ میں بھی ہوں کیوں کر قابل برداشت ہوں گے۔ اس صریح عبارت کو بھی دیکھیں نرا طبقہ ہی نہ دیکھیں۔'' (ص ۱۱۱ ج ۲)

407

بلا شبہ ہم طبقات کی تقسیم کو حرف آخر نہیں سمجھتے۔ یہ تقسیم استقرائی ہے اور دلائل و براہین کی بنا پر اختلاف کی گنجائش ہے۔ لیکن دھینگا مشتی سے اس کی تردید اہل علم کو زیبا نہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے ''النکت علی ابن الصلاح'' (ص ۶۳۶، ۶۳۷ ج ۲) میں صحیحین کے مدلسین کو طبقات میں تقسیم کیا اور پہلے طبقہ کے متعلق لکھا ہے:

الاولٰی من لم یوصف بذالک الا نادرا و غالب روایاتھم مصرحة بالسماع و الغالب ان إطلاق من اطلق ذلک علیھم فیه تجوز من الارسال الی التدلیس. و منھم من یطلق ذلک بناء علی الظن ویکون التحقیق بخلافه کما بینا ذلک فی حق شعبة قریباً ...فمن ھذا الضرب ایوب السختیانی وجریر بن حازم والحسین بن واقد و حفص بن غیاث و سلیمان التیمی و طاؤس و ابوقلابة .الخ

پہلا طبقہ وہ ہے جو بہت کم تدلیس کرتا ہے اور اکثر ان کی روایات میں سماع اور صراحت ہوتی ہے اور عموماً ان پر تدلیس کا اطلاق **تجوزاً من الارسال الی التدلیس** کے قبیل سے ہے۔ اور بعض وہ بھی ہیں جنھیں مدلس کہا گیا ہے لیکن تحقیق اس کے خلاف ہے۔ جیسا کہ شعبہؒ کے متعلق ہم نے پہلے بیان کیا ہے۔ اس نوع میں ایوبؒ سختیانی، جریر بن حازم، حسینؒ بن واقد، حفصؒ بن غیاث، سلیمانؒ تیمی، طاؤسؒ اور ابوقلابہؒ وغیرہ کا شمار ہوتا ہے۔

حافظ ابن حجرؒ کی اس عبارت سے طبقات المدلسین میں ابوقلابہؒ کو طبقہ اولیٰ میں شمار کرنے کا سبب ظاہر ہو جاتا ہے جس سے حضرت الاستاذؒ کے مؤقف کی حرف بحرف تائید ہوتی ہے کہ وہ اصطلاحی مدلس نہیں بلکہ ارسال کی بنا پر تدلیس کا ان پر الزام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تقریب التہذیب (ص ۲۶۷) میں بھی حافظ ابن حجرؒ نے ابوقلابہؒ کو مدلس نہیں بلکہ کثیر الارسال کہا ہے۔ بلا شبہ میزان الاعتدال میں علامہ ذہبیؒ نے ان کی طرف تدلیس کی نسبت کی ہے۔ مگر متقدمین میں سے کسی نے انھیں مدلس نہیں کہا۔ اور علامہ ذہبیؒ کے کلام کی روشنی میں ہم وثوق سے کہتے ہیں کہ یہاں بھی ان کی مراد تدلیس بمعنی ارسال ہے۔ ''تدلیس'' اصطلاحی نہیں جب کہ تدلیس کی تعریف میں راوی سے سماع شرط ہے خواہ ایک ہی بار کیوں نہ ہو۔ علامہ ابن الصلاحؒ لکھتے ہیں:

ھو ان یروی عمن لقیه مالم یسمعه منه موھما انه سمعه منه۔ (مقدمة ابن الصلاح: ص ۶۶)

یعنی مدلس وہ ہے جس کی مروی عنہ سے ملاقات ہو لیکن وہ اس سے ایسے روایت کرے جس سے سماع کا گمان ہوتا ہو، لیکن وہ اس نے اس سے سنی نہ ہو۔ 408

تدلیس کی یہی تعریف مختلف الفاظ سے خطیب بغدادی، حافظ عراقیؒ، حافظ ابن حجرؒ، علامہ سیوطیؒ، علامہ الجزائریؒ وغیرہ نے کی ہے۔ الموقظہ (ص ۴۷) کے حوالے سے ہم پہلے نقل کر آئے ہیں کہ علامہ ذہبیؒ ارسال پر تدلیس کا اطلاق کرتے ہیں اور علامہ ذہبیؒ [1] یہاں بھی ابوقلابہؒ کی طرف سے تدلیس کی نسبت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

مدلس عمن لحقھم و عمن لم یلحقھم۔

---

[1] علامہ ذہبیؒ بھی ابوقلابہؒ کی معنعن روایت کو حسن صحیح قرار دیتے ہیں۔ ملاحظہ ہو السیر (ص ۴۷۴ ج ۴)، تلخیص المستدرک (ص ۳۴۳ ج ۱)

کہ وہ ان شیوخ سے بھی تدلیس کرتا ہے، جن سے ملاقات کی ہے اور جن سے ملاقات نہیں کی۔

ظاہر ہے کہ "**وعمن لم یلحقھم**" کے الفاظ تدلیس کی تعریف پر نہیں بلکہ مرسل کی تعریف پر صادق آتے ہیں۔ مگر تعجب ہے کہ فریق ثانی کے حضرت شیخ الحدیث صاحب اسے تدلیس کی خطرناک قسم شمار کرتے ہوئے خالص جذباتی انداز میں فرماتے ہیں:

> "وہ تو **عمن لم یلحقھم** سے بھی تدلیس کرتے ہیں، تو پھر کسی طبقہ میں بھی ہوں کیوں کر وہ قابل برداشت ہوں گے۔"

اگر یہ بات صحیح اور مبنی بر حقیقت ہے تو اصول حدیث کے طلبا کو مولانا صاحب کا ممنون احسان ہونا چاہیے کہ انھوں نے تدلیس کی نئی تعریف ڈھونڈ کر فن کی خدمت کی۔ دعویٰ تقلید کے باوجود فروع کے علاوہ اصول میں بھی ان کا اجتہاد خوش آئند ہے۔ جس کے لیے وہ بجا طور پر قابل ستائش ہیں (سبحان اللہ!)

حالانکہ خود انھوں نے "بالکل غور" نہیں کیا۔ اصول حدیث کا معمولی طالب علم تدلیس وارسال کے فرق سے بخوبی واقف ہے۔ اور تدلیس پر ارسال کے اطلاق سے بھی باخبر ہے۔ جیسا کہ خطیب بغدادی نے الکفایہ (ص ۳۵۷) میں صراحت کی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ بھی لکھتے ہیں:

قال الخطیب التدلیس متضمن للارسال لا محالة لامساک المدلس عن ذکر الواسطة وانما یفارق حال المرسل بایھامه السماع ممن لم یسمعه فقط والموھن لأمره فوجب کون التدلیس متضمنا للارسال والارسال لا یتضمن التدلیس۔ (النکت: ص ۶۱۵ ج ۲)

یعنی خطیب نے کہا ہے کہ "تدلیس ارسال کو متضمن ہے کیوں کہ اس میں واسطہ کا ذکر نہیں ہوتا اور مرسل سے اس کا حال اس لیے مختلف ہے کہ اس میں جس سے سماع نہیں ہوتا، سماع کا وہم ہوتا ہے۔ پس تدلیس تو ارسال کو لازماً متضمن ہے مگر ارسال کو تدلیس متضمن نہیں۔

409

لیکن اگر اس اصطلاح سے اور ارسال وتدلیس کے مابین فرق سے مؤلف احسن الکلام واقف نہیں تو اس میں مؤلف خیر الکلام کا کیا قصور ہے۔ ہم نہیں سمجھتے کہ شیخ الحدیث کے منصب پر فائز بزرگ بھی اس مشہور اصطلاح سے ناواقف ہو۔ دراصل حضرت موصوف تجاہل عارفانہ سے کام لیتے ہوئے دفع الوقتی چاہتے ہیں۔ ائمہ متقدمین میں سے ابوحاتمؒ ایسے ناقد رجال تو واشگاف الفاظ میں فرماتے ہیں:

ابوقلابة لا یعرف له تدلیس۔ (تھذیب: ص ۲۲۶ ج ۵، الجرح والتعدیل: ص ۵۸ ج ۲ ق ۲)

کیا اس تصریح کے بعد بھی ابوقلابہؒ کی طرف تدلیس کی نسبت صحیح ہے؟

الغرض اصول حدیث اور ائمہ فن کی تصریحات کے مطابق ابوقلابہؒ اصطلاحی مدلس نہیں۔ مولانا صفدر صاحب کی رسائی "النکت" تک نہیں ہو سکی اس لیے ہم انھیں یک گونہ معذور سمجھتے ہیں۔ لیکن تہذیب میں امام ابوحاتمؒ کی صراحت کو نظر انداز کر جانا اور حافظ ذہبیؒ کے الفاظ کو سمجھنے کی کوشش نہ کرنا جلد بازی کا نتیجہ ہو سکتا ہے۔ ان کے علاوہ متقدمین میں سے کسی

نے بھی ان کی طرف تدلیس کی نسبت نہیں کی۔

دوسرا جواب

اگر تسلیم کیا جائے کہ ابوقلابہؒ مدلس ہیں تو بھی اس پر اعتراض حنفی اصول کی روشنی میں صحیح نہیں، جب کہ وہ بالاتفاق تابعی ہیں۔ اور احناف کے نزدیک خیر القرون کے مدلسین کی روایت مقبول ہے۔ جیسا کہ پہلے امام مکحولؒ اور امام زہریؒ پر تدلیس کے اعتراض کے ضمن میں ہم باحوالہ ذکر کر آئے ہیں۔ لہٰذا کم از کم مولانا صاحب اور علمائے احناف کو تو اپنے اصول کی پابندی کرنی چاہیے۔

امام محمدؒ نے کتاب الحجۃ (ص ۱۳۷، ۱۳۸ ج ۲) میں ابوقلابہؒ کی مرسل روایت سے استدلال کیا ہے اور یہ استدلال حنفی اصول کے مطابق ہے تو اس کی تدلیس باعث اعتراض کیوں ہے؟

دوسرا اعتراض اور اس کا جواب

مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

410 ''رجل من اصحاب النبی ﷺ'' کے بارے میں خود امام بیہقیؒ وغیرہ کے نزدیک کلام ہے۔ امام بیہقیؒ اسے مرسل کہتے ہیں۔'' (احسن: ص ۱۱۱ ج ۲)

مؤلف احسن الکلام نے یہاں صرف امام بیہقیؒ کے کلام سے ہی استدلال نہیں کیا بلکہ علامہ خطابیؒ، حافظ ابن حزمؒ وغیرہ کی عبارتوں سے بھی احتجاج کیا ہے کہ یہ طریق سند مجہول ہے۔ اور جب تک صحابی کا نام نہ لیا جائے روایت صحیح نہیں ہوگی۔ لیکن یہ قول شاذ ہے۔ اور جمہور اہل علم کے خلاف ہے۔ ہم یہاں اولاً ان عبارتوں کی تنقیح کریں گے جن سے موصوف نے استدلال کیا ہے۔ اس کے بعد اہل علم کی تصریحات ذکر کریں گے۔ ان شاءاللہ۔!

چنانچہ جہاں تک امام بیہقیؒ کے قول کا تعلق ہے تو ان کا قول اس سلسلے میں مختلف ہے۔ بعض مقامات پر اگرچہ انھوں نے اس طریق کو مرسل کہا ہے لیکن بعض دوسرے مقامات پر اسے صحیح اور متصل بھی قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ السنن الکبریٰ میں ایک روایت بواسطہ'' ابو عمیر بن انس عن عمومة له من اصحاب النبی ﷺ ''نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

ابو عمیر رواہ عن عمومة له من اصحاب النبی ﷺ واصحاب النبی ﷺ کلهم ثقات۔

(السنن الکبری: ص ۲۴۹ ج ۴)

نیز اس روایت کو (ص ۳۱۶ ج ۳) میں بھی صحیح کہا ہے۔ اسی طرح زیر بحث روایت کو السنن الکبریٰ، کتاب القراءۃ میں ''جید الاسناد'' اور'' صحیح الاسناد'' کہا ہے اور معرفۃ السنن والآثار (ج ۲ ص ۵۴) میں اس کے متعلق لکھتے ہیں:

اسناد صحیح واصحاب رسول اللہ ﷺ کلهم ثقات فترک ذکر اسمائهم فی الاسناد لا یضر اذا لم یعارضه ماهو اصح منه۔ (الجوهر النقی ص ۱۹۱ ج ۱)

علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ (ص ۲۹۴ ج ۴) میں بھی معرفۃ کے حوالہ سے یہ عبارت ذکر کی ہے۔ بنابریں یہ کہنا کہ:

''امام بیہقیؒ رجل من اصحاب النبی ﷺ کی سند کو مرسل کہتے ہیں۔''علی الاطلاق صحیح نہیں، ان کے ایک قول کو قاعدہ قرار دے کر دوسرے کو نظر انداز کرنا اور پھر اس قدر لن ترانیاں کہ:

411 ''امام بیہقیؒ اپنے قائم کردہ اصول کی پابندی کریں یہ تھوڑا فائدہ ہے۔'' اہل علم کو زیبا نہیں۔ علامہ ماردینیؒ حنفی نے امام بیہقیؒ کے کلام میں تعارض ثابت کرتے ہوئے آخر میں جمہور علماء کے مسلک کی تائید میں امام بیہقیؒ کا کلام نقل کر کے لکھتے ہیں:

فکلام امام البیهقی فی هذین الموضعین یؤید ما قلنا۔ (الجوهر النقی: ص ۱۹۱ ج ۱)

کہ امام بیہقیؒ کا ان دونوں مقامات پر کلام ہمارے موقف کی تائید کرتا ہے۔

جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ ماردینیؒ ان کے اسی قول کو قبول اور راجح فرماتے ہیں جو جمہور کے موافق ہے۔

امام بیہقیؒ کے علاوہ مؤلف احسن الکلام نے علامہ خطابیؒ، حافظ ابن حزمؒ اور امام حاکمؒ وغیرہ کا بھی نام لیا ہے۔ حافظ ابن حزمؒ اور علامہ خطابیؒ نے بلاشبہ'' **رجل من اصحاب النبی** ﷺ'' پر کلام کیا ہے اور کہا ہے کہ رجل بھی مجہول ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ حافظ ابن حزمؒ نے دوسری طرف الاحکام (ص ۷۳ ج ۶) میں **عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ قال حدثنا اصحابنا انهم کانوا اذا صلوا مع النبی** ﷺ کی سند کو مجہول اور مردود قرار دیا ہے۔ لیکن المحلیٰ (ص ۱۵۸ ج ۳) میں اسی روایت کے متعلق لکھتے ہیں: **هذا اسناد فی غایة الصحة من اسناد الکوفیین۔**

اسی طرح علامہ خطابیؒ کا کلام بھی متعارض ہے۔ حافظ ابن حزمؒ اور علامہ خطابیؒ دونوں بزرگ **ابو عمیر عن عمومة له من اصحاب النبی** ﷺ کے متعلق فرماتے ہیں: **حدیث ابی عمیر صحیح فالمصیر الیه واجب۔**

(المحلیٰ: ص ۹۲ ج ۵ معالم السنن: ص ۲۵۲ ج ۱)

اور یہ وہی سند ہے جسے علامہ ماردینیؒ نے امام بیہقیؒ کے کلام میں تعارض کے طور پر پیش کیا ہے۔ یہ درست ہے کہ ابوعمیرؒ اپنے چچا کو جانتے ہوں گے۔ اس لیے ان کے صحابی ہونے کو ابوعمیر سے بڑھ کر کون جانتا ہوگا۔ لیکن یہ بھی ابوعمیرؒ پر اعتماد کا ہی نتیجہ ہے۔ انھوں نے اپنے چچا کا نام کیوں نہیں بتلایا؟ تا کہ حقیقت حال کا پتا چل جاتا۔ جو اعتراض'' **عن رجل من اصحاب النبی** ﷺ'' پر ہے اسی کا احتمال یہاں بھی موجود ہے۔ ثقہ تابعی کی بات محض احتمال کی بنا پر رد کر دینا معقول بات نہیں اور نہ ہی یہ اصطلاح محدثین کے موافق ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے صحابی کی معرفت کے متعلق پانچ طریقے ذکر کیے ہیں:

۱۔ تواتر یعنی کسی کا صحابی ہونا تواتر سے ثابت ہو جیسے خلفاء راشدین عشرہ مبشرہ وغیرہ۔

412 ۲۔ شہرت۔ یعنی کسی کا صحابی ہونا شہرت کو پہنچ چکا ہو۔

۳۔ صحابی کسی کے متعلق کہہ دے کہ فلاں صحابی ہے۔

۴۔ ثقہ تابعی کہہ دے کہ وہ صحابی ہے۔

۵۔ عادل کہ جس نے آنحضرت ﷺ کا زمانہ پایا اور مدعی ہو کہ وہ صحابی ہے۔ (شرح نخبۃ الفکر: ص ۵۸)

اور علامہ سیوطیؒ لکھتے ہیں:

وزاد شیخ الاسلام ابن حجر بعد ھذا ان یخبراحاد التابعین بانه صحابی بناء علی قبول التزکیة من واحد وھو الراجح۔ (تدریب الراوی: ص ۴۰۰)

یعنی شیخ الاسلامؒ ابن حجرؒ نے یہ اصول زیادہ کیا ہے کہ کوئی تابعی خبر دے کہ وہ صحابی ہے۔ اسی اصول پر اعتماد کرتے ہوئے ایک کا تزکیہ کافی ہے اور یہی راجح ہے۔

لیکن اگر اس تابعی کی بات کو رد کر دیا جائے تو خود اس تابعی کی شہادت مشکوک ہو کر رہ جاتی ہے، جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ تابعی اگر کسی کے صحابی ہونے کا اظہار کرے تو اس کا قول قابل قبول ہے۔ الغرض جب حافظ ابن حزمؒ اور علامہ خطابیؒ کے کلام میں تعارض ہے تو ایک قول کو مقبول اور دوسرے کو مردود قرار دینا کہاں تک صحیح ہے؟ بلکہ ان کا قول وہی صحیح سمجھا جائے گا جو جمہور اور دلیل کے موافق ہوگا۔

امام حاکمؒ اور صحیح حدیث کی تعریف

اس کے بعد مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

امام حاکمؒ، امام نوویؒ، حافظ ابن حجرؒ، اور علامہ جزائریؒ صحیح حدیث کی تعریف یوں کرتے ہیں:

وصفة الحدیث الصحیح ان یروی عن النبی ﷺ صحابی زائل عنه اسم الجھالة۔

یعنی صحیح حدیث کی تعریف یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ایسا صحابی روایت کرے جس سے جہالت کا اسم دور ہو۔

مؤلف موصوف نے اس کے لیے معرفۃ علوم الحدیث، توجیہ النظر، شرح نخبۃ الفکر اور مقدمہ شرح مسلم للنووی کا حوالہ دیا ہے۔ حالانکہ یہ الفاظ دراصل امام حاکمؒ کے ہیں اور انہی کا یہ نظریہ ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے امام حاکمؒ کے اس نظریہ کی تردید کی ہے۔ ان کے الفاظ ہیں: 413

ولیس شرطا للصحیح خلافا لمن زعمه وھو ابوعلی الجبائی من المعتزلة والیه یومی کلام الحاکم ابی عبداللہ فی علوم الحدیث حیث قال ھو الذی یرویه الصحابی الزائل عنه اسم الجھالة۔

(شرح نخبة الفکر: ص ۲۴)

یعنی یہ صحیح حدیث کی شرط نہیں برعکس ابوعلی جبائی معتزلی کے، امام حاکم کا کلام بھی اسی طرف اشارہ کرتا ہے جب کہ انھوں نے کہا ہے صحیح حدیث وہ ہے جو صحابی روایت کرے جس سے اسم جہالت دور ہو۔

اسی طرح علامہ نوویؒ نے مقدمہ مسلم ص ۱۶ میں بھی امام حاکمؒ کی ''المدخل'' سے صحیح حدیث کی تعریف میں دس اقسام ذکر کی ہیں جن میں پہلی پانچ متفق علیہ اور آخری پانچ مختلف فیہ اقسام کا ذکر کیا ہے۔ چنانچہ پہلی نوع میں سے دوسری تعریف کے الفاظ ہیں:

والثانی مثل الاول الّا ان راویه من الصحابة لیس له الا راو واحد۔

اور دوسری قسم پہلی کی طرح ہے مگر یہ کہ صحابی سے روایت کرنے والا صرف ایک ہی راوی ہو۔
اس تعریف کو امام حاکمؒ نے صحیح کی تعریف میں ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان سے امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ کے علاوہ باقی ائمہ حدیث نے اس سے احتجاج کیا ہے۔ لیکن علامہ نوویؒ نے تو اس قول کی بھی تردید کی ہے:

اما قول الحاکم ان من لم یرو عنه الا راو واحد فلیس هو من شرط البخاری ومسلم فمردود۔

(مقدمه شرح مسلم: ص ۱۷)

یعنی امام حاکمؒ کا یہ قول کہ جس سے صرف ایک ہی راوی روایت کرے یہ بخاری و مسلم کی شرط پر نہیں، مردود ہے۔
رہے علامہ الجزائری تو توجیہ النظر میں یہ انواع و اقسام دراصل معرفۃ علوم الحدیث للحاکم ہی کا اختصار ہیں۔ جیسا کہ انھوں نے توجیہ النظر (ص ۱۶۲، ۲۰۳) میں تصریح کی ہے اور جہاں تک صحیح حدیث کی اس تعریف کے متعلق امام حاکمؒ کے نظریہ کا تعلق ہے تو اس کی تردید خود علامہ الجزائریؒ نے ص ۷۱ پر بالتفصیل کی ہے، بلکہ خود امام حاکمؒ بھی اس پر قائم نہیں رہ سکے۔ جیسا کہ المستدرک (ص ۲۳، ۴۲ ج ۱) سے عیاں ہوتا ہے کہ شیخین اس سے روایت لیتے ہیں جس سے ایک ہی راوی روایت کرنے والا ہو۔

صفدر صاحب کی غلط بیانی

انصاف فرمائیں کہ مولانا صفدر صاحب نے جن علماء فن کا نام لیا ہے انھوں نے تو امام حاکمؒ کی تردید کی ہے۔ لیکن موصوف کی دیانت کی داد دیجیے کہ وہ یہاں کس قدر ہاتھ کی صفائی سے حقیقت پر پردہ ڈال رہے ہیں اور ہم ان شاء اللہ آئندہ بحوالہ ذکر کریں گے کہ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے اپنی الصحیح میں "**رجل من اصحاب النبی** ﷺ" کے طریق سے بھی روایات لی ہیں اور یہ دیکھ کر بھی حیرت کی انتہا نہ رہی کہ مؤلف موصوف لکھتے ہیں: 414

"اسی کے قریب **مسک الختام** میں ہے۔" (احسن: ص ۱۱۱ ج ۲)

جب کہ **مسک الختام** میں حافظ ابن حزمؒ اور امام بیہقیؒ کے اس قول کی تردید کی گئی ہے۔ جسے مولانا صاحب پیش کر رہے ہیں۔ چنانچہ نواب صاحبؒ کے الفاظ ہیں:

در سبل گفتہ قول مصنف اشارت است بسوئے قول بیہقیؒ یا قول ابن حزمؒ کہ یکے از روات وے ضعیف است اما اول پس بایں جہت کہ ابہام صحابی مضر نیست بسبب آنکہ صحابی ہمہ عدول اند ۔۔۔ الخ (**مسک الختام**: ص ۲۴ ج ۱)

قارئین کرام یہ ہے وہ اصل عبارت جسے مولانا صفدر صاحب نے تقریباً کے الفاظ میں پیش کرتے ہوئے اپنے دعویٰ کی تائید میں پیش کیا ہے۔ حالانکہ حضرت النوابؒ تو امام بیہقیؒ اور امام ابن حزمؒ پر نقد کرتے ہیں۔ اور اس کے متصل بعد فتح الباری سے یہ بھی نقل کرتے ہیں کہ "**رجاله ثقات**" کہ اس کے راوی ثقہ ہیں۔ اس صراحت کے بعد یہ کہنا کہ: "اسی کے قریب **مسک الختام** میں ہے۔" دیانت کی کون سی معراج ہے؟ یہی نہیں بلکہ حضرت النوابؒ کی اصول میں مدونہ

کتب موجود ہیں۔ ان میں بھی انھوں نے اس سلسلہ سند کو متصل اور صحیح کہا ہے۔ جیسا کہ آئندہ اس کی تفصیل آ رہی ہے۔ لیکن ان تصریحات کے باوجود نواب صاحبؒ کے کلام کو ان کے مقصد کے خلاف غلط پیرائے میں پیش کرتے ہوئے قریب قریب کا پیچ لگانا اس ''فن'' میں مولانا صاحب کے کمال کا ثبوت باہم پہنچاتا ہے۔ پھر تعجب اور صد حیف کہ یہ سارے کرتب کمال درجہ علم وزہد کے ساتھ دکھائے جارہے ہیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔!

بلاشبہ علامہ صیرفیؒ کا یہ خیال ہے کہ تابعی ''رجل من الصحابة'' سے عنعنہ کرے تو وہ روایت قابل قبول نہیں ، جیسا کہ مؤلف احسن الکلام نے نقل کیا ہے۔ (احسن: ص۱۱۲ ج ۲) اور علامہ عراقیؒ نے بھی اسی قول کو ''هو قول متجه'' کہا ہے۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ اس پر نقد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

قلت سلامته من التدليس كافية في ذلك اذ مدار هذا على قوة الظن به وهي حاصلة في هذا المقام۔ (النکت: ص ۵۶۳ ج ۲) 415

یعنی غیر مدلس کا عنعنہ محمول علی السماع ہوتا ہے تو تابعی کا مدلس نہ ہونا ہی اس کے اتصال پر کافی دلیل ہے۔ جب کہ اس قسم کے قوانین کا دار و مدار ظن غالب پر ہی ہے۔ محدث مبارک پوریؒ نے تحقیق الکلام (ص ۹۰ ج ۱) میں یہی کلام حافظ سخاویؒ کی فتح المغیث سے بھی نقل کیا ہے۔ علامہ نیمویؒ نے بھی آثار السنن میں علامہ صیرفی کا یہ قول نقل کر کے یہی اعتراض کیا ہے۔ مقام تعجب ہے کہ (ص ۵۶) پر ''باب ما جاء في اذان الفجر'' میں حدیث ''عن امراة من بني نجار'' نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ''قال الحافظ في الدراية اسناده حسن'' لیکن اس پر کوئی نقد نہیں کیا۔ حالانکہ ''امرأة من بني نجار'' سے روایت کرنے والے عروہؒ تابعی ہیں۔ مزید یہ کہ اس میں ابن اسحاقؒ ہے اور اس کی روایت بھی معنعن ہے۔ لیکن یہاں یہ ڈبل خاموشی چہ معنی دارد؟ الغرض علامہ صیرفیؒ کا یہ اصول جسے حافظ عراقی نے صحیح تسلیم کیا ، صحیح نہیں۔ حافظ ابن حجرؒ اور ان کے شاگرد رشید حافظ سخاویؒ نے اس کی تردید کی ہے اور علامہ نیمویؒ بایں ہمہ اس اصول کی تائید وحمایت کرتے ہوئے مخالف مسلک روایت پر اس سے تنقید کرتے ہیں۔ لیکن دوسرے مقام پر موافق مسلک روایت پر خاموشی اختیار کرتے ہیں بلکہ اس کی تحسین کو قبول کرتے ہیں۔ جیسا کہ عموماً ان کی عادت مبارکہ ہے۔

اندیشہ ہائے دور دراز

مؤلف احسن الکلام نے حافظ عراقیؒ اور علامہ الجزائریؒ سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ:

''آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں منافقین بھی ہوتے تھے اور مرتد بھی، لہٰذا جب تک راوی صحابی کا نام بیان نہ کرے گا اور اس کا صحابی ہونا معلوم نہ ہو جائے گا تو اس کی روایت قبول نہ ہوگی۔''

نیز لکھتے ہیں:

''امام سیوطیؒ ایک وجہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ بسا اوقات صحابی کو تابعی اور تابعی کو صحابی سمجھ لینے سے غلطی ہو جاتی ہے۔ جیسے کہ بعض نے محمد بن ربیعؒ اور عبدالرحمٰن بن غنمؒ کو صحابی سمجھ لیا ہے لیکن صحیح قول یہ

416

ہے کہ یہ صحابی نہ تھے۔'' (احسن: ص ۱۱۲)

بظاہر یہ اعتراض کچھ معقول ہے لیکن اگر معمولی غور وفکر سے کام لیا جائے تو محض احتمال آفرینی سے بڑھ کر اس کی اور کوئی حقیقت نظر نہیں آتی۔ کیا فی الجملہ کوئی ایسا واقعہ کتب رجال واحادیث میں ملتا بھی ہے کہ تابعی نے صحابی سمجھ کر کسی سے روایت لی ہو، لیکن وہ درحقیقت منافقین کا سرغنہ ہو یا مرتد ہو۔ [1] اور جو مثالیں معترض نے نقل کی ہیں۔ ان کی نقاب کشائی ہم ان شاء اللہ بعد میں کریں گے۔

دورفتن میں جب سیاسی دھڑوں نے مذہبی رنگ اختیار کیا اور اپنی تائید وحمایت میں احادیث وضع کرنا شروع کی گئیں تو ان حالات میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول تو ملتا ہے کہ:

فلما رکب الناس الصعبة والذلول لم ناخذ من الناس الا ما نعرف۔ (مقدمہ مسلم: ص ۱۰)

اسی طرح امام ابن سیرینؒ فرماتے تھے کہ اسناد کا پہلے مطالبہ نہ ہوتا تھا مگر جب فتنہ رونما ہوا تو کہنے لگے:

سموا لنا رجالکم اپنے راوی کا نام بیان کرو۔

لیکن منافقین اور مرتدین کی ''احتمال آفرینی'' کا کہیں ذکر نہیں۔ وہ اس قسم کے خطرات سے بخوبی واقف تھے۔ یہ کس قدر بودی اور بے وزن بات ہے کہ صحابہ کرامؓ و تابعین عظام ایک مدت بعد دورفتن میں اسناد کی چھان پھٹک کو تو ضروری سمجھیں لیکن آنحضرت ﷺ کے دور مسعود کے منافقین و مرتدین کے خطرہ سے غافل رہیں۔ ازراہ انصاف فرمائیے کہ ہے کوئی جان اس اعتراض میں؟ اور علامہ سیوطیؒ کے حوالہ سے جو کچھ نقل کیا گیا ہے وہ بھی **ظلمات بعضها فوق بعض** کا مصداق ہے۔ جب کہ بحث تابعی کے قول ''**رجل من اصحاب النبی** ﷺ'' کے الفاظ سے روایت پر ہے۔ نہ کہ اس کے بعد کسی محدث یا مورخ کا کسی کو صحابی باور کر لینے پر۔ ہم مولانا صفدر صاحب کی خدمت میں مؤدبانہ عرض کرتے ہیں کہ وہ سنن ومسانید اور کتب رجال سے یہ دکھائیں کہ محمدؒ بن ربیع اور عبدالرحمٰنؒ کو کسی تابعی نے صحابی سمجھتے ہوئے **عن رجل من اصحاب النبی** ﷺ سے روایت کی ہے۔ عبدالرحمٰنؒ بن غنم کے متعلق بلاشبہ علامہ سیوطیؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ تابعی ہے۔ لیکن انھیں صحابی باور کرنے والا کوئی تابعی نہیں، بلکہ امام لیثؒ، ابن یونسؒ اور ابن لہیعہؒ ہیں۔ امام احمدؒ نے اپنی المسند (ص ۲۲۷ ج ۴) میں اس کی مسند روایات ذکر کی ہیں۔ (تہذیب: ص ۲۵۰ ج ۲، فتح المغیث للعراقی: ص ۵۹ ج ۴)، امام بخاری بھی فرماتے

417

---

[1] یہاں یہ بات یقیناً دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ امام ابواسحاق الاسفرائنی وغیرہ نے اسی قسم کے احتمال سے مراسیل صحابہ کی عدم حجت پر استدلال کیا ہے مگر علامہ کیکلدیؒ لکھتے ہیں کہ جمہور ان کے خلاف ہیں۔

لان العلة فی رد المرسل انما هی الجهل بعدالة الراوی لجواز ان لا یکون عدلا وهذا منتف فی حق الصحابة رضی الله عنهم لان کلهم عدول۔ (جامع التحصیل ص ۳۱)

یعنی مرسل صحابی کو رد کرنے کی علت یہ ہے کہ راوی کی حالت کا علم نہیں، ممکن ہے وہ غیر عادل ہو مگر یہ صحابہؓ کے حق میں منتفی ہے کیوں کہ وہ سب عادل ہیں۔

لہٰذا اگر رجل من الصحابة پر یہ اعتراض ہے تو مراسیل صحابہؓ پر بھی یہی اعتراض کیا گیا ہے۔ کیا معترض مراسیل صحابہؓ کو بھی اسی علت کی بنا پر ضعیف قرار دیں گے؟ دیدہ باید۔!

ہیں: **ان له صحبة۔**

حافظ ابن حجرؒ نے الاصابہ کی القسم الاول میں انھیں ذکر کیا ہے۔ اور ان کی روایات نقل کرنے کے بعد کہا ہے:

فهذه الاحاديث تدل على صحبته۔ (الاصابة: ص ۱۷۸ ج ۴)

کہ یہ احادیث اس کے صحابی ہونے کی دلیل ہیں۔

بلکہ حافظ سخاویؒ کا خیال ہے کہ عبدالرحمٰنؒ بن غنم نامی دو راوی ہیں۔ اور دونوں اشعری ہیں۔ ایک ان میں سے صحابی اور دوسرا تابعی ہے۔ (فتح المغیث: ص ۱۵۵، ۱۵۶ ج ۳)

حافظ ابن حجرؒ نے بھی دونوں کو علیحدہ علیحدہ ذکر کیا ہے۔ الغرض عبدالرحمٰنؒ بن غنم کے متعلق محدثین کا اختلاف ہے۔ انھیں تابعی تسلیم کیا جائے تو بھی زیر بحث مسئلہ میں انھیں ذکر کرنا صحیح نہیں۔

صفدر صاحب کی واضح بے خبری

رہے محمدؒ بن ربیع الجیزی تو وہ قطعاً صحابی نہیں اور نہ کسی نے انھیں صحابی کہا ہے۔ مولانا صفدر صاحب نے عجلت سے کام لیا، اور علامہ سیوطیؒ کے کلام کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی ورنہ وہ اس غلط فہمی کا شکار نہ ہوتے۔ جب کہ عبارت منقولہ میں محمدؒ بن ربیع ''عد'' کا فاعل ہے اور اس کی صراحت دیگر کتب تراجم واصول سے بھی ہوتی ہے۔ حافظ عراقیؒ کے الفاظ میں اصل عبارت یوں ہے: 418

و قد يعد بعض التابعين في الصحابة كثيرا ما يقع ذلك فيمن يرسل من التابعين كما عد محمد بن الربيع الجيزي عبدالرحمٰن بن غنم الاشعري فيمن دخل مصر من الصحابة۔

(فتح المغيث للعراقي: ص ۵۹ ج ۴)

اور بعض تابعین کو صحابہ میں شمار کیا جاتا ہے اور اکثر ایسا اس کے متعلق ہوتا ہے جو تابعین میں مرسل روایات بیان کرتا ہے۔ جیسا کہ محمدؒ بن ربیع الجیزی نے عبدالرحمٰن بن غنم الاشعری کو ان صحابہ میں شمار کیا ہے جو مصر میں داخل ہوئے ہیں۔

محمد بن ربیع الجیزی کا ترجمہ علامہ سمعانیؒ نے انساب (ورق ص ۱۴۷) اور امیر ابن ماکولا نے الاکمال (ص ۴۶ ج ۳) میں ذکر کیا ہے۔ ۳۲۴ھ میں وہ فوت ہوئے (السیر: ص ۲۷۴ ج ۱۵)۔ امام شافعی کے شاگرد ربیع بن سلیمان الاعرج کے بیٹے ہیں جو کہ اپنے باپ کے علاوہ سلیمانؒ المرادی، یونسؒ بن عبدؒ الاعلیٰ وغیرہ (جو دسویں اور گیارہویں طبقہ میں شمار ہوتے ہیں) سے روایت کرتے ہیں **من دخل مصر من الصحابة** کے نام سے ان کے ایک رسالہ کا ذکر علامہ سخاویؒ نے اعلان بالتوبیخ (ص ۱۷۵) میں کیا ہے۔ اور مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے لکھا ہے کہ حافظ سیوطیؒ نے ان کے رسالہ کا اختصار ''حسن المحاضرہ'' میں درج کیا ہے۔ (ظفر الامانی: ص ۳۱۸)

جس کی تفصیل حسن المحاضرہ ص ۱۳۲ ج ا سے ۲۰۹ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

حافظ سخاویؒ نے محمدؒ بن ربیع کی ایک اور کتاب ''**قضاة مصر**'' کا ذکر بھی کیا ہے۔ (الاعلان بالتوبیخ: ص ۲۰۵) لہٰذا

مولانا صفدر صاحب سے جہاں محمدؒ بن ربیع کو صحابی یا تابعی سمجھنے میں غلطی ہوئی وہاں ان کا عبدؒالرحمٰن بن غنم کو بحث ''رجل من اصحاب النبی ﷺ'' میں بطور مثال پیش کرنا بھی صحیح نہیں۔

گلِ دیگر شگفت

یادرہے کہ مولانا صفدر صاحب نے احسن الکلام کے بعد کے ایڈیشن میں ''بعض نے محمدؒ بن ربیع اور عبدؒالرحمٰن بن غنم کو سمجھ لیا ہے'' کے الفاظ بدل کر یوں لکھا گیا ہے ''امام محمدؒ بن ربیع نے عبدالرحمٰنؒ بن غنم کو صحابی سمجھ لیا ہے۔'' (احسن: ص۱۲۴ ج ۲ ط پنجم) حالانکہ یہ بات بھی من وجہ محلِ نظر ہے۔ حافظ ابن حجرؒ تو لکھتے ہیں: **و قال محمد بن الربیع الجیزی اخبرنی یحیی بن عثمان ان ابن لھیعة و اللیث قالا له صحبة** محمد بن ربیع جیزی نے کہا کہ مجھے یحییٰ بن عثمان نے خبر دی کہ ابن لہیعہ اور لیث دونوں نے کہا کہ عبدالرحمٰنؓ بن غنم کو شرف صحبت حاصل ہے۔ (الاصابہ: ص۱۷۸ ج۴)۔ بالفرض انھوں نے حضرت عبدالرحمٰن کو صحابی کہا ہے تو امام لیثؒ وغیرہ کے قول کی بنا پر ایسا کہا ہے۔ کسی امام یا محدث کا روایات کی بنا پر کسی کو صحابی سمجھنا اور تابعی کا کسی کو صحابی قرار دینا دونوں میں فرق ہے۔ جسے مولانا صفدر صاحب نے ملحوظ نہیں رکھا۔

الحمدللہ کہ **رجل من اصحاب النبی ﷺ** کی سند کو مرسل ثابت کرنے میں مؤلف احسن الکلام نے جن دلائل کا سہارا لیا ہے ہم نے بتوفیق ایزدی ہر ایک کا مدلل و مسکت جواب دیا ہے۔ ہمارے تتبع کے مطابق مولانا صفدر صاحب نے اپنے پیش رو علامہ نیمویؒ اور مولانا عبدالعزیز گوجرانوالوی کے کلام ہی کو لفظی ہیر پھیر سے پیش کیا ہے۔ اور کوئی نئی بات نہیں کی۔ ان گزارشات کے بعد اس مسئلہ میں علمائے امت کے اقوال اور ان کی تصریحات بھی ملاحظہ فرمالیجیے۔

۱۔ امام الاثرمؒ فرماتے ہیں۔

قلت لاحمد بن حنبل اذا قال رجل من التابعین حدثنی رجل من الصحابة و لم یسمه فالحدیث صحیح قال نعم۔ (تدریب الراوی: ص ۱۱۹، الجوهر النقی: ص ۸۴ ج ۱)

419

میں نے امام احمدؒ سے کہا ہے کہ جب تابعی **حدثنی رجل من الصحابة** کہے اور نام نہ لے تو وہ حدیث صحیح ہے۔ انھوں نے کہا ہاں صحیح ہے۔

۲۔ امام بخاریؒ اپنے استاد امام حمیدیؒ سے نقل کرتے ہیں:

اذا صح الاسناد من الثقات الی رجل من الصحابة فھو حجة۔ (تدریب الراوی: ص ۱۱۹)

کہ صحابہ تک جب سند صحیح ہو تو وہ حجت ہے۔

۳۔ امام بخاریؒ اور امام مسلم اپنی الصحیح میں اس طریق سے متعدد روایات لائے ہیں جو اس بات کا بین ثبوت ہے کہ یہ سلسلہ سند ان کے نزدیک صحیح ہے۔ چنانچہ علامہ ماردینیؒ حنفی امام بیہقیؒ کے ایک موقف (جسے مولانا صفدر صاحب نے اختیار کیا ہے) کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

ان مثل ھذا لیس بمرسل بل ھو متصل لان الصحابة کلھم عدول فلا تضرھم الجھالة

...و قد اخرج البخاری فی صحیحه حدیث ابن ابی لیلٰی حدثنا اصحاب محمد ﷺ نزل رمضان فشق علیهم فکان من اطعم کل یوم مسکینا ترک الصوم ،الحدیث (البخاری :ص ۲۶۱ ج ۱) واخرج ایضاً حدیث صالح بن خوات عمن صلی مع النبی ﷺ یوم ذات الرقاع (بخاری :ص ۵۹۲، مسلم ۲۷۹ ج ۱) واخرج مسلم (ص ۵۷ ج ۱) فی صحیحه حدیث ابی سلمة بن عبدالرحمٰن وسلیمان بن یسار عن رجل من اصحاب رسول اللہ ﷺ من الانصار ...ثم اخرج من حدیثهما ایضاً عن ناس من الانصار عن النبی ﷺ بمثل ذلک ولو کان هذا واشباهه مرسلا لم یحتج به الشیخان فی صحیحیهما ..الخ (الجوهر النقی :ص ۱۹۱ ج ۱)

علامہ ماردینیؒ کا یہی اعتراض ہم مولانا صفدر صاحب اور انہی کے ہم فکر معدودے چند اصحاب کے سامنے پیش کرتے ہیں کہ کیا پھر صحیحین کی ان تمام احادیث کو مرسل یا منقطع قرار دیا جائے گا۔شائقین اس حوالہ سے تحفۃ الاشراف جلد ۱۱ص ۱۲۳ سے ۲۴۱ تک ملاحظہ فرمائیں جس سے ان روایات کی تفصیل معلوم ہو جائے گی۔

۴۔ حافظ ابن حجرؒ نے ''النکت ''میں علامہ ماردینیؒ کے اسی نقد کی تائید کی ہے۔حدیث زیر بحث کی اسناد کو حسن قرار دینا بھی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اس سلسلہ سند کو مجہول یا مرسل قرار نہیں دیتے۔بلوغ المرام کی چھٹی حدیث عن رجل من اصحاب النبی ﷺ نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ''اسنادہ صحیح'' کہ اس کی سند صحیح ہے اور اسی حدیث کے متعلق فتح الباری (ص ۳۰۰ ج ۱) میں لکھتے ہیں: 420

رجاله ثقات و لم اقف لمن اعله علی حجة قویة۔

یعنی اس حدیث کے راوی ثقہ ہیں اور جس نے اسے معلول کہا ہے میں نے اس پر کوئی قوی حجت نہیں پائی۔

ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک یہ سلسلہ سند حدیث کی تضعیف کے لیے وجہ تعلیل نہیں۔

۵۔ علامہ امیر یمانیؒ محولہ بالا حدیث کے تحت بلوغ المرام کی شرح میں لکھتے ہیں:

اشارة الی رد قول البیهقی حیث قال انه فی معنی المرسل فلأن ابهام الصحابی لا یضر لان الصحابة کلهم عدول عند المحدثین۔ (سبل السلام :ص ۱۴ ج ۱)

اور یہی وہ عبارت ہے جس کا فارسی ترجمہ نواب صاحب نے مسک الختام میں دیا ہے جسے بدقسمتی سے مؤلف احسن الکلام اپنی تائید میں تقریباً کے الفاظ سے پیش کرتے ہیں۔(کما مر)

۶۔ علامہ نوویؒ حدیث ابو عمیر حدثنی عمومة من الانصار کے متعلق لکھتے ہیں: هو حدیث صحیح و عمومة ابی عمیر صحابة لا یضر جهالة اعیانهم لان الصحابة کلهم عدول (نصب الرایة: ص ۲۱۲ ج ۲)

۷۔ امام ترمذیؒ کا انداز بھی اسی پر شاہد ہے جب کہ '' کتاب الجهاد باب ما جاء فی الشعار ''میں ایک حدیث بواسطہ سفیان عن ابی اسحاق عن المهلب عمن سمع النبی ﷺ نقل کرنے کے بعد اس پر سکوت کیا ہے اور اس کے متصل بعد فرماتے: وروی عنه عن المهلب بن ابی صفرة عن النبی ﷺ مرسلا۔

(ترمذی مع التحفه : ص ۲۵ ج ۳)

ظاہر ہے کہ دوسری سند کو مرسل کہنا اور پہلی پر سکوت کرنا اس کے متصل ہونے کی دلیل ہے۔ اور (ص ۲۶۵ ج ۴) میں ایک حدیث عن جزی النهدی عن رجل من بنی سلیم کے متعلق کہتے ہیں: هٰذا حدیث حسن۔

۸۔ علامہ علی قاری نے مرقاۃ (ص ۳۳۰ ج ۱، ص ۳۰۶ ج ۲، ص ۲۶۸ ج ۴) میں عن رجل من اصحاب رسول اللہ ﷺ کی احادیث کی تصحیح کی ہے اور لکھا ہے کہ:

لا یضر الجهل به لانه صحابی و الصحابة کلهم عدول۔

421 ۹۔ علامہ شوکانیؒ نے ایک سے زائد مقامات پر اس سلسلہ میں سند کی تحسین وتصحیح کی ہے۔ ملاحظہ ہو نیل "باب قراءة سورتین فی کل رکعة" (ص ۲۴۰، ۲۸۵ ج ۲، ص ۲۵، ۱۷۵ ج ۱، ص ۱۸۸، ۲۰۳ ج ۴ وغیرہ) بلکہ اس سلسلہ کی سند کی صحت پر انھوں نے ایک مستقل رسالہ "القول المقبول فی رد روایة المجهول من غیر صحابة الرسول" کے نام سے لکھا ہے۔ (نیل: ص ۳۰۵ ج ۲)

۱۰۔ علامہ زیلعیؒ لکھتے ہیں:

وقال فی الامام وهٰذا رجال الصحیح و هو متصل علٰی مذهب الجماعة فی عدالة الصحابة و ان جهالة اسماء هم لا تضر۔ (نصب الرایة: ص ۲۶۷ ج ۱)

۱۱۔ مولانا محمد یوسف بنوریؒ نے یہی قول معارف السنن (ص ۱۸۹ ج ۲) میں نقل کرتے ہوئے حدیث کی تصحیح کی ہے۔

۱۲۔ علامہ منذری حدیث عن امرأة من بنی عبدالاشهل (جسے علامہ خطابیؒ نے مجہول کہا ہے اور مولانا صفدر صاحب نے ان کے اس قول کو نقل کیا ہے) کے تحت علامہ خطابیؒ کے کلام پر نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ما قاله ففیه نظر فان جهالة اسم الصحابی غیر مؤثرة فی صحة الحدیث (مختصر السنن للمنذری ص ۲۲۷ ج ۱)

۱۳۔ علامہ عینی حنفی حدیث صالح بن خوات، عمن شهد مع النبی ﷺ کے تحت لکھتے ہیں کہ: ولا یقال هذه روایة عن مجهول لان الصحابة کلهم عدول فلا یضر ذلک۔ عمدۃ القاری (ص ۱۹۶ ج ۱۷) اسی طرح (ص ۵۳ ج ۱۱) میں فرماتے ہیں: ولا یقال لمثل هٰذا روایة مجهول لان الصحابة کلهم عدول۔

۱۴۔ علامہ قسطلانیؒ بھی اس سلسلہ سند کے متعلق فرماتے ہیں:

ولا یقال لمثل هٰذا روایة مجهول لان الصحابة کلهم عدول۔

۱۵۔ حافظ ابن قیمؒ نے بھی تہذیب السنن (ص ۱۲۹ ج ۱) میں اس سلسلہ سند کی تصحیح کی ہے اور اسے تمام محدثین کا مسلک کہتے ہیں اور جلاء الافہام (ص ۵۴) میں بھی فرماتے ہیں۔ فان جهالة الصحابی لا تضر۔

۱۶۔ علامہ قرطبیؒ حافظ ابن عبدالبرؒ سے نقل کرتے ہیں۔

422 لیس حکم الصحابی اذا لم یسم کحکم من دونه اذا لم یسم عند العلماء لارتفاع الجرحة عن

جميعهم وثبوت العدالة لهم۔ (تفسير قرطبی : ص ۲۴۳ ج ۳)

۱۷۔ علامہ ابن حجر المکی لکھتے ہیں:

جهالة الصحابی لا تضر۔ (اتحاف اہل الاسلام: ص ۹۱)

۱۸۔ علامہ لکھنوی لکھتے ہیں: لا يضر الجهل بالصحابی فان الصحابة كلهم عدول (ظفر الامانی: ص ۱۹۳)

۱۹۔ مولانا خلیل احمد سہارن پوری علامہ خطابیؒ کی عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

قلت قد اجمعت الامة على ان الصحابة كلهم عدول فلا يضر الجهل باعيانهم فالحديث الذی روته امرأة من بنی عبدالاشهل لا مجال للمقال فيه (بذل المجهود : ص ۲۲۲ ج ۱)

یعنی امت اس پر متفق ہے کہ صحابہ تمام عادل ہیں۔ پس ان کے نام کی جہالت مضر نہیں۔ پس یہ حدیث جسے بنو عبدالاشہل کی عورت نے روایت کیا ہے۔ اس میں کلام کی کوئی گنجائش نہیں۔

۲۰۔ شیخ محمد راغب الطباخ نے معالم السنن کے (ص ۱۱۹ ج ۱) کے حاشیہ میں ہی علامہ خطابیؒ کی تردید میں معالم السنن کے نسخہ احمدیہ سے تنبیہی نوٹ دیا ہے کہ:

هذا فيه نظر فان الصحابة معروفو الحال من الثقة والعدالة فالحجة قائمة بهم و ان لم تعرف اسماء هم والمرأة صحابية بلاشبهة۔

۲۱۔ حضرت نواب صاحبؒ لکھتے ہیں: اذا قال الراوی عن رجل من الصحابة و لم يسمه كان كل ذلك حجة ولا يضر الجهالة لثبوت عدالتهم على العموم۔ (الحصول المامول : ص ۵۶)

قارئین کرام یہ ہے نواب صاحبؒ کی اس سلسلہ سند کے متعلق رائے جس کی تائید مسک الختام سے بھی ہوتی ہے۔ جسے مولانا صاحب نے غلط پیرائے میں نقل کیا ہے۔

۲۲۔ مولانا ظفر احمدؒ عثمانی لکھتے ہیں:

جهالة الصحابی لا تضر صحة الحديث فانهم كلهم عدول فلا يحتاج الى رفع الجهالة عنهم بتعدد الرواة .. وقال الآمدی فی الاحكام اتفق الجمهور من الائمة على عدالة الصحابة مطلقاً ...(انهاء السكن : ص ۵۱)

۲۳۔ علامہ ہیثمیؒ کے حوالہ سے گزر چکا ہے کہ وہ زیر بحث روایت کو "رجاله رجال الصحيح" کہتے ہیں۔ اگر یہ سند مجہول ہے تو یہ صحیح کے رجال کیسے ہوئے؟ 423

۲۴۔ امام دارقطنیؒ قہقہہ سے وضوٹوٹ جانے کے بارے ابوالعالیہؒ کی مرسل روایت کا ذکر کرتے ہوئے ایک سند یوں ذکر کرتے ہیں: خالد بن عبدالله الواسطی عن هشام عن حفصة عن ابی العالية عن رجل من الانصار عن النبی ﷺ اس روایت کے بارے میں امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں: لم يسم الرجل ولا ذكر أله صحبة ام لا ولم يصنع خالد شيئا و قد خالفه خمسة اثبات ثقات حفاظ کہ خالد نے نہ انصاری آدمی کا نام لیا نہ

ہی یہ ذکر کیا کہ وہ صحابی ہے یا نہیں۔ خالد نے کچھ نہ کیا اس کی پانچ ثقہ حفاظ نے مخالفت کی ہے۔ (دارقطنی: ص ۱۶۹ ج ۱) ثقات کی مخالفت سے قطع نظر امام دارقطنیؒ کے اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوالعالیہؒ کا **رجل من انصار** کہنا کافی نہیں۔ اس کے ساتھ اس کے صحابی ہونے کی صراحت کرتے تو یہ متصل ہوتی، کیوں کہ انصار میں تو تابعی بھی مراد ہو سکتا ہے۔ مگر یہاں یہ دلچسپ بات بھی ملحوظ رہے کہ علامہ زیلعیؒ نے اس کے جواب میں فرمایا ہے: **زیادة خالد هذا الرجل الانصاری زیادة عدل لا یعارضها نقص من نقصها** کہ خالد نے جو انصاری آدمی کا اضافہ کیا ہے یہ عادل کی زیادتی ہے جس نے اس کا ذکر نہیں کیا وہ اسکے معارض نہیں۔ (نصب الرایہ: ص ۵۱ ج ۱) مولانا لکھنویؒ نے بھی یہی فرمایا (السہسہ: ص ۱۶)۔ غور فرمایا آپ نے کہ خالد الطحانؒ کی پانچ ثقہ اثبات حفاظ کے مقابلے میں زیادتی مقبول مگر خالدؒ الحذاء کی ایوبؒ کے مقابلہ میں زیادتی غیر مقبول۔

۲۵۔ علامہ ابن عبد البرؒ لکھتے ہیں:

لا فرق بین ان یسمی التابع الصاحب الذی حدثه او لا یسمیه فی وجوب العمل بحدیثه لأن الصحابة کلهم عدول مرضیون ثقات اثبات وهذا امر مجتمع علیه عند اهل العلم بالحدیث۔

(التمهید: ص ۴۷ ج ۲۲)

تابعی نے جس صحابی سے روایت لی ہے وہ اس صحابی کا نام لے یا نہ لے اس سے اس کی حدیث پر عمل کرنے کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ صحابہ سب کے سب عادل، پسندیدہ، ثقہ وثبت ہیں اور یہ بات حدیث کا علم رکھنے والوں کے ہاں متفق علیہ ہے۔

ہم نے یہ چند اقوال نقل کر دیے ہیں اور تطویل سے بچنے کے لیے تمام کا ترجمہ بھی نہیں کیا۔ اس سلسلے میں مزید تتبع کی جائے اور ان روایات کو جمع کیا جائے جن پر محدثین اور علمائے فن نے صحت کا حکم لگایا ہے تو یقیناً علامہ شوکانیؒ کی طرح اس پر ایک رسالہ تیار ہو سکتا ہے۔ معلوم نہیں ائمہ فن بلکہ اکابر علمائے احناف کی یہ تصریحات کیسے مولانا صفدر صاحب سے اوجھل رہیں۔ مولانا صاحب تو جمہوریت کے بڑے دلدادہ ہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ حتی الامکان ان کی یہی کوشش ہوتی ہے کہ اپنے دعویٰ پر جمہور کا لیبل لگا کر (اگرچہ غلط ہی کیوں نہ ہو) رعب جمایا جائے۔ لیکن یہاں جمہور کا دامن محض مسلک کی غلط حمایت میں چھوڑا جا رہا ہے۔ آنحضرت ﷺ سے مروی روایت معنوی اعتبار سے کس قدر صحیح ہے۔

حبک الشیء یعمی و یصم کسی چیز کی محبت اندھا اور بہرا کر دیتی ہے۔

اس سے بڑھ کر تعجب انگیز بات یہ ہے کہ مولانا صفدر صاحب مرسل حدیث کو تو صحیح تسلیم کرتے ہیں حالانکہ اس سے یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ مروی عنہ کون ہے؟ صحابی ہے یا تابعی۔ اس کا سماع آنحضرت ﷺ سے صحیح ہے یا محض شرف رؤیت کی بنا پر صحابی باور کر لیا گیا ہے۔ اور اگر تابعی نے صحابی سمجھا ہے تو فی الواقعہ وہ صحابی ہے بھی یا نہیں۔ اسے صحابی سمجھ لینے میں وہم تو نہیں ہوا یا بقول شما جسے صحابی شمار کیا گیا ہے وہ کہیں معاذ اللہ منافقین کا سرغنہ تو نہ تھا وغیرہ۔

اندازہ فرمائیں یہ تمام اعتراضات جو مولانا صفدر صاحب نے **رجل من اصحاب النبی** ﷺ پر کیے ہیں۔ بلکہ

اس سے بڑھ کر حدیث مرسل پر عائد ہوتے ہیں لیکن مرسل پھر بھی صحیح بلکہ مسند سے بھی اصح اور "عن رجل من اصحاب النبی ﷺ" کی سند مجہول اور مردود۔ ہے کوئی ظلم کی انتہاء۔

نہ پہنچا ہے نہ پہنچے گا تمھاری ظلم کیشی کو
بہت سے ہو چکے ہیں گرچہ تم سے ستم گر پہلے

صفدر صاحب کی تضاد بیانی یا دوغلہ پن

424

حافظ ابن حزمؒ نے اگر اس سلسلہ سند کو مجہول اور مرسل کہا ہے تو کیا ہوا مولانا صفدر صاحب خود فرماتے ہیں کہ:

"ان کے کچھ اصول محدثین سے مختلف ہیں۔" (مصلہ ص ۹۲ ج ۲)

لیکن افسوس باوجود اس کے جمہور کے خلاف اس اصول میں وہ ابن حزمؒ کی اقتداء کرتے ہیں نہ انھیں یہاں جمہور بلکہ بقول مولانا سہارن پوریؒ اجماع امت کی پرواہ ہے اور نہ خود ہی اپنے اصول اور ضوابط کی پابندی سے سروکار۔ لیکن اس کے باوجود خود کو پابند قواعد سمجھنا اور دوسروں (امام بیہقیؒ) کو اس کی پابندی کی تلقین کرنا طرفہ تماشہ نہیں تو اور کیا ہے؟ اور یقین جانیے کہ یہ ساری بحث "ہاتھی کے دانت دکھانے کے اور کھانے کے اور" کی مصداق ہے جب کہ مؤلف احسن الکلام خود بھی اس اصول کے پابند نہیں اور جہاں ایسی روایت مفید مطلب پاتے ہیں۔ اس سے احتجاج کرتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

"حافظ ابن کثیر اسی مضمون کی ایک روایت کے متعلق لکھتے ہیں اسناد حسن و متن حسن"

(تفسیر ابن کثیر: ص ۴۴۱ ج ۳، احسن الکلام: ص ۲۳۰ ج ۱)

اب اٹھائیے تفسیر ابن کثیر اور نکالیے محولہ بالا صفحہ کہ وہاں کس روایت کے متعلق حافظ ابن کثیر نے اسناد حسن و متن حسن کہا ہے۔ سو اس روایت کی سند یہ ہے: **قال الامام احمد حدثنا محمد بن جعفر عن شعبة عن عبدالملک بن عمیر سمعت شیبان ابا روح یحدث عن رجل من اصحاب النبی ﷺ ان رسول الله ﷺ صلی بھم الصبح ... وھذا اسناد حسن و متن حسن۔**

لیجیے جناب اب یہاں **عن رجل من اصحاب النبی ﷺ** ہی کی سند کو سند حسن اور متن حسن ہونے کا اعتراف کرتے ہیں تو زیر بحث روایت کی سند کو حافظ ابن حجرؒ حسن ہی کہتے ہیں۔ وہ مردود کیوں ہے ؎

ضد چھوڑیئے برسر انصاف آیئے انکار ہی رہے گا میری جان کب تلک [1]

---

[1] مؤلف احسن الکلام فرماتے ہیں کہ مؤلف خیر الکلام نے لکھا ہے کہ صحابی کا نام جہاں مذکور نہ ہو اور سند کا پہلا حصہ صحیح ہو تو حدیث صحیح ہوتی ہے مگر امام بیہقیؒ جس سند کو جید کہتے ہیں۔ اس کا حال آپ کو معلوم ہے اور دوسری اسانید بھی کلام سے خالی نہیں ہیں۔ حاشیہ (ص ۱۱۲) ہم وضاحت کر آئے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے دیگر اسانید کی بنا پر اسے جید کہا ہے اور باقی اسانید میں صرف ابوقلابہ کی تدلیس کا اعتراض ہے جس کی حقیقت آپ پڑھ آئے ہیں۔ لہٰذا اس حدیث کے صحیح یا حسن ہونے میں کیا شک رہ جاتا ہے۔

425 تیسرا اعتراض اور اس کا جواب

۱۔ الا ان یقرأ احدکم کے الفاظ سے صرف اجازت کا پہلو ظاہر ہوتا ہے۔ مگر فریق ثانی کا دعویٰ رکنیت کا ہے۔

۲۔ بعض روایات میں اس حدیث کے آخر میں فی نفسہٖ بھی آیا ہے۔ اس سے مراد اکیلا بھی ہوسکتا ہے۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ آپ نے منازعت کی وجہ سے قراءت سے منع بھی فرمایا ہو اور پھر پڑھنے کا حکم بھی دیا ہو۔

جواب: لیکن اعتراض کی یہ دونوں شقیں باطل ہیں۔ پہلی شق کا جواب تو تحقیق الکلام (ص ۹۳ ج ۱) اور خیر الکلام (ص ۲۸۰) میں مذکور ہے۔ مگر ہمارے مہربان اسے شیر مادر سمجھ کر ہضم کر گئے ہیں۔

۲۔ اور دوسری شق اس لیے باطل ہے کہ آپ نے جو منع فرمایا ہے تو بلند آواز سے پڑھنا منع فرمایا ہے۔ جیسا کہ آئندہ حصہ ثانی میں حدیث مخالجت و منازعت کے تحت ان شاء اللہ ہم تفصیل سے عرض کریں گے۔

امام ابن حبانؒ نے الصحیح میں اسی حدیث پر باب **ذکر خبر بان قوله ﷺ مالی انازع القرآن أراد به رفع الصوت لا القراءة خلفها**۔ لاکر بھی اشارہ کر دیا ہے کہ بلند آواز سے پڑھنا منع فرمایا ہے۔ مطلق قراءت سے منع نہیں فرمایا۔ امام بخاریؒ کا آئندہ حدیث انسؓ کو باب ''**لا یجهر خلف الامام بالقراءة**'' (جزء القراءة: ص ۲۸) میں ذکر کرنا بھی اس کی بین دلیل ہے۔

426 ثانیاً: یہ ممانعت امام کے ساتھ ساتھ پڑھنے سے ہے۔ الفاظ **اتقرءون فی صلاتکم والامام یقرأ** میں واؤ حالیہ ہے کہ جب امام پڑھ رہا ہو اس وقت تم پڑھتے ہو؟ تو اس حالت میں پڑھنے سے منع فرمایا ہے، نہ کہ مطلقاً قراءت سے۔ چنانچہ مولانا عبدالحیؒ لکھتے ہیں۔

ولو ثبت مطلق النهی یحمل ذلک علی قراءة المقتدی مع قراءة الامام کما یشهد به سوق الکلام فلا یدل علی تمام المرام۔ (امام الکلام: ص ۱۸۰، ۱۸۱)

اور اسی کے تحت غیث الغمام میں لکھتے ہیں:

فان قوله ﷺ والامام یقرأ بالواو الحالیة المقتضیة لمعیة القراء تین شاهد عدل علی ذلک فیکون النهی عن مثل هذه القراءة لا عن مطلقها۔

خلاصہ کلام یہ کہ اگر مطلق نہی بھی ثابت ہو تو یہ محمول ہوگی مقتدی کی اس قراءت پر جو امام کے ساتھ ساتھ ہے جیسا کہ سیاق کلام اس کی دلیل ہے کیوں کہ **والامام یقرأ** میں واو حالیہ اس کی مقتضی ہے۔ لہٰذا مطلق قراءت سے نہیں بلکہ امام کے ساتھ ساتھ پڑھنے سے روکا گیا ہے اور یہ کہنا کہ:

''فی نفسہٖ کے معنی اکیلا بھی ہوسکتا ہے اور یہاں مقتدی کو مطلق قراءۃ سے روکا گیا ہے اور حالت انفراد میں فاتحہ پڑھنے کا حکم ہے۔''

لیکن حدیث زیر بحث میں فی نفسہٖ سے مراد اکیلا لینا غلط ہے جب کہ یہ لفظ حضرت انسؓ کی حدیث میں بھی ہے جیسا کہ

آئندہ آئے گا۔ اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں بھی اور وہ دونوں قراءۃ خلف الامام کے قائل ہیں۔ لہذا فی نفسہ سے اکیلا مراد لینا قطعاً بے بنیاد دعویٰ ہے۔ مزید برآں اگر حالت انفراد میں یہ حکم ہے تو پھر استثناء کی کیا ضرورت ہے۔ جب کہ قراءۃ سے منع تو مقتدی کو کیا جا رہا ہے۔ پھر منفرد کے لیے فاتحہ کی تخصیص کا کیا مطلب جب کہ منفرد کے لیے تو فاتحہ اور غیر فاتحہ دونوں صحیح ہیں۔ پھر یہ بھی دیکھیے کہ یہاں منفرد کو صرف فاتحہ کا حکم ہے۔ حنفیہ کا مسلمہ اصول ہے کہ

تأخیر البیان عن وقت الحاجة لا یجوز۔ کہ جہاں بیان کی ضرورت ہو وہاں بیان میں تاخیر کرنا جائز نہیں۔

بنابریں فاتحہ کا اس وقت حکم دینا اور ما زاد کا حکم نہ دینا اس بات کی دلیل ہے کہ منفرد پر صرف فاتحہ فرض ہے لیکن حنفیہ **427** اس کے خلاف ہے۔

الجھا ہے پاؤں یار کا زلف دراز میں لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا

الغرض مقتدی کے لیے فاتحہ کی قراءت پر یہ حدیث بھی نص صریح ہے اور اس پر تمام اعتراضات باطل اور بے بنیاد ہیں

ایک اور اعتراض کا جواب

اگر کہا جائے یہ روایت بیان کرنے والے خالد بن مہران الحذاء متکلم فیہ ہیں۔ امام ابوحاتم فرماتے ہیں: یکتب حدیثه و لا یحتج به کہ اس کی حدیث لکھی جائے گی مگر اس سے حجت نہیں پکڑی جائے گی۔ امام شعبہؒ اور ابن علیہؒ نے بھی ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے اور حماد بن زید نے اس کے تغیر حفظ کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ (تہذیب: ص۱۲۲ ج ۳ وغیرہ) اور ایوب ثقہ ثبت ہیں اس لیے خالد کی روایت شاذ اور ضعیف ہے۔

مگر یہ اعتراض درست نہیں آپ ائمہ فن مثلاً امام ابن خزیمہؒ، ابن حبانؒ، بیہقیؒ اور حافظ ابن حجرؒ کی تصریحات ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ یہ حدیث صحیح اور اس کی سند حسن ہے۔ امام ابن خزیمہؒ نے اس سے احتجاج کیا ہے۔ اور خالد الحذاءؒ صحیح بخاری و مسلم کے راوی ہیں اور ثقہ ہیں۔ امام ابوحاتمؒ کا کلام قابل اعتبار نہیں علامہ زیلعیؒ حنفی نے کہا ہے:

قول ابی حاتم لا یحتج به غیر قادح أیضا فانه لم یذکر السبب وقد تکررت هذه اللفظة منه فی رجال کثیرین من اصحاب الصحیح الثقات الاثبات من غیر بیان السبب کخالد الحذاء وغیره۔

(نصب الرایه: ص ۴۳۹ ج ۲)

''کہ ابوحاتمؒ کا لا یحتج به کہنا باعث قدح نہیں کیوں کہ اس میں وہ کوئی سبب ذکر نہیں کرتے۔ یہ جملہ ان سے بہت سے اصحیح کے ثقہ اور ثبت راویوں کے بارے میں بلاسبب منقول ہے۔ جیسے خالد الحذاءؒ وغیرہ۔''

اس لیے یہ جرح باعث ضعف قطعاً نہیں۔ امام شعبہؒ کا مکمل کلام یوں ہے: **علیک بحجاج بن ارطاة و محمد بن اسحاق فانهما حافظان واکتم علی عند البصریین فی خالد الحذاء وهشام** حجاج بن ارطاۃؒ اور ابن اسحاقؒ کو لازم پکڑو کہ وہ حافظ ہیں اور میرے اوپر خالدؒ الحذاء اور ہشام بصریؒ راویوں کا معاملہ چھپا دے۔ مگر غور فرمایا آپ نے کہ فریق مخالف کے نزدیک تو حجاجؒ اور ابن اسحاقؒ دونوں ضعیف، امام شعبہؒ کا یہ قول یہاں قابل قبول کیوں نہیں؟

اور کیا ہشامؒ بن عروہ بھی ضعیف ہیں؟ علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں **ما التفت أحد إلى هذا القول ابدًا** کہ امام شعبہؒ کے اس قول کی طرف کسی نے کبھی بھی التفات نہیں کیا۔ (میزان: ص۶۴۳ ج۱) نیز انھوں نے کہا ہے کہ خالدؒ، ہشامؒ بن عروہ ایسے راویوں سے توثیق میں کم نہیں (ایضاً وتہذیب) بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ جنھوں نے کلام کیا ہے اس کا سبب آخر میں تغیر حفظ ہے یا بادشاہ کا عامل بننے کی بنا پر ہے۔ (تہذیب) اس لیے خالد قطعاً ضعیف نہیں۔ اور خالدؒ سے یہ روایت شعبہؒ ثوریؒ یزیدؒ بن زریع، اسماعیلؒ بن علیہ روایت کرتے ہیں۔ اور ابنؒ علیہ، شعبہؒ، ثوریؒ وہ ہیں کہ شیخین نے ان کے واسطہ سے خالدؒ سے روایات لی ہیں۔ اس لیے تغیر حفظ کا بہانہ بھی بے سود ہے اور یہ روایت سنداً حسن صحیح ہے۔

بارھویں حدیث

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے صحابہ کرامؓ کو نماز پڑھائی۔ جب نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا:

أتقرءون فی صلاتکم والامام یقرأ فسکتوا فقالها ثلاث مراة فقال قائل او قائلون انا لنفعل قال فلا تفعلوا ولیقرأ احدکم بفاتحة الکتاب فی نفسه۔

(جزء القراءۃ: ص۲۸، صحیح ابن حبان: ص۱۶۰، ۱۶۴ ج۳، مسند ابی یعلی: ص۱۹۳ ج۳، معجم ابی یعلی: رقم ۳۰۳، طبرانی اوسط: ص۳۲۹ ج۳ رقم: ۲۷۰۱، کتاب القراءۃ: ص۴۸، ۱۲۲، دارقطنی: ص۳۴۰ ج۱، السنن الکبریٰ: ص۱۶۶ ج۲، موارد الظمان: ص۱۲۶)

اس حدیث کی سند بھی صحیح ہے۔ امام ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں اسے نقل کیا ہے اور علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں: **رواته ثقات** (مجمع الزوائد ص۱۱۰ ج۲) شیخ حسین سلیم نے کہا ہے: **اسناده جید** (مسند ابی یعلیٰ: ص ۱۸۸ ج ۵)

اور اس پر مؤلف احسن الکلام نے جس قدر اعتراضات کیے ہیں وہ صحیح نہیں۔ ان کے جوابات ملاحظہ ہوں۔

پہلا اعتراض اور اس کا جواب

اس میں ابوقلابہ غضب کا مدلس ہے۔

جواب: پہلی روایت کے تحت اس کا جواب گزر چکا ہے۔ امام ابوحاتمؒ فرماتے ہیں: **ابو قلابة لا یعرف له تدلیس** (تہذیب: ص۲۲۶ ج۵)

اس بحث میں وارد شدہ تمام غلط فہمیوں کا بادلائل جواب ہم ذکر کر آئے ہیں۔ نیز امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں: **سمعه من انس** (صحیح ابن حبان: ص۲۴۷ ج۳، الجوہر النقی: ص۱۶۷ ج۲) لہٰذا تدلیس کا بہانہ بیکار ہے۔

428

دوسرا اعتراض اور اس کا جواب

اس کی سند میں اضطراب ہے:

۱۔ بعض طرق میں **عن ابی قلابة عن انس** ہے۔

۲۔ اور بعض میں **عن ابی قلابة عن النبی ﷺ** ہے۔

۳۔ اور بعض میں عن ابی قلابة عن محمد بن ابی عائشة عن رجل۔

۴۔ اور بعض میں (دار قطنی: ص۳۴۰ ج۱) عن ابی قلابة عن ابی هريرة ہے۔(احسن: ص۱۱۵ ج۲)

جواب: سند میں قطعاً اضطراب نہیں۔ دراصل خود مولانا صاحب کا دماغ مضطرب ہے جب کہ اصول حدیث کا ابتدائی طالب علم بھی جانتا ہے کہ اضطراب وہاں ہوتا ہے جہاں تطبیق نہ ہو سکے اور یہاں تطبیق ظاہر ہے۔ پہلی اور دوسری روایت میں وصل اور ارسال کا اختلاف ہے اور ایسی صورت میں مولانا صاحب ہی فرماتے ہیں:

''موصول کو ترجیح ہوگی اور حدیث کو متصل ہی سمجھا جائے گا۔'' (احسن: ص۲۲۷ ج۱ محصلہ)

لہٰذا جب ان کے ہاں یہ اصول ہے تو پھر مرفوع اور مرسل میں اختلاف کیسا؟ بلکہ بعض میں تو تصریح ہے کہ جب ابوقلابہؒ نے اسے مرسل بیان کیا تو خالدؒ نے ابوقلابہؒ سے پوچھا کہ آپ کو یہ حدیث کس نے بیان کی ہے تو انھوں نے فرمایا: محمد بن ابی عائشہ نے۔ اس لیے اس کا ارسال اتصال کے منافی نہیں۔ تیسری سند بھی محفوظ اور صحیح ہے۔ جیسا کہ امام ابن حبانؒ نے تصریح کی ہے (کما سیأتی) اور چوتھی سند صحیح نہیں۔ امام دارقطنیؒ نے و لا يثبت کہہ کر اس کے ضعف کی صراحت کر دی ہے۔ علاوہ ازیں امام دارقطنیؒ، بیہقیؒ اور خطیبؒ (تاریخ بغداد: ص۱۷۶ ج۱۳) نے ایک اور اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ربیع بنؒ بدر اسے ايوب عن الاعرج عن ابی هريرة کی سند سے روایت کرتے ہیں۔ لیکن امام دارقطنیؒ نے خود وضاحت فرما دی ہے کہ ربیعؒ ضعیف ہے۔ بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے کہا ہے وہ متروک ہے (التقریب ص۱۵۴) امام ابوعلیؒ اور امام ابنؒ عدی نے کہا ہے۔ ربیعؒ نے اس میں غلطی کی ہے۔ (کتاب القراءة: ص۵۱) اور خود مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''اضطراب میں شرط یہ ہے کہ دونوں سندیں ہم پایہ اور ہم مرتبہ ہوں، ورنہ اضطراب نہ ہوگا۔ صحیح اور قابل اخذ اور ضعیف قابل رد ہوگی۔'' (احسن: ص۲۵۳ ج۱)

لہٰذا جب ان دونوں اسناد کو امام دارقطنیؒ ہی نے ضعیف قرار دیا ہے۔ تو پھر اسے اضطراب میں پیش کرنا کیوں کر صحیح ہے۔

تیسرا اعتراض اور اس کا جواب

یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے متن میں بھی اضطراب ہے۔ بعض طرق میں صرف لا تفعلوا ہے (الجوہر النقی) اور بعض میں وليقرأ بفاتحة الكتاب کی زیادتی ہے۔ (محصلہ: ص۱۱۵ ج۲)

جواب: متن میں بھی قطعاً اضطراب نہیں۔ افسوس مولانا صاحب کو اضطراب خولیہ ہو گیا ہے۔

الجوہر النقی میں یہ روایت امام طحاویؒ کی احکام القرآن سے منقول ہے اور علامہ لکھنویؒ اسی روایت کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ روایت مختصر ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

اخرجه ابن حبان عن انس مثله و زاد في اخره و ليقرأ احدكم بفاتحة الكتٰب في نفسه و من

المعلوم ان الروایات بعضها یفسر بعضا فدل ذلک علی ان فی روایۃ الطحاوی اختصارًا۔

(امام الکلام:ص۱۸۰)

یعنی ابن حبانؒ نے اسی طرح حضرت انسؓ سے یہ روایت بیان کی ہے اور اس کے آخر میں یہ بھی ہے کہ **ولیقرأ احدکم بفاتحۃ الکتاب فی نفسہ** اور یہ بات معلوم شدہ ہے کہ بعض روایات بعض روایات کی تفسیر کرتی ہیں۔ پس یہ دلیل ہے کہ طحاوی کی روایت میں اختصار ہے۔

اسی طرح علامہ موصوف السعایہ (ص۳۰۲ ج۲) میں بھی لکھتے ہیں:

ان روایۃ الطحاوی مختصرۃ والحدیث یفسر بعضہ بعضًا۔

کہ طحاوی کی روایت مختصر ہے اور حدیث ایک دوسری تفسیر کرتی ہے۔

انصاف شرط ہے کہ اس سے بڑھ کر ہم مؤلف موصوف کی اور کیا تسلی کر سکتے ہیں۔ یہ اختصار کس نے کیا ہے۔ امام بیہقیؒ کا خیال ہے کہ یوسفؒ بن عدی نے یہ اختصار کیا ہے۔ جب کہ اس کے باقی تمام ساتھی مثل یحییٰؒ بن یوسف، عبدالسلام بن عبدالحمید، مخلدؒ بن ابی زمیل، ربیعؒ بن نافع اور عبدؒ اللہ بن جعفر، عبیدؒ اللہ سے اسی روایت کو زیادتی سے بیان کرتے ہیں۔

(کتاب القراءۃ::ص۴۸، ۴۹ وغیرہ)

نیز فرج بن رواحۃ بھی عبیداللہ سے اسی زیادتی کے ساتھ روایت کرتے ہیں۔ (ابن حبان:ص۲۴۳ ج۳)

مقام تعجب ہے کہ مولانا صفدر صاحب زیادتی ثقہ کے متعلق فرماتے ہیں کہ: وہ بالاتفاق مقبول ہے'' (احسن ص ۲۶۰، ۲۲۷ ج۱) لیکن یہاں پانچ ثقہ راویوں کی زیادتی کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں بلکہ بڑی بے جگری سے فرماتے ہیں کہ یہ روایت معناً بھی مضطرب ہے۔

ٹھوکریں مت کھایئے، چلیے سنبھل کر، دیکھ کر   چال سب چلتے ہیں، لیکن بندہ پرور دیکھ کر

مؤلف موصوف کی مزید بے اصولی دیکھیے، لکھتے ہیں:

''یوسفؒ بن عدی تو ثقہ ہے کیوں نہ ہو کہ یہ الزام عبیدؒ اللہ بن عمرو پر عائد کر دیا جائے۔ ابن سعدؒ فرماتے ہیں وہ صاحبِ خطا تھا۔ حافظ ابن حجرؒ ان کو صاحب وہم کہتے ہیں۔ امام بیہقیؒ اسی روایت میں ان کا وہم بیان کرتے ہیں کہ انسؓ کی طرف روایت کی نسبت کرنے میں عبیدؒ اللہ کا وہم ہے۔ امام ابو حاتمؒ کہتے ہیں کہ یہ طریق محفوظ نہیں۔ (احسن:ص۱۱۵ ج۲)

حالانکہ امام بیہقیؒ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ عبیدؒ اللہ بن عمرو کے تمام شاگرد بجز یوسفؒ بن عدی کے یہ زیادت ذکر کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ زیادتی مقبول ہے اور یوسفؒ نے روایت میں اختصار کیا ہے لیکن مؤلف موصوف فرماتے ہیں وہ تو ثقہ ہے۔ گویا ثقہ راوی حدیث میں اختصار نہیں کرسکتا۔ **لا حول ولا قوۃ الا باللہ۔!**

عبیدؒ اللہ بن عمرو کی طرف گو ابن سعدؒ نے وہم کی نسبت کی ہے۔ ان کے الفاظ ہیں: **کان ثقۃ کثیر الحدیث و ربما اخطأ** ان کے علاوہ تمام محدثین مثل ابن معینؒ، نسائیؒ، ابو حاتمؒ، ابن نمیرؒ، العجلیؒ، ابن حبانؒ نے اس کی توثیق کی ہے

اور کسی نے بھی اس کی طرف وہم کی نسبت نہیں کی۔ اور ابن سعدؒ ہی کی متابعت میں حافظ تقریب (ص ۳۴۳) میں لکھتے ہیں **ثقة ربما وهم** کہ وہ ثقہ ہے اور بعض اوقات اسے وہم ہو جاتا ہے اور ثقہ راوی سے بعض اوقات خطا کا ہو جانا کوئی قابل ذکر جرح نہیں۔ بالخصوص جب کہ وہ کثیر الحدیث بھی ہو۔ خود مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

''خطا اور نسیان سے کون محفوظ ہے، معمولی نسیان کی وجہ سے ثقہ رواۃ کی روایتوں کو ہرگز رد نہیں کیا جا سکتا'' (احسن: ص ۲۴۹ ج ۱)

لیکن افسوس ہے کہ یہاں موصوف کو اس کا قطعاً پاس نہیں۔ مزید برآں سعدؒ تو ثقہ اور امام ہیں لیکن ان کی جرح جب کہ وہ منفرد ہوں علمائے فن کے ہاں مقبول نہیں۔ حافظ ابن حجرؒ ہی **نافع بن عمر الجمحی** کے ترجمہ میں لکھتے ہیں:

قال ابن سعد كان ثقة قليل الحديث فيه شيء قلت احتج به الائمة و قد قدمنا ان تضعيف ابن سعد فيه نظر لاعتماده على الواقدي۔ (هدى السارى: ۴۴۷)

431 یعنی ابن سعدؒ نے کہا ہے کہ وہ ثقہ اور قلیل الحدیث ہے اور اس میں کچھ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ائمہ نے اس سے احتجاج کیا ہے اور پہلے ہم ذکر کر آئے ہیں کہ ابنؒ سعد کی تضعیف میں نظر ہے کیوں کہ وہ واقدی پر اعتماد کرتے ہیں۔

اس کے لیے مزید دیکھیے ھدی الساری ترجمہ عبدالرحمٰنؒ بن شریح، محاربؒ بن دثار۔ بنابریں عبیدؒاللہ الرقی بھی ثقہ ہے۔ ائمہ ستہ نے اس سے روایت لی ہے۔ **ربما اخطأ** کے الفاظ صرف ابنؒ سعد ہی نے کہے ہیں۔ لہٰذا یہ الفاظ قابل اعتناء نہیں۔ تعجب ہے کہ حافظ ابن حجرؒ ایک طرف ابن سعدؒ کی ایسی منفرد جرح پر کلام کرتے ہیں۔ لیکن یہاں ان کی متابعت میں بھی وہی الفاظ نقل کرتے ہیں۔ حالانکہ ھدی الساری کی فصل التاسع میں صحیح بخاریؒ کے متکلم فیہ رواۃ کا ذکر کرتے ہوئے ان کا دفاع کیا ہے۔ ان میں نافعؒ کا ترجمہ تو موجود ہے جس پر صرف ابن سعد نے فیہ شیء کہا ہے۔ لیکن عبیدؒاللہ بن عمرو کا نہیں، آخر کیوں؟

الغرض، اول تو ان الفاظ پر اعتماد صحیح نہیں۔

ثانیاً: ان کی طرف وہم کی نسبت کو تسلیم کیا جائے تو یہ اصولاً اس کی روایت کو ضعیف قرار دینے کا باعث نہیں ہو سکتے۔ جیسا کہ مؤلف احسن الکلام ہی کے حوالہ سے ہم لکھ آئے ہیں۔

ثالثاً: عبیدؒاللہ بن عمرو اس میں منفرد نہیں بلکہ اسماعیل بن علیہ بھی ان کا متابع موجود ہے۔ (کتاب القراءۃ: ص ۴۹، ۵۰)

لہٰذا عبیدؒاللہ کی طرف اس غلطی کا انتساب صحیح نہیں۔ امام بیہقیؒ نے السنن الکبریٰ میں بلاشبہ یہ ذکر کیا ہے کہ حضرت انسؓ کی طرف اس روایت کی نسبت میں عبیدؒاللہ سے غلطی ہوئی ہے۔ لیکن کتاب القراءۃ کا سیاق اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے نزدیک یہ طریق بھی محفوظ ہے جیسا کہ حضرت الاستاذ رحمہ اللہ نے خیر الکلام میں فرمایا ہے۔ اور ان سے قبل علامہ انور شاہؒ صاحب کشمیری بھی فرماتے ہیں:

بل يدل ما فى كتاب القراءة هناك ان حديث ابى قلابة عن انس ايضاً محفوظ۔

(فصل الخطاب: ص ۱۵۷ برحاشيه كتاب المستطاب)

لیکن ہمارے مہربان لکھتے ہیں کہ:

''کتاب القراءۃ میں یہ بے بنیاد دعویٰ ہرگز ثابت نہیں ہوتا۔'' (احسن: ص ۱۱۶ ج ۲)

432 مگر اولاً یہ دعویٰ صرف حضرت الاستاذؒ نے نہیں کیا، ہم ثابت کر آئے ہیں کہ طائفہ دیوبندیہ کے خاتمۃ الحفاظ نے بھی یہی کہا ہے۔۔۔۔ کہ کتاب القراءۃ کا سیاق دلیل ہے کہ حضرت انسؓ کی حدیث بھی محفوظ ہے۔ اسے جانے دیجیے خود کتاب القراءۃ دیکھ لیجیے۔ چنانچہ ص ۴۸ پر اسی حدیث کے متعلق لکھتے ہیں: **احتج بہ البخاری** کہ اس سے امام بخاریؒ نے احتجاج واستدلال کیا ہے۔ پھر ص ۴۹ پر متعدد طرق ذکر کر کے لکھتے ہیں:

و فی اجماع ھٰولاء الرواۃ الثقات عن عبیداللہ بن عمرو علی روایۃ ھذا الحدیث بتمامہ دلیل علی تقصیر یوسف بن عدی فی روایتہ حیث انتھٰی بالروایۃ الی قولہ فلا تفعلوا ولم یذکر ما بعد من الامر بقراءۃ فاتحۃ الکتاب فی نفسہ۔

''یعنی ان ثقہ رواۃ کا بالاتفاق عبیداللہ سے اس زیادتی کو نقل کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یوسف بن عدیؒ نے اپنی روایت میں **لا تفعلوا** تک بیان کرنے میں خطاء کی ہے۔'' پھر اس کے متصل بعد عبیدؒاللہ کا متابع اسماعیلؒ بھی ذکر کر دیا ہے تاکہ عبیداللہ کے تفرد کا اعتراض رفع ہو جائے۔ اس واضح بیان کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کہ یہ بے بنیاد دعویٰ ہے۔ حقائق سے اغماض کرنے کے مترادف ہے۔

مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں کہ امام ابوحاتمؒ (کتاب العلل: ص ۱۷۵ ج ۱) نے اسے غیر محفوظ کہا ہے لیکن ان کے برعکس متعدد حضرات نے اس کی تصحیح بھی کی ہے۔ چنانچہ امام ابن حبانؒ کی رائے ان کے خلاف ہے۔ وہ دونوں طریق (یعنی **محمد بن ابی عائشۃ عن رجل من اصحاب النبی ﷺ** اور **ابوقلابۃ عن انس**) کو صحیح کہتے ہیں، لکھتے ہیں:

سمع ھذا الخبر ابوقلابۃ عن محمد بن ابی عائشۃ عن بعض اصحاب رسول اللہ ﷺ، و سمعہ من انس بن مالک فالطریقان جمیعا محفوظان۔ (صحیح ابن حبان: ص ۲۴۷ ج ۳)

۲۔ اور الجوہر النقی میں علامہ ماردینیؒ حنفی نے امام ابنؒ حبان کے اس کلام کو نقل کرتے ہوئے امام بیہقیؒ پر نقد کیا ہے کہ یہ طریق بھی محفوظ ہے۔

433 ۳۔ بلکہ ہم ثابت کر آئے ہیں کہ امام بیہقیؒ بھی کتابَ القراءۃ میں اس روایت کو محفوظ ہی سمجھتے ہیں۔

۴۔ امام بخاریؒ کا اس روایت سے احتجاج کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ بھی اسے صحیح ہی سمجھتے ہیں۔ (کتاب القراءۃ ص ۴۸) اور جزء القراءۃ (ص ۲۸) میں یہ روایت موجود ہے البتہ امام بخاریؒ نے التاریخ الکبیر (ص ۲۰۷ ج ۱ ق ۱) میں اس کے بارے میں فرمایا ہے: **ولا یصح عن انس** کہ یہ حضرت انسؓ سے صحیح نہیں۔ جس سے امام بیہقیؒ کے اس قول کی تردید ہوتی ہے کہ امام بخاریؒ نے اس سے احتجاج کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

۵۔ علامہ انور شاہؒ صاحب فرماتے ہیں:

فالاول محفوظ لا محالة و یحتمل ان یکون الثانی ایضًا محفوظًا۔ (فصل الخطاب: ص ۱۵۳)
یعنی پہلا طریق قطعاً محفوظ ہے اور احتمال ہے کہ ثانی (حضرت انسؓ کا) طریق بھی محفوظ ہو۔

۶۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی التلخیص الحبیر (ص ۲۳۱ ج ۱) میں امام ابن حبانؒ کا یہ قول نقل کر کے اشارہ کر دیا ہے کہ یہ دونوں طریق محفوظ ہیں۔ لیکن مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''حافظ ابن حجرؒ نے تو زعم ابن حبان کہا ہے اور لفظ زعم بول کر ابن حبانؒ کی تردید کر دی ہے اور امام بیہقیؒ نے بھی اس کی تردید کی ہے۔ بحوالہ السنن الکبریٰ (احسن: ص ۱۱۵)

حالانکہ زعم کا لفظ ضعف کے لیے خاص نہیں۔ حضرت الاستاذؒ نے قاموس کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ حق و باطل پر اس کا استعمال ہوتا ہے۔ (خیر الکلام: ص ۲۷۵، عمدۃ القاری: ص ۱۰۴ ج ۲)

بلکہ خود حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: والزعم قد یقع موضع القول و ان لم یکن فیه تردد (فتح الباری: ص ۴۵۷ ج ۸) کہ زعم کا لفظ قول کی جگہ پر بھی بولا جاتا ہے۔ اگرچہ اس میں تردد بھی نہ ہو۔

لہٰذا اسے باطل کے معنیٰ میں لینا خالص سینہ زوری ہے۔ پھر حافظ ابن حجرؒ کی نتائج الافکار (ص ۳۰۲ ج ۱) میں الفاظ یہ ہیں: ''ذکر ابن حبان ان الطریقین محفوظان'' (امام الکلام: ص ۲۵۹)

لیجیے یہاں زعم نہیں، اس سے وہ تکلف بھی ختم ہو جاتا ہے جو خواہ مخواہ مؤلف احسن الکلام نے کیا ہے۔ اور امام بیہقیؒ نے السنن الکبریٰ میں اگر اس کی تردید کی ہے تو کتاب القراءۃ میں اس کی تائید بھی کی ہے۔ جیسا کہ علامہ کشمیریؒ ہی کے حوالہ سے ہم نقل کر آئے ہیں۔ اس سے صرفِ نظر کیوں؟ رہا امام ابو حاتمؒ کا یہ فرمان کہ: 434

وهم فیه عبیدالله کہ عبیداللہؒ کو اس میں وہم ہوا ہے۔

تو ہم عرض کر چکے ہیں کہ عبیداللہؒ ثقہ ہونے کے باوجود منفرد نہیں تو وہم کی نسبت اس کی طرف کیوں کر صحیح ہوئی۔ لہٰذا امام ابو حاتمؒ کا کلام بے محل ہے۔

عبیداللہؒ منفرد نہیں

امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص ۴۹، ۵۰) میں اسماعیل بن علیہ کو جو عبیداللہ کا متابع ذکر کیا ہے اس کی سند حسب ذیل ہے:

اخبرنا ابوعبدالله الحافظ انا ابوعلی الحافظ نا محمد بن الحسن بن حرب الرقی بالأردن من کتابه نا سلیمان بن عمر الاقطع الرقی نا اسماعیل بن علیه عن ایوب عن ابی قلابة عن انس۔

امام ابو عبداللہؒ الحافظ اور امام ابو علیؒ الحافظ نیسابوری دونوں معروف محدث اور ثقہ ہیں۔ محمدؒ بن الحسن یہ دراصل محمد بن علی بن حسن بن حرب الرقی ہے۔ امام دارقطنیؒ نے اسے ثقہ کہا ہے۔ (سوالات السهمی للدارقطنی: ص ۸۰، تاریخ بغداد: ص ۲۷ ج ۳) اسی طرح سلیمانؒ بن عمر الاقطع بھی ثقہ ہے۔ امام ابن حبان نے الثقات (ص ۲۸۰ ج ۸) میں اسے ذکر کیا ہے۔

اورابن ابی حاتم نے کہا ہے کہ'' کتب عنہ ابی '' کہ میرے والدامام ابوحاتمؒ نے اس سے روایات لکھی ہیں (الجرح والتعدیل :ص ۱۳۱ ج ۲ ق ۱) اسماعیل بن علیہ اور دیگر رواۃ بھی ثقہ ہیں۔لہٰذا عبیداللہ اس میں منفرد نہیں۔اور امام ابوعلیؒ نے یہ روایت محمد بن علی بن الحسن کی کتاب سے سنی ہے۔جیسا کہ سند میں اس کی صراحت موجود ہے۔

چوتھا اعتراض اوراس کا جواب

فی نفسہٖ سے منفرد مراد ہے۔(احسن :ص ۱۱۶)

جواب : لیکن یہاں منفرد مراد لینا قطعاً غلط ہے جیسا کہ سابقہ حدیث کے تحت اسی اعتراض کے جواب میں ہم وضاحت کر آئے ہیں۔رہی حضرت انسؓ کی حدیث'' اذا قرأ فانصتوا ''تو وہ ضعیف ہے۔جیسا کہ ان شاءاللہ اپنے مقام پر بیان ہوگا۔

علامہ ہیثمیؒ نے اس حدیث کے رواۃ کی توثیق کی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے مگر مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

'' علامہ ہیثمیؒ کا رواتہ ثقات کہنا اپنے موقع پر صحیح ہے۔عبیدؒاللہ ثقہ ہے مگر صاحب خطاء اور وہم ہے۔ابوقلابہؒ ثقہ ہے مگر غضب کا مدلس۔''(احسن الکلام :ص ۱۱۶)

جواب : عبیدؒاللہ کی توثیق اور ابوقلابہؒ کی تدلیس کے متعلق تو بحث آپ پڑھ آئے ہیں۔ہم یہاں مقلدین کرام کو احسن الکلام (ص ۲۳۲،۲۳۳ ج ۱) کی طرف مراجعت کی دعوت دیتے ہوئے انصاف کی اپیل کرتے ہیں جہاں انھوں نے اپنے دعویٰ پر پانچویں حدیث بیان کی ہے۔جس میں محمدؒ بن عبداللہ بن مسلم ہے۔۔۔۔جو صاحب اوہام اور ردی الحفاظ ہے جیسا کہ آئندہ بیان ہوگا۔ان شاءاللہ !

435 اور امام بزارؒ اور امام بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس روایت میں محمدؒ بن عبدؒاللہ نے خطا کی ہے۔بایں ہمہ مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

'' علامہ ہیثمیؒ کا رجالہ رجال الصحیح کہنا ہی امام بزارؒ کی تردید کے لیے کافی ہے۔اپنے وقت میں اگر علامہ ہیثمیؒ کو صحت وسقم کی پرکھ نہیں تو اور کس کو ہوگی اور کیا انھیں یہ غلطی اور خطا معلوم نہ ہوسکی۔''

ہم بھی یہی عرض کرتے ہیں کہ عبیدؒاللہ صحاح کا راوی ہے اور کیا وجہ ہے کہ علامہ ہیثمیؒ کا محمدؒ بن عبدؒاللہ کی سند کے متعلق رجالہ رجال الصحیح کہنا تو مقبول ہے لیکن عبیداللہ کی سند کے متعلق ان کا قول'' رجالہ ثقات ''غیر مقبول ہے اور یہ اس کے وہمی ہونے کے منافی نہیں؟ پھر یہاں علامہ ہیثمیؒ ہی نے اس سند کے رجال کو ثقہ نہیں کہا اور امام ابن حبانؒ نے بھی اپنی الصحیح میں اسے نقل کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس روایت سے احتجاج ان کے نزدیک صحیح ہے۔

تنبیہ

امام ابوحاتمؒ اور امام بخاریؒ نے فرمایا ہے کہ اس روایت میں حضرت انسؓ کا واسطہ صحیح نہیں۔ امام بخاریؒ کے الفاظ ہیں **لا یصح عن انس** ۔ (التاریخ الکبیر: ص ۲۰۷ ج۱) امام ابوحاتمؒ نے بھی فرمایا ہے انسؓ کا نام لینے میں عبیدؒ اللہ بن عمرو کا وہم ہے اور حدیث وہ ہے جسے **خالد الحذاء ابو قلابه عن محمد بن ابی عائشة عن رجل من اصحاب النبی** ﷺ سے بیان کرتے ہیں۔ (العلل لابنه: ص ۱۷۵ ج ۱) البتہ امام دارقطنیؒ کا رجحان یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے۔

امام ابن عدیؒ اس بارے میں فرماتے ہیں:

> ''**رواه عبیدالله بن عمرو عن ایوب عن ابی قلابة عن انس ایضًا وهذا خطأ عن ایوب اخطأ علیه عبیدالله بن عمرو والصواب ما رواه جماعة عن ایوب عن ابی قلابة عن رجل من اصحاب النبی** ﷺ (الکامل: ص ۹۹۰ ج ۳)

کہ عبیداللہ نے اسے **ایوب عن ابی قلابة عن انس** سے بھی بیان کیا ہے اور اس میں عبیداللہ نے ایوب سے روایت میں خطا کی ہے۔ صحیح وہ ہے جسے ایک جماعت نے ایوب سے **ابو قلابه عن رجل من اصحاب النبی** ﷺ بیان کیا ہے'' بلاشبہ امام ابن عدیؒ نے بھی حضرت انسؓ کے واسطہ کو غلط قرار دیا ہے مگر اس کے بعد کا کلام محل نظر ہے۔ کیوں کہ جماعت کی ایوب سے بواسطہ ابوقلابہ صحابی سے براہ راست روایت نہیں بلکہ یا تو مرسل ہے جیسا کہ اکثر ایوب کے شاگرد بیان کرتے ہیں۔ یا خالد، ابوقلابہ سے بواسطہ **محمد بن ابی عائشة عن رجل من اصحاب النبی** ﷺ بیان کرتے ہیں۔ واللہ اعلم۔!

اسماعیلؒ بن علیہ بھی ایوب سے بواسطہ ابوقلابہؒ مرسلاً ہی روایت کرتے ہیں۔ مگر جب ابن علیہ، خالد الحذاء سے روایت کرتے ہیں تو مزید بیان کرتے ہیں کہ خالد نے ابوقلابہؒ سے پوچھا: **من حدثک هٰذا** آپ کو کس نے یہ حدیث بیان کی ہے تو انھوں نے فرمایا: محمد بن ابی عائشہ نے، جیسا کہ التاریخ الکبیر وغیرہ میں ہے۔ اس سے تو اس روایت میں خالدؒ کے تثبت کا ثبوت ہے نہ کہ اس کے شذوذ یا ضعف کا جیسا کہ بعض حضرات کا خیال ہے۔ اور اسی سے بظاہر امام بخاریؒ اور ابوحاتمؒ کی تائید ہوتی ہے کہ یہ حضرت انسؓ سے صحیح نہیں۔ بلکہ **محمد بن ابی عائشة عن رجل من اصحاب النبی** ﷺ سے صحیح ہے۔ حافظ ابن حجرؒ کا بھی یہی رجحان معلوم ہوتا ہے۔ کیوں کہ **التلخیص** (ص ۲۳۱ ج۱) میں امام بیہقیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت انسؓ کا طریق محفوظ نہیں اور نتائج الافکار (ص ۳۰۲ ج ۱) میں لکھتے ہیں کہ امام بیہقیؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ خالدؒ الحذاء کا طریق جو وہ ابن ابی عائشہ سے بیان کرتے ہیں محفوظ ہے۔ ان کے الفاظ ہیں: **قال البیهقی روایة خالد الحذاء هی المحفوظة وهکذا قال غیره** ۔ البتہ امام دارقطنی کا خیال ہے کہ یہ مرسل ہے، متصل نہیں۔ مگر ان کا یہ قول امام بخاریؒ اور ابوحاتمؒ کے مقابلے میں قابل التفات نہیں۔ اور وصل وارسال میں اختلاف ہو تو مولانا صفدر صاحب بھی فرماتے ہیں کہ ترجیح متصل روایت کو ہوتی ہے اور زیادتی ثقہ سو فیصدی محدثین کے نزدیک واجب

القبول ہے (احسن: ص ۳۶ ج ۲، ص ۱۹۴، ۲۸۳ ج ۱) یہ فیصلہ آخر یہاں مقبول کیوں نہیں؟ بالخصوص جبکہ محدثین کی ایک جماعت اسے متصل اور صحیح تسلیم کرتی ہے بلکہ وہ اسے بواسطہ حضرت انسؓ بھی محفوظ قرار دیتے ہیں۔

تنبیہ ثانی

امام بیہقیؒ نے امام طحاویؒ کی مختصر روایت میں اختصار کا الزام یوسفؒ بن عدی پر دیا ہے۔ لیکن راقم کو اس میں تأمل ہے۔ جب کہ امام دارقطنیؒ (ص ۳۴۰ ج ۱) نے **علی بن احمد بن هيثم ثنا احمد بن ابراهيم القوهستانی ثنا يوسف بن عدی** کے طریق سے یحیٰ بن یوسف وغیرہ کی طرح ہی یہ روایت ذکر کی ہے۔ جیسا کہ اس کے آخر میں انہوں نے "**باسناده نحوه لفظ حديث الفارسی**" لکھ کر اشارہ کر دیا ہے۔ علی بن احمدؒ ثقہ ہیں (بغدادی: ص ۳۲۰ ج ۱۱) اور احمدؒ بن ابراہیم بھی ثقہ ہیں۔ (بغدادی: ص ۱۰ ج ۴)

لہٰذا جب خود یوسفؒ بھی عبیدؒ اللہ سے مفصل روایت کرتا ہے اور عبیدؒ اللہ سے ایک جماعت نے بھی مفصل روایت کی ہے۔ بنابریں اس کی اسی روایت کو مانا جائے گا جو جماعت کے موافق اور مکمل ہے۔

تیرہویں حدیث

436

امام بخاریؒ بسند متصل بواسطہ **عكرمة بن عمار عن عمرو بن سعد عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده** بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

تقرء ون خلفی قالوا نعم انا لنهذّ هذّا قال لا تفعلوا الا بام القرآن۔

(جزء القراءة: ص ۵، ۸ كتاب القراءة: ص ۵۳، ۵۴)

یہ روایت بھی سند کے اعتبار سے درجہ حسن سے کم نہیں جب کہ اس کے تمام راوی ثقہ اور صدوق ہیں۔ لیکن مؤلف احسن الکلام فرماتے ہیں:

"سند میں عمروؒ بن شعیب کے علاوہ عکرمہؒ بن عمار ہے۔ ابن حجرؒ ان کو غلط کار بتاتے ہیں۔ امام احمدؒ اسے ضعیف الحدیث فرماتے ہیں۔" (احسن: ص ۱۰۱ ج ۲)

جواب: یہاں بھی اولاً ہم قارئین کرام کو مولانا صفدر صاحب کے پسندیدہ اصول کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ:

"ہم نے توثیق و تضعیف میں جمہور ائمہ کا دامن نہیں چھوڑا۔" (احسن: ص ۴۰ ج ۱)

اور منصف مزاج حضرات سے درخواست کرتے ہیں کہ یہاں جو عمروؒ بن شعیب اور عکرمہؒ کو ضعیف قرار دیا ہے اور ان کے بارہ میں جرح نقل کی ہے تو کیا جمہور نے انھیں ضعیف کہا ہے؟ قطعاً نہیں جب کہ عکرمہؒ بن عمار سے امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں احتجاج کیا ہے۔ چنانچہ علامہ شوکانیؒ لکھتے ہیں:

عكرمة بن عمار قد احتج به مسلم فی صحيحه ...الخ (نیل: ص ۸۸ ج ۱) علامہ ابن الترکمانیؒ حنفی

لکھتے ہیں: **احتج بہ مسلم استشھد بہ البخاری وأخرج لہ ابن خزیمۃ و ابن حبان فی صحیحیھما والحاکم فی المستدرک و قال محمد بن عثمان بن ابی شیبۃ سمعت علی بن المدینی وسئل عن عکرمۃ بن عمار فقال کان عند اصحابنا ثقۃ ثبتاً وثقہ وکیع والعجلی الخ** کہ امام مسلمؒ نے ان سے احتجاجاً روایت لی ہے اور امام بخاریؒ نے استشہاداً ابن خزیمہؒ اور ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں اور حاکمؒ نے المستدرک میں اس سے روایت لی ہے۔ محمدؒ بن عثمان فرماتے ہیں کہ میں نے علیؒ بن مدینی سے سنا، ان سے عکرمہؒ کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا ہمارے اصحاب کے نزدیک وہ ثقہ اور ثبت ہے، وکیع اور العجلی نے ثقہ کہا ہے (الجوہر النقی: ص۱۳۴ ج۱).

امام ابن معینؒ فرماتے ہیں: **ثقۃ ثبت صدوق لا بأس بہ**۔ (تہذیب: ص ۲۶۲ ج ۷، میزان ص ۹۱ ج ۳)

امام ابن مدینیؒ فرماتے ہیں: **کان عند اصحابنا ثقۃ ثبتاً** کہ ہمارے اصحاب (محدثین) کے نزدیک ثقہ اور ثبت ہے۔

437 امام یعقوبؒ بن شیبہ نے بھی اسے ثقہ ثبت کہا ہے۔ امام دارقطنیؒ، امام احمدؒ بن صالح، الساجیؒ، العجلیؒ، اسحاقؒ بن احمد بھی اسے ثقہ کہتے ہیں۔ ابن عدیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی حدیث مستقیم ہے۔ جب اس سے ثقہ روایت کرے۔ امام ابن حبانؒ، امام ابوداؤد، امام ابوحاتم، امام نسائی، امام یحییٰ، امام احمد رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ وہ ثقہ ہے۔ لیکن جب یحییٰ ابنؒ ابی کثیرؒ سے روایت کرے تو اس کی حدیث مضطرب ہے۔ (تہذیب: ص۲۶۲ ج ۷)

لیکن یہ روایت یحییٰ بنؒ ابی کثیر سے نہیں بلکہ عمروؒ بن سعد کے واسطہ سے ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: **صدوق یغلط و فی روایتہ عن یحيٰ بن ابی کثیر اضطراب**۔ (تقریب: ص ۳۶۷)

علامہ نوویؒ اور حافظ ابنؒ حجر اس کی ایک روایت کے بارے میں **اسنادہ صحیح** کہتے ہیں۔

(شرح المہذب: ص۳۶۰ ج۴، الدرایہ: ص۲۱۲ ج۱)

صفدر صاحب کی بددیانتی

مولانا صفدر صاحب کی دیانت کی داد دیجیے کہ تقریب میں یغلط کے الفاظ تو انھیں نظر آ گئے، مگر **صدوق** کا لفظ نظر سے اوجھل ہو گیا۔ مولانا موصوف ہی انصاف فرمائیں کہ کیا صدوق راوی سے غلطی ہو جانا اس کی صداقت و توثیق کے منافی ہے؟ فیصلہ سے پہلے احسن الکلام ص ۲۴۹ ج املاحظہ فرما لیا جائے۔ اور مؤلف احسن الکلام کے ''محقق نیمویؒ'' جعفر بن میمونؒ کے متعلق فرماتے ہیں: **قال الحافظ صدوق یخطئ قلت فالحدیث حسن**۔ (التعلیق الحسن: ص ۷۳)

بلکہ خود ہمارے مہربان (ص ۲۹ ج ۲) پر جعفرؒ کی روایت کو صحیح اور اسے ثقہ قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں اسے ''**صدوق یخطئ**'' کہا ہے۔ آخر کیا وجہ ہے کہ جعفرؒ بن میمون تو ثقہ قرار پائے۔ اور عکرمہؒ غلط کار بن جائے۔ علامہ نیمویؒ، عکرمہؒ بن عمار ہی کے طریق سے ایک روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: **اسنادہ حسن** کہ اس کی سند حسن ہے اور **التعلیق الحسن** میں لکھتے ہیں۔

قال النووی اسنادہ صحیح فیه عکرمة بن عمار واختلفوا فی الاحتجاج به واحتج به مسلم انتهٰی قلت وکذٰلک صحح اسنادہ الحافظ ابن حجر فی الدرایة لکنه قال فی التقریب صدوق یغلط فالحق انه حسن الحدیث۔ (التعلیق الحسن :ص ۲۱۶)

یعنی علامہ نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے اور اس میں عکرمہؒ بن عمار ہے جس سے احتجاج میں اختلاف ہے اور امام مسلمؒ نے اس سے احتجاج کیا ہے، میں کہتا ہوں (یعنی علامہ نیمویؒ) اسی طرح درایہ میں بھی حافظ ابن حجرؒ نے اس کی سند کو صحیح کہا ہے لیکن تقریب میں کہا ہے کہ عکرمہ'' صدوق یغلط '' ہے۔لہٰذا حق یہ ہے کہ وہ حسن الحدیث ہے۔ 438

یہی نہیں بلکہ خود مولانا صفدر صاحب نے ازالہ الریب (ص ۲۰۸) میں مستدرک حاکم (ص ۷ ج ۱) کے حوالہ سے ایک روایت نقل کی ہے کہ'' آنحضرت ﷺ نے فرمایا قیامت کا علم ،غیب ہے اور غیب اللہ تعالیٰ کے بغیر اور کوئی نہیں جانتا، اور یہ بھی نقل کیا ہے قال الحاکم والذهبی علی شرط مسلم کہ امام حاکمؒ اور علامہ ذہبیؒ نے کہا ہے کہ یہ روایت شرط مسلم پر ہے۔ حالانکہ یہ روایت عکرمہؒ بن عمار کے واسطہ سے ہے۔ کس قدر افسوس ہے کہ عکرمہؒ کی روایت فاتحہ کے بارے میں ضعیف مگر عقیدہ کے بارے میں امام مسلمؒ کی شرط پر صحیح ہے۔ اناللہ وانا الیہ راجعون۔ !

اس سے بڑھ کر بتلایئے کہ ہم مولانا صفدر صاحب کی اور کیا تسلی کر سکتے ہیں۔

عمروؒ بن شعیب عن ابیہ عن جدہ

جہاں تک عمروؒ بن شعیب عن ابیه عن جده کا تعلق ہے تو یہ سلسلہ سند بھی صحیح اور حسن ہے اور جمہور محدثین نے اس کی توثیق کی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

عمرو بن شعیب ضعفه ناس مطلقا و وثقه الجمهور وضعف بعضهم روایته عن ابیه عن جده حسب و من ضعفه مطلقاً فمحمول علی روایته عن ابیه عن جده الخ۔ (تهذیب :ص ۵۱ ج ۸)

یعنی عمروؒ بن شعیبؒ کو بعض نے مطلقاً ضعیف کہا ہے لیکن جمہور نے اسے ثقہ کہا ہے اور بعض نے عن ابیه عن جده کے طریق سے روایت کرنے کی بنا پر ضعیف کہا ہے اور جنھوں نے مطلقاً ضعیف کہا ہے ان کی تضعیف عن ابیہ عن جدہ کے طریق پر محمول ہے۔

تنبیہ

مقام غور ہے کہ مؤلف احسن الکلام نے (ص ۱۷۰، ۱۷۱ ج ۱) میں حافظ ابن حجرؒ کا یہی کلام نقل کیا ہے لیکن اس میں '' وثقه الجمهور '' کے الفاظ کا ترجمہ بڑی ہوشیاری سے ہضم کر گئے ہیں اور پھر'' و من ضعفه مطلقاً '' الخ کو حافظ ابن حجرؒ کا فیصلہ قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ وہ یہاں عمروؒ بن شعیب پر فی الجملہ کلام کی نوعیت بیان کر رہے ہیں۔ ان کا یہ فیصلہ تو قطعاً نہیں کہ عمروؒ بن شعیب کا طریق ضعیف ہے بلکہ وہ تو اسے حسن، صحیح اور قابل احتجاج قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ آئندہ ابھی

اس کا ذکر آئے گا۔ان شاءاللہ۔!

ائمہ ناقدین میں سے ابوزرعہؒ ، ابن عدیؒ، ابن حبانؒ، ابن حزمؒ اور طحاویؒ وغیرہ وہ بزرگ ہیں، جنھوں نے عمروؒ بن شعیب۔الخ کے طریق پر کلام کیا ہے اور ان کا منشا یہ ہے کہ وہ اپنے دادا کے صحیفہ صادقہ سے روایت کرتے ہیں۔ نیز عمرو بن شعیبؒ عن ابیہ عن جدہ میں اگر ''جدہ'' سے محمدؒ مراد ہیں تو طریق مرسل ہے جب کہ محمدؒ بن عبداللہ تابعی ہیں۔اور اگر ''جدہ'' سے مراد شعیبؒ کے دادا ہیں تو شعیبؒ کا عبدؒاللہ سے سماع ثابت نہیں۔لہٰذا یہ روایت منقطع ہے۔

439

جیسا کہ امام ابن حبانؒ اور ابن عدیؒ کا خیال ہے۔لیکن امام دارقطنیؒ ان کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قول ابی حاتم لم یصح سماع شعیب والد عمرو عن جدہ عبداللہ بن عمرو خطأ روی عبیداللہ بن عمر العمری وهو من الائمة العدول عن عمرو بن شعیب عن ابیه انه قال کنت جالست عند عبداللہ بن عمرو فجآء رجل فاستفتاه فی مسئلة ذکرها فقال لی یا شعیب امض معه الی ابن عباس فمضیت معه ثم رجعت الیه اخبرته بجوابه فقال لی یا شعیب امض معه الی ابن عمر هذا معنی الحکایة فقد صرح بهذا سماع شعیب عن جده عبداللہ و ضبطه عنه۔

(حاشیة المجروحین ص ۷۳،۷۴ ج ۲ مطبوعه هند)

یعنی ابوحاتم ابن حبان کا یہ قول کہ شعیبؒ کا عبدؓاللہ بن عمرو سے سماع صحیح نہیں غلط ہے۔عبیدؒاللہ بن عمر العمری جو ائمہ عدول میں سے ہیں۔عمرؒو بن شعیب عن ابیہ سے روایت کرتے ہیں کہ میں عبدؓاللہ بن عمرو کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ ایک آدمی آیا اور اس نے ایک مسئلہ کے متعلق عبدؓاللہ بن عمرو سے سوال کیا تو انھوں نے فرمایا اے شعیبؒ! اسے ابن عباسؓ کے پاس لے جاؤ تو میں اسے ان کے پاس لے گیا۔واپس آ کر ان کا جواب بھی بتلا دیا۔پھر انھوں نے فرمایا: اے شعیبؒ ! اسے ابن عمرؓ کے پاس لے جاؤ۔یہ اس واقعہ کا مفہوم ہے، جس سے شعیبؒ کا اس کے دادا عبدؓاللہ بن عمرو سے سماع ثابت ہوتا ہے۔

علامہ زیلعیؒ لکھتے ہیں:

وقد ثبت فی الدارقطنی وغیره بسند صحیح سماع عمرو من ابیه شعیب و سماع شعیب من جده عبداللہ۔ (نصب الرایة: ص ۸۱ ج ۱)

یعنی دارقطنیؒ وغیرہ میں سند صحیح سے عمروؒ کا اپنے باپ شعیبؒ سے سماع اور شعیبؒ کا اپنے دادا عبدؓاللہ سے سماع ثابت ہے

علامہ عراقی لکھتے ہیں:

قد صح سماع شعیب من عبداللہ بن عمرو کما صرح به البخاری فی التاریخ واحمد کما رواه الدارقطنی والبیهقی فی السنن باسناد صحیح۔ (فتح المغیث للعراقی :ص ۶۹ ج ۴)

یعنی شعیب کا عبداللہ بن عمرو سے سماع صحیح ہے جیسا کہ امام بخاریؒ نے تاریخ میں صراحت کی ہے اور جیسا کہ امام احمدؒ نے کہا ہے اور جیسے امام دارقطنیؒ، بیہقیؒ نے بسند صحیح روایت کیا ہے۔

علامہ عراقیؒ اور علامہ زیلعیؒ نے جس روایت کی طرف اشارہ کیا ہے وہ سنن دارقطنی (ص۵۱ ج۳) مستدرک حاکم (ص

440 ۶۵ ج ۳) اور السنن الکبریٰ (ص ۹۲ ج ۵) میں دیکھی جا سکتی ہے۔ محدث ڈیانویؒ لکھتے ہیں: **روی الحاکم هذا الاثر عن الدارقطنی و عن الحاکم رواه البیهقی فی المعرفة و قال اسناده صحیح و فیه دلالة علی صحة سماع شعیب من جده عبدالله بن عمرو و من ابن عباس و قال الشیخ فی الامام رجاله کلهم مشهورون .الخ** (التعلیق المغنی :ص ۵۱ ج ۳)

امام حاکمؒ، امام احمدؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ:

وقد صح سماع عمرو بن شعیب عن أبیه شعیب و صح سماع شعیب من جده عبدالله بن عمرو۔ (المستدرک :ص ۴۷ ج ۲)

امام حاکمؒ کی طرف غلط انتساب

مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

امام حاکم کہتے ہیں (ص ۱۹۷ ج ۱) کہ ان کی روایت مرسل ہونے کی وجہ سے ضعیف سمجھی جاتی ہے۔'' (احسن: ص ۱۶۹ ج ۱)

حالانکہ یہ امام حاکمؒ کی رائے نہیں بلکہ انھوں نے یہاں دو مختلف آراء کو نقل کیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

و انما قالوا فی هذه للارسال فانه عمرو بن شعیب بن محمد بن عبدالله بن عمرو، و شعیب لم یسمع من جده عبدالله بن عمرو و سمعت الاستاذ ابا الولید یقول سمعت الحسن بن سفیان یقول سمعت اسحاق بن ابراهیم الحنظلی یقول اذا کان الراوی عن عمرو بن شعیب ثقة فهو کایوب عن نافع عن ابن عمرؓ (المستدرک :ص ۱۹۷ ج ۱)

مقام غور ہے کہ امام حاکمؒ تو ''قالوا'' سے ایک رائے کا اظہار فرما رہے ہیں۔ لیکن ہمارے مہربان اسے امام حاکمؒ کا قول اور فیصلہ فرماتے ہیں۔ لیکن اگر وہ اسے امام حاکمؒ ہی کا قول قرار دینے پر مصر ہیں تو گزارش ہے کہ امام حاکمؒ کو خود اس سند کے متعلق تردد تھا جیسا کہ یہاں دو مختلف قول نقل کرنے سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے اور آگے چل کر بالصراحت لکھتے ہیں:

کنت اطلب الحجة الظاهرة فی سماع شعیب بن محمد عن عبدالله بن عمرو فلم اصل الیها الی هذا الوقت۔

یعنی میں شعیبؒ کا ان کے دادا عبداللہؓ بن عمرو کے سماع کے متعلق واضح دلیل کا طالب رہا مگر اس وقت تک مجھے کوئی دلیل نہ ملی۔

اس کے بعد عبیداللہؒ بن عمر العمری کی روایت جسے امام دارقطنیؒ نے ذکر کیا ہے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

وهذا حدیث ثقات رواته حفاظ وهو کالاخذ بالید فی صحة سماع شعیب بن محمد عن جده عبدالله بن عمرو۔ (المستدرک :ص ۶۵ ج ۲)

یعنی اس حدیث کے راوی ثقہ اور حافظ ہیں اور یہ گویا ہاتھ سے پکڑنے والے کی طرح شعیبؒ کے اپنے دادا عبدؓ اللہ سے سماع پر دال ہے۔ 441

اور یہی وجہ ہے کہ آئندہ (احسن: ص۱۰۲، ۲۰۷ ج۲) عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده کی روایات کو صحیح الاسناد قرار دیتے ہیں بلکہ امام حاکم نے المدخل میں صحیح حدیث کے دس مراتب ذکر کیے ہیں اور پانچویں مرتبہ کے متعلق فرماتے ہیں:

الخامس احادیث جماعة من الائمة عن اباء هم عن اجدادهم لم یتواتر الروایة عن اباء هم عن اجدادهم الا عنهم کعمرو بن شعیب عن ابیه عن جده و بهز بن حکیم عن ابیه عن جده ...فهذه ایضا یحتج بها مخرجة فی کتب الائمة دون الصحیحین۔

(المدخل : ص ۱۳ ،مقدمه شرح مسلم للنووی :ص ۱۷ ، تدریب الراوی :ص ۷۶، ۷۷)

یعنی پانچویں مرتبہ میں ائمہ کی جماعت کی روایات ہیں جو انھوں نے اپنے آباء واجداد سے روایت کی ہیں جیسے عمروؒ بن شعیب عن ابیه عن جده اور بہزؒ بن حکیم عن ابیه عن جده ہیں تو ان سے بھی احتجاج کیا گیا ہے۔ صحیحین کے علاوہ دیگر ائمہ نے اپنی کتابوں میں ان کی احادیث ذکر کی ہیں۔

ان تصریحات کے باوجود یہ کہنا کہ مستدرک (ص ۱۹۷ ج ۱) میں جو کہا ہے، وہ حاکمؒ کا قول اور فیصلہ ہے کس قدر حقائق پر پردہ ڈالنا ہے ۔

حقائق کو جن میں چھپا یا گیا ہے وہ پردے نظر سے اٹھاتا رہوں گا

علامہ زیلعیؒ کا ناروا طریقہ

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ (ص ۳۳۲ ج ۲) میں امام حاکمؒ کا مذکورۃ الصدر قول صرف '' فلم اصل الیها الی هذا الوقت '' تک ہی نقل کرنے پر اکتفاء کی ہے اور آئندہ چند سطور بعد جہاں امام حاکمؒ نے سماع کے ثبوت کا اعتراف کیا ہے نامعلوم کس مصلحت کی بنا پر اسے نقل کرنے سے اجتناب کیا ہے۔

علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ شعیبؒ ابھی بچے تھے کہ محمدؒ ان کے والد وفات پا گئے اور ان کے دادا عبدؓ اللہ بن عمرو نے ان کی تربیت کی۔ لہٰذا ان سے سماع کا انکار نہایت بے معنی بات ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

قلت هذا لا شیء لان شعیبا ثبت سماعه من عبدالله وهو الذی رباه حتی قیل ان محمدا مات فی حیاة ابیه عبدالله فکفل شعیبًا جده عبدالله فاذا قال عن ابیه ثم قال عن جده فانما یرید بالضمیر فی جده انه عائد الی شعیب..... وصح ایضاً ان شعیبًا سمع من معاویة و قد مات معاویة قبل عبدالله بن عمرو بسنوات فلا ینکر له السماع من جده سیما وهو الذی رباه و کفله۔ (میزان :ص ۲۶۶، ۲۶۷ ج ۳)

یعنی امام ابن عدیؒ کا یہ کہنا کہ عمرو جب عن ابیه عن جده سے روایت کرے تو وہ مرسل ہوگی۔ کیونکہ اس کے 442

دادا محمد کو رسول اللہ ﷺ سے ملاقات کا شرف حاصل نہیں، میں (علامہ ذہبیؒ) کہتا ہوں کہ یہ کوئی بات نہیں کیونکہ شعیبؒ کا عبدؓاللہ سے سماع ثابت ہے اور انھوں نے ہی شعیبؒ کی پرورش کی ہے بلکہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ محمدؒ تو عبدؓاللہ کی زندگی میں ہی انتقال کر گئے تھے تو شعیبؒ کی پرورش اس کے دادا عبدؓاللہ نے کی۔ پس جب وہ عن ابیہ عن جدہ کہے گا تو '' جدہ '' سے مراد شعیبؒ کا دادا ہے اور یہ بھی صحیح ہے کہ شعیبؒ نے معاویہؓ سے سنا ہے اور حضرت معاویہؓ جناب عبدؓاللہ سے کئی سال پہلے فوت ہو گئے تھے۔ پس شعیبؒ کا ان کے دادا عبدؓاللہ سے سماع کا انکار کیوں کر کیا جا سکتا ہے۔ بالخصوص جب کہ انھوں نے ہی ان کی کفالت کی اور پرورش بھی کی ہے۔

حافظ صلاحؒ الدین کیکلدی لکھتے ہیں:

والاصح انه سمع من جده عبدالله بن عمرو و من ابن عمر و ابن عباس رضی الله عنهم والضمير المتصل بجده فی قولهم عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عائد الی شعيب لا الی عمرو وقد بينت ذلک و بسطت الكلام فی غير هذا الكتب ومحمد والد شعيب مات فی حياة ابيه عبدالله بن عمرو وشعيب صغير فكفله جده .الخ (جامع التحصیل: ص ۲۳۸)

یعنی صحیح یہ ہے کہ شعیبؒ نے اپنے دادا عبداللہ بن عمرو، ابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے سنا ہے اور '' جدہ '' میں ضمیر شعیبؒ کی طرف لوٹتی ہے، عمروؒ کی طرف نہیں۔ اور میں نے اس کی پوری تفصیل اپنی ایک اور تصنیف میں کی ہے کہ شعیبؒ ابھی بچے تھے کہ ان کے والد محمدؒ اپنے باپ عبدؓاللہ کی زندگی ہی میں فوت ہو گئے جس کی وجہ سے عبدؓاللہ بن عمرو نے ہی اس کی کفالت کی تھی۔

علامہ ذہبیؒ اور حافظ صلاح الدینؒ کے اس قول کی تائید خود شعیبؒ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے جسے امام بیہقیؒ نے بایں الفاظ نقل کیا ہے:

كنت اطوف مع ابی عبدالله بن عمرو بن العاص ۔ (السنن الکبری: ص ۹۲ ج ۵)

یعنی میں اپنے باپ عبدؓاللہ بن عمرو بن عاص کے ساتھ بیت اللہ کا طواف کر رہا تھا۔

اور مولانا عبدؒالرشید نعمانی لکھتے ہیں:

''شعیب کے والد محمدؒ کا انتقال اپنے باپ کی زندگی ہی میں ہو گیا تھا۔ اس لیے پوتا کی تمام تربیت دادا کے ظل عاطفت میں ہوئی۔'' (ابن ماجہ: اور علم حدیث: ص ۴۰)

مندرجہ بالا عبارت میں شعیبؒ کا عبدؓاللہ بن عمرو کو اپنا باپ کہنا اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ شعیبؒ نے حضرت عبدؓاللہ کے ہاں پرورش پائی تھی۔ اسی سے علامہ نیمویؒ کی یہ غلط فہمی دور ہو جاتی ہے کہ جدہ سے مراد محمدؒ ہے جس کا ثبوت انھوں نے سنن ابن ماجہ (ص ۲۱۰ باب النفل، من ابواب الجهاد) سے دیا ہے۔ جس میں عمروؒ فرماتے ہیں: **احدثك عن ابی عن جدی** جیسے الفاظ مندرجہ بالا میں '' مع ابی '' سے مراد ان کے حقیقی باپ نہیں، بلکہ دادا مراد ہیں۔ اسی طرح یہاں '' جدی '' سے مراد جد اعلیٰ ہے۔ حقیقی دادا نہیں اور جد اعلیٰ کو '' جدی '' کہنا کلام عرب میں معروف و مشہور بھی ہے۔

جیسا کہ بیٹے کے بیٹے کو بیٹا کہنا معروف ومعلوم ہے۔ دیکھیے منہاج السنہ (ص۱۲۶ ج۳)، تہذیب (ص۱۳۰ ج۷)، النکت الظراف (ص۸۷، ۸۸ ج۸)۔

الغرض عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده میں '' جده '' سے مراد حضرت عبداللہ بن عمرو ہیں۔ اور شعیبؒ کا ان سے سماع صحیح ہے۔ امام ابن مدینیؒ، امام بخاریؒ، امام دارمیؒ، دارقطنیؒ، ابوبکر نیساپوریؒ نے اس کے سماع کی صراحت کی ہے۔ (طبقات المدلسین) امام احمدؒ اور امام ابوداؤد طیالسیؒ کا اپنی مسند میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی احادیث اسی سند سے ذکر کرنا بھی اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے ہاں دادا سے مراد عبداللہ بن عمرو ہیں، کوئی اور نہیں۔

امام بخاریؒ فرماتے ہیں:

رأیت احمد بن حنبل و علی بن المدینی واسحاق بن راھویه و أبا عبیدة وعامة اصحابنا یحتجون بحدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده .الخ

(تهذیب ص ۴۹ ج ۸، التاریخ الکبیر :ص ۳۴۲ ج ۳ ق ۲، البیهقی :ص ۳۱۸ ج ۷، نصب الرایه :ص ۳۳۱ ج ۱، میزان: ص ۲۲۴ ج ۳، العلل الکبیر للترمذی: ص ۳۲۵، ۳۲۶ ج ۱)

اور یہی رائے امام بیہقیؒ، امام حاکمؒ کی بھی ہے۔ امام اسحاقؒ بن راہویہ تو فرماتے ہیں:

اذا کان الراوی عن عمرو ثقة فهو کایوب عن نافع عن ابن عمر۔

کہ عمروؒ سے روایت کرنے والا ثقہ ہو تو وہ ایوب عن نافع عن ابن عمر کی طرح ہے۔

علامہ نوویؒ یہی قول نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

هذا التشبیه نهایة فی الجلالة من مثل اسحٰق (تعلیق الشاکر علی الترمذی :ص ۱۴۲ ج ۲)

کہ امام اسحاقؒ جیسے محدث سے یہ تشبیہ عظمت وجلالت کی انتہاء ہے۔

علامہ ابویعلیٰ ابن الفراءؒ لکھتے ہیں:

اجتمع علی بن المدینی و یحیٰ بن معین و احمد و ابوخیثمة و شیوخ من شیوخ العلم فتذاکروا حدیث عمرو بن شعیب فثبتوه وذکروا انه حجة۔ (طبقات الحنابلة : ص ۲۷۳ ج ۱)

یعنی علیؒ بن مدینی، یحییٰ بن معینؒ، احمد، ابوخیثمہ اور علم کے بڑے بڑے شیوخ جمع ہوئے۔ انھوں نے عمرو بن شعیب کی حدیث کے بارے میں مذاکرہ کیا، پھر سب نے اس کی حدیث کو ثابت کیا اور کہا کہ وہ حجت ہے۔

بلکہ امام بخاریؒ کا کلام ابھی ہم نے ذکر کیا ہے کہ عموماً محدثین نے اس سے احتجاج کیا ہے اور مسلمانوں میں سے کسی نے اسے متروک نہیں سمجھا۔ پھر فرماتے ہیں کہ ان کے بعد اور کون لوگ ہیں جن کے قول کو معتبر سمجھا جائے۔

دیگر اہل علم کی عبارتیں بھی ملاحظہ فرمائیں:

حافظ ابن الصلاحؒ فرماتے ہیں:

وقد احتج اکثر اهل الحدیث بحدیثه حملا لمطلق الجد فیه علی الصحابی عبدالله بن عمرو۔

(مقدمة ابن الصلاح النوع الخامس والاربعون)

445

علامہ نووی لکھتے ہیں:

احتج بہ ھکذا اکثر المحدثین ھو الصحیح المختار الذی علیہ المحققون من اھل الحدیث وھم اھل ھذا الفن و عنھم یؤخذ۔ (تقریب مع التدریب : ص ۴۳۴، الفتوحات الربانیہ :ص ۱۸۴ ج ۳)

اورتہذیب الاسماء واللغات (ص ۲۹،۳۰ ج ۲) میں فرماتے ہیں:

ان الصحیح المختار صحۃ الاحتجاج بہ عن ابیہ عن جدہ کما قال الاکثرون۔

یعنی صحیح اور مختار بات یہ ہے کہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے احتجاج صحیح ہے۔ محققین، محدثین اور جمہور اہل علم کی یہی رائے ہے۔

امام مالکؒ نے موطا میں ایک حدیث نھی عن بیع و سلف بلاغاً نقل کی ہے۔ جس کے متعلق کتاب التقصی (ص ۲۵۴،۲۵۵) میں علامہ ابن عبدالبرؒ لکھتے ہیں:

ھذا الحدیث معروف و مشھور من حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ عن النبی ﷺ وھو حدیث صحیح لا یختلف اھل العلم فی قبولہ والعمل بہ وحدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ مقبول عند اکثر اھل العلم۔ (تعلیق الشاکر علی الترمذی :ص ۱۴۳ ج ۲، وتعلیق المسند رقم :۱۴۷)

اسی طرح علامہ ابن البرؒ نے التمہید (ص ۶۲ ج ۳، ص ۳۸۴ ج ۲۴) میں بھی عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث کی تصحیح کی ہے۔

نیز فرماتے ہیں: احادیث عمروبن شعیب العمل بھا واجب اذا رواھا الثقات۔

(بحوالہ بدایۃ المجتھد :ص ۳۳۶ ج ۲ مطبوعہ دارالفکر)

کہ عمرو بن شعیبؒ سے جب ثقہ راوی روایت بیان کریں تو ان کی احادیث پر عمل واجب ہے۔

امام بخاریؒ نے بھی اپنی صحیح میں ایک روایت معلق بصیغہ جزم عمرو بن شعیب کے واسطہ سے ذکر کی ہے۔ چنانچہ کتاب اللباس کی ابتدائی روایات میں ایک روایت کے الفاظ ہیں قال النبی ﷺ کلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا .الخ

حافظ ابن حجرؒ اسی روایت کے تحت لکھتے ہیں:

وصلہ الطیالسی والحارث بن ابی اسامۃ فی مسندیھما من طریق ھمام بن یحیٰ عن قتادۃ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ بہ .... وھذا مصیر من البخاری الی تقویۃ شیخہ عمروبن شعیب ولم ارفی الصحیح اشارۃ الیھا الا فی ھذاالموضع (فتح الباری: ص ۲۵۳ ج ۱۰)

اورخود حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

شعیب بن محمد بن عبداللہ بن عمرو بن العاص صدوق ثبت سماعہ من جدہ من الثامنۃ۔ [1]

(تقریب: ص ۲۲۵)

---

[1] غالباً ''الثامنۃ'' ''الثالثۃ'' سے محرف ہے۔

اور یہی وجہ ہے کہ التلخیص الحبیر (ص ۳۰، ۴۵ ط ہند) میں بھی عمرو بن شعیبؒ کی حدیث کا صحیح ہونا نقل کرتے ہیں۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں:

شعیب قد سمع من جده عبدالله و قد تکلم یحيٰ بن سعید فی حدیث عمرو بن شعیب و قال هو عندنا واه و من ضعفه فانما ضعفه من قبل انه یحدث من صحیفة جده عبدالله بن عمرو. واما اکثر اهل الحدیث فیحتجون بحدیث عمرو بن شعیب و یثبتونه منهم احمد و اسحٰق و غیرهما۔

(جامع ترمذی :ص ۱۵، ۱۶ ج ۲)

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں :

واما ائمة الاسلام وجمهور العلماء فیحتجون بحدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده اذا صح النقل الیه مثل مالک بن انس وسفیان بن عیینة ونحوهما و مثل الشافعی و احمد بن حنبل و اسحٰق بن راهویة وغیرهم قالوا الجد هو عبدالله .الخ (فتاوٰی :ص ۸ ج ۱۸)

446 یعنی ائمہ اسلام اور جمہور علماء **عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده** سے احتجاج کرتے ہیں بشرطیکہ عمرؒو بن شعیب تک سند صحیح ہو۔ مثلاً امام مالکؒ اور سفیان بن عیینہ جیسے اور امام شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ وغیرہ جیسے اور وہ کہتے ہیں کہ جد سے مراد عبداللہ ہے۔

حافظ ابن قیمؒ زاد المعاد میں حدیث'' **المراة حق بولدها** '' کے تحت لکھتے ہیں:

و قد صح سماع شعیب من جده عبدالله بن عمرو فبطل قول من قال انه منقطع و قد احتج به البخاری خارج صحیحه و نص علی صحته۔ (زاد المعاد :ص ۱۲۲ ج ۴)

بلکہ انھوں نے (ص ۱۳۱ ج ۴) پر حافظ ابن حزمؒ کی اس سلسلے میں تردید کی ہے۔ نیز وہ لکھتے ہیں:

والجمهور یحتجون به و قد احتج به الشافعی فی غیر موضع واحتج به الائمة کلهم فی الدیات۔ (تهذیب السنن : ص ۳۷۴ ج ۶) نیز ملاحظہ ہو تہذیب السنن (ص ۱۳۴ ج ۱، ص ۱۸۴ ج ۴)۔

علامہ حازمیؒ لکھتے ہیں :

و عمرو بن شعیب ثقة باتفاق ائمة الحدیث واذا روی عن غیر ابیه لم یختلف احد فی الاحتجاج به واما روایته عن ابیه عن جده فالاکثرون علی انها متصلة لیس فیها ارسال ولا انقطاع۔

(الاعتبار: ص ۴۲)

علامہ منذریؒ لکھتے ہیں:

عمرو بن شعیب فیه کلام طویل فالجمهور علی توثیقه و علی الاحتجاج بروایته عن ابیه عن جده۔ (ترغیب :ص ۵۷۶ ج ۴)

علامہ زیلعیؒ لکھتے ہیں :

واکثرالناس یحتجون بحدیث عمرو بن شعیب اذا کان الراوی عنه ثقة۔ (نصب الرایہ: ص ۵۸ ج ۱)

447 علامہ مرتضٰی زبیدیؒ حنفی لکھتے ہیں:

الکلام فی هذا الاسناد مشهور بین المحدثین و قد اعتمد علیه ارباب السنن والذی اسقر علیه الحال ان سماع شعیب عن جده صحیح ثابت۔ (عقود الجواهر المنیفة: ص ۱۷۷ ج ۱)

علامہ علی قاریؒ ایک حدیث پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں جسے امام ترمذیؒ نے ضعیف کہا ہے:

ولعل وجهه انه من عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده و قد تقدم الخلاف فیه وان المعتمد ان سنده حسن۔ (مرقاۃ: ص ۵۷ ج ۹) مگر علامہ علی قاریؒ کا خیال درست نہیں کہ امام ترمذیؒ نے اسے عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده کی وجہ سے ضعیف کہا ہے۔ بلکہ اس کی علت اس کے برعکس ہے، ملاحظہ ہو ترمذی مع التحفہ (ص ۳۸۶ ج ۳)

اور موضوعات کبیر ص ۱۹ میں لکھتے ہیں:

روی ابن ماجه بسند صحیح عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده۔

علامہ شوکانیؒ لکھتے ہیں:

و قد قدمنا غیر مرة ان حدیثه عن ابیه عن جده من قسم الحسن و قد صحح له الترمذی بهذا الاسناد عدة احادیث۔ (نیل: ص ۴۷ ج ۶، نیز دیکھیے نیل: ص ۲۰ ج ۶)

استاذ احمد شاکرؒ لکھتے ہیں: والصحیح ان روایة عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده موصولة۔

نیز لکھتے ہیں:

والتحقیق ان روایة عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده صحیح الاسناد (تعلیق المسند رقم: ۱۴۷)

علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں:

''عمروؒ بن شعیب کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں اور مختار قول یہی ہے کہ عن جدہ سے مراد عبداللہؓ بن عمرو ہیں۔'' (العرف الشذی: ص ۱۶۱)

448 مولانا محمد یوسفؒ بنوری نے معارف السنن میں اس سند پر مختصر ابڑی نفیس بحث کی ہے اور آخر میں فرماتے ہیں:

وذهب اکثر المحدثین الی صحة الاحتجاج به وهو الصحیح المختار الخ

(معارف السنن: ص ۳۱۵ ج ۳)

مولانا ظفر احمد عثمانیؒ نے بھی علامہ المنذری کے حوالے سے لکھا ہے کہ جمہور اس کو ثقہ اور اس کی روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ (اعلاء السنن: ص ۱۳۴ ج ۴)

مولانا عبدالرشید نعمانیؒ لکھتے ہیں:

''اکثر محدثین عمروؒ بن شعیب کی ان حدیثوں کو حجت مانتے ہیں اور صحیح سمجھتے ہیں۔'' (ابن ماجہ اور علم الحدیث: ص ۱۴۱)

جمہور کی رائے

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ بتصریح امام ترمذیؒ، علامہ ابن الصلاحؒ، علامہ نوویؒ، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ، حافظ ابن قیمؒ، حافظ ابن عبدالبرؒ، علامہ حازمیؒ، علامہ منذریؒ، علامہ زیلعیؒ، مولانا بنوریؒ، مولانا عثمانیؒ اور مولانا نعمانیؒ جمہور ائمہ ناقدین اور اکثر اہل علم عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے احتجاج کرتے ہیں اور اسے صحیح سمجھتے ہیں۔ اس کے بعد ہم قارئین کرام سے انصاف چاہتے ہیں کہ مولانا صفدر صاحب نے جو یہ فرمایا ہے کہ: ''ہم نے توثیق وتضعیف میں جمہور کا دامن نہیں چھوڑا۔'' (احسن: ص۴۰ ج۱) وہ اس دعویٰ میں کہاں تک صادق ہیں؟

امام ابوحنیفہؒ اور عمروؒ بن شعیب

یہی نہیں بلکہ حضرت امام ابوحنیفہؒ بھی عمروؒ بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث سے احتجاج کرتے ہیں۔ چنانچہ جب ان سے پوچھا گیا کہ مال فروخت کرنے والا شرط لگا سکتا ہے تو انھوں نے فرمایا نہیں اور جب اس پر ان سے دلیل کا مطالبہ کیا گیا تو انھوں نے جواباً فرمایا:

حدثنی عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ان النبی ﷺ نهی عن بیع و شرط۔

(اخبار القضاۃ لوکیع: ص ۴۶ ج ۳، معرفة علوم الحدیث: ص ۱۲۸، عقود الجواهر: ص ۳۳ ج ۲ وغیرہ)

ائمہ اربعہ کی رائے

لیجیے! امام والا مقام بھی اس سند سے احتجاج کرتے ہیں۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ کی تصریحات پہلے گزر چکی ہیں کہ وہ بھی عمرو بن شعیبؒ کی حدیث کی تصحیح فرماتے ہیں۔ تو گویا فقہاء اربعہ کا بھی اتفاق ہے کہ یہ سند صحیح ہے۔ یہاں مولانا صفدر صاحب نے جمہور محدثین اور اکثر اہل علم کے فیصلہ کو قبول کرنے سے ہی انکار نہیں کیا بلکہ وہ فقہاء اربعہ کا دامن بھی چھوڑ رہے ہیں لیکن دعویٰ پھر بھی یہی ہے کہ: ''ہم نے توثیق وتضعیف میں جمہور کا دامن نہیں چھوڑا۔''

49

ہے خود بھی ان کو اپنی جفاؤں کا اعتراف ہم کیوں زبان سے کہہ کر گنہگار ہوں بھلا

علاوہ ازیں علمائے احناف کا خیال ہے کہ خاوند بیوی میں سے اگر عورت مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آ جائے تو نکاح باطل ہو جاتا ہے یعنی اختلاف دارین تفریق کا باعث ہے، پھر اگر خاوند مسلمان ہو جائے تو دوبارہ نکاح پڑھانا ضروری ہے۔ اور اس مسئلہ میں بھی انھوں نے عمروؒ بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے۔ جس کے الفاظ ہیں:

ان النبی ﷺ رد ابنته الی ابی العاص بمهر جدید و نکاح جدید۔

علامہ ماردینی حنفیؒ نے اسی حدیث کے متعلق دوٹوک الفاظ میں لکھا ہے:

حدیث عمرو بن شعیب عندنا صحیح... وذهب ابو حنیفة و اصحابه الی العمل بحدیث عمرو بن شعیب۔ (الجوهر النقی: ص ۱۷۹ ج ۸)

عمرو بن شعیب کی حدیث ہمارے نزدیک صحیح ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا عمل عمروؒ بن شعیب کی حدیث پر ہے۔

السیر الکبیر میں امام محمدؒ نے کہا ہے کہ ادنیٰ جمع تین ہیں۔ مگر بعض شافعیہ اس کے خلاف ہیں۔ اس سلسلہ میں بھی علمائے احناف کا استدلال حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے ہے۔ چنانچہ علامہ البزدوی لکھتے ہیں:

و لنا قول النبی ﷺ الواحد شیطان و الاثنان شیطانان و الثلثة رکب۔

اور یہ روایت موطا امام مالکؒ، ابوداؤد اور ترمذی میں عمروؒ بن شعیب ہی کے واسطہ سے ہے۔ ملاحظہ ہوں۔

(اصول بزدوی مع تخریج حدیثہ: ص ۲۷ مطبوعہ نور محمد کراچی، سلسلة الصحیحة رقم: ۶۲)۔

اسی طرح احناف کے نزدیک ہے کہ مسلمان مرد کے ساتھ اگر کتابیہ کا نکاح ہو یا غلام عورت آزاد مرد کے گھر ہو یا آزاد عورت غلام کے گھر ہو تو ان میں لعان نہیں ہوسکتا۔ علامہ مرغینانیؒ ہدایہ میں اسی مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں

والاصل فی ذلک قوله علیه السلام اربعة لالعان بینهم و بین ازواجهم الیهودیة والنصرانیة تحت المسلم والمملوکة تحت الحر والحرة تحت المملوک (باب اللعان)

اب یہ روایت کون سی ہے، شارح ہدایہ لکھتے ہیں:

اخرج ابن ماجه فی سننه عن ابن عطاء عن ابیه عطاء الخراسانی عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ان النبی ﷺ قال اربعة من النساء .الخ (فتح القدیر: ص ۲۵۲ ج ۳)

نیز ملاحظہ ہو (نصب الرایہ: ص ۲۴۸ ج ۳)۔

امام بیہقیؒ نے اس حدیث پر نقد کیا ہے اور کہا ہے کہ عمرو بن شعیب سے اوپر کی سند صحیح نہیں مگر علامہماردینیؒ نے امام بیہقیؒ کے اعتراضات کے جواب کی کوشش کی ہے اور آخر میں لکھا ہے:

وقد تبین بما قلنا ان سند هذا الحدیث جید. الخ (الجوهر النقی: ص ۳۹۷ ج ۷)

علامہ ماردینیؒ کے جواب پر محاکمہ کا یہ موقع نہیں، ہمیں صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ اس مسئلہ میں بھی علمائے احناف عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور اسے صحیح اور جید سمجھتے ہیں۔

قاضی ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ شہد میں تبھی زکوٰۃ ہوگی جب شہد دس مشکیزے ہوگا۔ اس کی دلیل کیا؟ صاحب ہدایہ کے الفاظ ہیں:

و عن ابی یوسف انه لا شیء فی العسل حتی یبلغ عشر قرب لحدیث بنی شبابة .الخ

اب دیکھیے کہ یہ ”حدیث بنی شبابة“ کس طریق سے ہے۔ علامہ زیلعیؒ لکھتے ہیں کہ یہ حدیث معجم طبرانی میں عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده کے واسطہ سے ہے۔ البتہ علامہ زیلعیؒ کا کہنا ہے کہ صحیح بنی سیارہ ہے ”بنی شبابة“ نہیں۔ (نصب الرایہ: ص ۳۹۲ ج ۲)

اسی طرح علمائے احناف فرماتے ہیں کہ:

''خاوند اگر بیوی کو اس حالت میں طلاق دے کہ اس کا ایک بچہ ہو تو ایسی حالت میں بیوی یعنی بچے کی ماں بچے کو اپنے پاس رکھنے کی زیادہ حق دار ہے۔''

علامہ مرغینانیؒ لکھتے ہیں:

451 **واذا وقعت الفرقة بين الزوجين فالام احق بالولد لما روى ان امرأة قالت يا رسول الله ان ابنى هذا كان فى بطنى۔ (هداية)**

اب یہاں صاحب ہدایہ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ عمروؒ بن شعیب عن ابیہ عن جدہ عبداللہ بن عمرو ہی کے واسطہ سے مروی ہے۔ [1]

شارح ہدایہ لکھتے ہیں:

وعمرو هذا هو عمرو بن شعيب بن محمد بن عبدالله بن عمرو بن العاص فاذا اراد بجده محمدًا كان مرسلاً واذا اراد به عبدالله كان متصلاً فما لم ينص عليه يصير محتملا للارسال والاتصال وهنا نص على جده عبدالله .الخ (فتح القدير: ص ۳۱۴ ج ۳)

یعنی یہ عمروؒ، عمرو بن شعیب بن محمد بن عبداللہ بن عمرو بن عاص ہے۔ پس جب وہ جدہ سے مراد محمدؒ لے تو روایت مرسل ہوگی اور جب اس سے مراد عبداللہؓ لے تو وہ متصل ہوگی اور جب نام نہ لے اور جدہ کہے تو اتصال وارسال کا احتمال ہے اور یہاں تو جدہ عبداللہؓ کا نام لیا ہے۔

گویا شارح ہدایہ کا خیال ہے کہ جب عمروؒ، عبداللہ بن عمرو کا نام لیں تو روایت متصل ہے ورنہ اتصال وارسال کا احتمال ہے۔ یہی رائے امام دارقطنیؒ کی بھی ہے۔ لیکن ہم واضح کر آئے ہیں کہ اکثر محدثین کی رائے ان کے خلاف ہے۔ نام کی تصریح کے بغیر جدہ سے وہ عبداللہؓ بن عمرو ہی مراد لیتے ہیں لیکن ہمارے مہربان تو امام ابن حبانؒ وغیرہ کی متابعت میں بہرصورت اس روایت کو مرسل اور غیر متصل فرماتے ہیں۔ اور ہم ثابت کر آئے ہیں کہ علمائے احناف بلکہ امام ابوحنیفہؒ اس حدیث سے احتجاج کرتے ہیں۔ تعجب ہے کہ ایک طرف تو یہ حضرات مرسل حدیث کی حجیت پر بڑی شدت سے اصرار کرتے ہیں لیکن دوسری طرف بقول ان ہی کے عمرو بن شعیب کی مرسل روایات کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں؟

452 ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ عمرو بن شعیبؒ عن ابیہ عن جدہ کی روایت جمہور محدثین کے نزدیک صحیح اور قابل حجت ہے۔ امام ابوحنیفہؒ بھی اس سے احتجاج کرتے ہیں اور علمائے احناف نے بھی کئی مقامات پر اس سند سے استدلال واحتجاج کیا ہے۔ یہ روایت قطعاً مرسل یا منقطع نہیں ہے۔ شعیبؒ کا اپنے دادا عبداللہؓ بن عمرو سے سماع صحیح سند سے ثابت ہے۔ لیکن اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ:

---

[1] علامہ ابن قیمؒ تو فرماتے ہیں کہ ائمہ اربعہ کا اس حدیث پر عمل ہے اور اس کا مدار عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ پر ہے۔ اور جو اس کو مرسل یا منقطع کہتے ہیں ان کا قول باطل ہے۔ (زاد المعاد: ص ۱۲۲ ج ۴)

''شعیب نے تمام روایات کا سماع اپنے دادا سے نہیں کیا اور محدثین کا ضابطہ ہے کہ استاد اگر اپنی کتاب اور بیاض سے روایت کرنے کی شاگرد کو اجازت نہ دے تو وہ کتاب سے روایات بیان کرنے کا مجاز نہیں۔ اور اس کی ایسی روایتیں قابل حجت نہیں۔ (احسن الکلام ص ۱۶۹ ج ۱)

لیکن یہ اعتراض بھی صحیح نہیں۔ مولانا عبدالرشید نعمانیؒ اس اعتراض کے جواب میں لکھتے ہیں:

''محدثین کا اس میں اختلاف ہے کہ شعیبؒ نے صادقہ کا یہ نسخہ دادا سے پڑھا ہے یا نہیں۔ بعض سخت گیر محدثین نے اسی بنا پر ان روایات کے اتصال پر کلام کیا ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ عسقلانی تہذیب التہذیب میں عمروؒ بن شعیب کے ترجمہ میں یحییٰ بن معین سے ناقل ہیں کہ یہ خود تو ثقہ ہیں اور جو روایات یہ اپنے باپ شعیبؒ سے اور وہ اپنے دادا عبداللہؓ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں وہ حجت نہیں، غیر متصل ہیں۔ اور بسبب مرسل ہونے کے ضعیف ہیں۔ شعیبؒ کو عبداللہؓ بن عمرو کی کتابیں ملی تھیں۔ چنانچہ وہ ان کو اپنے دادا سے مرسلاً روایت کرتے تھے۔ یہ روایتیں اگرچہ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے ہیں لیکن ان کو شعیبؒ نے سنا ہی نہیں تھا۔ حافظ ابن حجرؒ اس عبارت کو نقل کر کے فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں جب کہ ابن معینؒ اس امر کی شہادت دے رہے ہیں کہ اس کی حدیثیں صحیح ہیں مگر ان کو شعیب نے سنا نہیں ہے اور بعض حدیثوں کا سماع صحت کو پہنچ چکا ہے تو بقیہ احادیث کی روایت زیادہ سے زیادہ وجادة صحیحة سے ہوگی اور یہ بھی اخذ علم کا ایک طریقہ ہے۔ الخ (ابن ماجہ اور علم حدیث: ص ۱۴۰، ۱۴۱)

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جن حضرات نے اس سلسلہ میں کلام کیا ہے ان کا شمار ''سخت گیر'' یعنی متشددین میں ہوتا ہے۔ اور اگرچہ بعض محدثین نے ان روایات پر ارسال وانقطاع کا حکم لگایا ہے مگر بایں ہمہ وہ ان روایات کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ بلکہ محدثین نے تو اسے ''نسخة متوارثة'' بھی کہا ہے۔ چنانچہ علامہ زیلعیؒ لکھتے ہیں:

وقال بعض الحفاظ من المتاخرين ونسخة كتاب عمرو بن حزم تلقاها الائمة الاربعة بالقبول وهى متوارثة كنسخة عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده۔ (نصب الراية: ص ۳۴۲ ج ۲)

بعض متاخرین نے کہا ہے کہ عمرو بن حزم کی کتاب کے نسخہ کو چاروں ائمہ نے قبول کیا ہے اور یہ نسخہ بھی عمرو بن شعیبؒ عن ابیہ عن جدہ کی طرح متوارث ہے۔

لہٰذا اس نسخہ کی روایات پر ضعف کا حکم قطعاً صحیح نہیں۔ تعجب تو یہ ہے کہ جو حضرات مرسل کی حجیت کے سختی سے قائل ہیں وہ اب عمروؒ بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے اس نسخہ کی روایات کو درخور اعتناء ہی نہیں سمجھتے۔

مؤلف احسن الکلام کی چالاکی

افسوس ہے کہ مولانا صفدر صاحب (احسن: ص ۱۷۰ ج ۱) نے امام ابن معینؒ کا مکمل کلام نقل کرنے سے اجتناب کیا ہے

جس کا ترجمہ مولانا نعمانی صاحب کے قلم سے ہم ابھی نقل کر آئے ہیں جس میں انھوں نے اس کو ضعیف بوجہ ارسال کہا ہے۔ ''ضعیف من قبیل انه مرسل '' ظاہر ہے کہ اگر وہ نقل کر دیتے کہ بوجہ مرسل ہونے کے ضعیف ہے تو سارا بھرم کھل جاتا ہے جب کہ مرسل کو یہ حضرات بھی ''حجت'' تسلیم کرتے ہیں۔ مزید یہ کہ اس کے بعد باوجود مرسل قرار دینے کے انھوں نے یہ بھی فرمایا ہے:

وهي صحاح عن عبدالله بن عمرو کہ یہ روایات عبداللہ بن عمرو سے صحیح ہیں۔

ان الفاظ کو بھی شیر مادر سمجھ کر ہضم کر گئے ہیں۔ اس طرح موصوف لکھتے ہیں کہ:

''علامہ ذہبیؒ نے عمرو بن شعیبؒ کی روایت کو جو حسن کہا ہے تو اس سے اس کے دوسرے طریق سے روایت مراد ہے نہ کہ عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے الخ۔'' (ص ۱۷۰)

حالانکہ معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ (تدریب الراوی (ص ۹۱) اور التذنیب (ص ۸۱) میں ہے کہ علامہ ذہبیؒ اس سلسلہ سند کو اعلیٰ درجہ کی حسن قرار دیتے ہیں (الموقظۃ ص ۳۲) میں ان کا کلام دیکھا جا سکتا ہے اور میزان میں لکھتے ہیں:

قد اجبنا عن روايته عن ابيه عن جده بانها ليست بمرسلة ولا منقطعة اما كونها وجادة او بعضها سماع و بعضها وجادة فهذا محل نظر ولسنا نقول ان حديثه من اعلىٰ اقسام الصحيح بل هو من قبيل الحسن۔ (میزان: ص ۲۶۸ ج ۳)

454 یعنی ہم عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت کا جواب دے چکے ہیں کہ یہ نہ مرسل ہے اور نہ ہی منقطع مگر اس کا وجادۃ ہونا یا بعض کا سماعاً اور بعض کا وجادۃً روایت کرنا تو یہ محل نظر ہے اور ہم یہ نہیں کہتے کہ اس کی حدیث صحیح کی اعلیٰ اقسام میں سے ہے۔ بلکہ وہ حسن کی قبیل سے ہے۔

اور ہمارے مہربان کے محقق نیمویؒ بھی لکھتے ہیں:

ان الذهبي ذهب في الميزان مقلداً لبعض السلف الى تحسين حديثه۔ (التعليق الحسن: ص ۸۰)

یعنی بلاشبہ علامہ ذہبیؒ میزان میں بعض سلف کی تقلید میں اس طرف گئے ہیں کہ اس کی حدیث حسن ہے۔

فرمایئے! اس کے بعد ہم ان کی اور کس طرح تسلی کر سکتے ہیں؟ اسی طرح موصوف لکھتے ہیں:

''مؤلف خیر الکلام نے بحوالہ تحفۃ الاحوذی امام احمدؒ اور علی بن مدینی کے بارہ میں جو یہ لکھا ہے کہ وہ عمرو بن شعیب کی روایت کو قابل اعتبار سمجھتے ہیں، صحیح نہیں۔'' (ص ۱۷۰)

لیکن معلوم نہیں مؤلف خیر الکلام اور محدث مبارک پوریؒ ہی ان کی آنکھ کا شہتیر کیوں ہیں؟ حالانکہ امام احمدؒ اور علی بن مدینیؒ کا یہ قول امام بخاریؒ، امام ترمذیؒ، علامہ زیلعیؒ، علامہ ابویعلیؒ، حافظ ابن حجرؒ اور علامہ ذہبیؒ وغیرہ نے بھی ذکر کیا ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور مؤلف احسن الکلام نے بواسطہ امام میمونیؒ اور امام الاثرمؒ کا جو قول (بحوالہ تہذیب: ص ۴۹ ج ۹) نقل کیا ہے، اس کے متعلق عرض ہے کہ خود امام الاثرمؒ کے قول میں ہے کہ:

ربما احتججنا بحديثه و ربما وجس في القلب منه شيء۔

کبھی ہم اس کی حدیث سے احتجاج کرتے ہیں اور کبھی اس سے دل میں کچھ گھبراہٹ ہوتی ہے۔

یہ قول بھی امام میمونیؒ کے نقل کردہ قول سے مختلف ہے۔ اور وجس فی القلب منه شيء کے الفاظ اس کی عدم قبولیت پر نص نہیں۔ اس کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں مثلاً اس کی روایت اوثق و اکثر کے خلاف ہو یا اس سے ضعفاء روایات کرنے والے ہوں۔ ایسی روایت میں اس کی روایت سے کھٹکا گزرنا کوئی بعید نہیں۔ اور امام علی بن مدینیؒ کا جو قول (ص ۱۶۹) میں مؤلف احسن الکلام نے نقل کیا ہے وہ بواسطہ محمدؒ بن عثمان بن ابی شیبہ منقول ہے۔ جیسا کہ تہذیب (ص ۵۳ ج ۸) اور میزان (ص ۲۶۵ ج ۵) میں ہے اور محمدؒ بن عثمان متکلم فیہ ہے۔ اسے گو بعض نے ثقہ کہا ہے۔ لیکن امام عبدؒاللہ بن احمد فرماتے ہیں کہ وہ کذاب ہے اور ابن خراشؒ نے کہا ہے کان یضع الحدیث کہ وہ حدیثیں وضع کرتا تھا۔ ان کے برعکس امام ابن عدیؒ اور امام عبدؒان وغیرہ نے اسے لا بأس به کہا ہے اور یہی قول راجح ہے۔ تاہم میمونیؒ اور محمد بن عثمان ابن ابی شیبہؒ کے قول سے امام بخاریؒ اور امام ترمذیؒ کے نقل کردہ قول کو رد کرنا قرین انصاف نہیں، جس میں وضاحت ہے کہ علیؒ بن مدینی عمروؒ بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے استدلال کرتے تھے۔ اسی طرح حافظ ابن حجرؒ اور امام حاکمؒ کو متکلمین کی فہرست میں شمار کرنا بھی صحیح نہیں جیسا کہ ان کے اقوال ہم پہلے نقل کر آئے ہیں۔ بلاشبہ بعض محدثین نے عمروؒ بن شعیب پر کلام کیا ہے لیکن جمہور محدثین کی رائے اس کے خلاف ہے۔ عمروؒ کا شعیبؒ سے اور شعیبؒ کا عبدؒاللہ سے سماع بسند صحیح ثابت ہے۔ اور امام ابن حبانؒ، ابن عدیؒ وغیرہ کا انکار بے معنی ہے۔

455

مولانا صفدر تصویر کا دوسرا رخ

عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده کی سند کے بارے میں مولانا صفدر صاحب کے خدشات کی وضاحت کے بعد یہ بھی دیکھیے کہ وہ خود بھی اس کی تحسین کرتے ہیں۔ چنانچہ" باب ما جاء فی زکٰوۃ الحلی "کے تحت زیورات میں زکوٰۃ کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ اور حنفی مذہب کی تائید میں سب سے پہلی دلیل یہ دیتے ہیں:

"ابوداؤد، نسائی، السنن الکبریٰ میں روایت ہے کہ ان امرأۃ اتت رسول اللہ ﷺ ومعها ابنة لها و فی یدابنتها مسکتان غلیظتان من ذهب فقال لها اتؤتین زکٰوۃ هذا. الحدیث امام ابوالحسن بن القطانؒ فرماتے ہیں اسناده حسن بحواله نصب الرایة (ص ۳۷۰ ج ۲) اور بحوالہ منذری لکھتے ہیں: هذا اسناد تقوم به الحجة ان شاء الله (خزائن السنن: ص ۱۰ ج ۳) اب اٹھائیں ابوداؤد اور نصب الرایہ وغیرہ، آپ کو اس میں یہ روایت عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده کی سند سے نظر آئے گی۔ اس روایت کے بارے میں انھوں نے یہ تسلیم کیا ہے کہ ابن قطان اسے" اسناده حسن "کہتے ہیں۔ حالانکہ نصب الرایہ (ص ۳۷۰ ج ۲) میں" اسناده صحیح "اور اسی کو امام منذریؒ کے حوالہ سے حجت ہونا بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اسی طرح خزائن السنن (ص ۱۱۱ ج ۱) میں بھی پاؤں دھونے کے بارے میں اسی سند سے مروی حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اس کی سند صحیح ہے۔ نیز دیکھیے مولانا سرفراز صفدر اپنی تصانیف کے آئینہ میں (ص ۱۴۰، ۱۴۱) مگر فاتحہ خلف الامام کی بحث میں یہ ضعیف مرسل ہے۔ اناللہ وانا الیہ راجعون۔!

الغرض یہ روایت بھی صحیح اور علی سبیل التنزل حسن ہے اور قابل احتجاج ہے اور اس پر اعتراض بے معنی ہے۔ اور محض تسکین خاطر کا سامان ہے۔

قارئین کرام ہم نے اس سے قبل تیرہ صحیح اور حسن احادیث ذکر کی ہیں۔ اور اس پر فریق ثانی کی طرف سے کیے گئے تمام اعتراض کے مسکت اور مدلل جوابات بھی عرض کر چکے ہیں۔ اب ہم آخر میں چند اور روایات بطور شواہد و متابعت عرض کرنا چاہتے ہیں۔ جس سے ان روایات کی تائید ہوتی ہے اور بعض دیگر پہلو بھی اجاگر ہوتے ہیں۔

شواہد کا بیان

45 پہلا شاہد

عبدالرحمٰنؒ بن سوار کا بیان ہے:

کنت جالسا عند عمرو بن میمون بن مهران فقال له رجل من اهل الكوفة يا أبا عبدالله بلغنى انک تقول من لم يقرأ خلف الامام بام القرأن فصلاته خداج قال عمرو صدق حدثنى ابى ميمون بن مهران عن ابيه مهران عن رسول الله ﷺ انه قال من لم يقرأ بام الكتاب خلف الامام فصلاته خداج۔ (كتاب القراءة :ص ۵۲)

میں عمروؒ بن میمون بن مہران کے پاس بیٹھا تھا، کسی کوفی نے ان سے کہا اے ابوعبدؒاللہ مجھے خبر ملی ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ جو امام کے پیچھے فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز خداج ہے تو عمروؒ نے کہا ٹھیک ہے۔ مجھے میرے باپ میمونؒ نے اپنے باپ مہرانؓ سے روایت بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے جو امام کے پیچھے فاتحہ نہیں پڑھتا اس کی نماز خداج ہے۔

اس روایت کے تمام راوی بجز عبدالرحمٰن بن سوار کے صدوق اور قابل اعتبار ہیں۔ مولانا صفدر صاحب نے مجمع الزوائد (ص ۱۱۱ ج ۲) کے حوالہ سے جو یہ ذکر کیا ہے کہ اس میں ایک گروہ ہے جس کا مجھے علم نہیں۔ تو علامہ ہیثمیؒ کا یہ قول محل نظر ہے اور طبرانی کی سند کی بنا پر ہے۔ چنانچہ معجم اوسط کی سند حسب ذیل ہے۔ **حدثنا الوليد بن حماد ثنا سليمان بن عبدالرحمٰن عن عبدالرحمٰن بن سوار ثنا عمرو بن ميمون بن مهران .الخ** (المعجم رقم : ۹۲۶۴) الولیدؒ کی توثیق ثابت نہیں اس کا تذکرہ لسان (ص ۲۲۱ ج ۶) میں موجود ہے، مگر جرح یا تعدیل منقول نہیں۔ اسی طرح عبدالرحمٰنؒ بن سوار مجہول ہے۔ ان کے علاوہ باقی سب راوی ثقہ وصدوق ہیں۔ طبرانی کے واسطہ سے یہی روایت ابن قانع نے المعرفہ (ص ۲۵۷۶ ج ۵) میں ذکر کی ہے۔ کتاب القراءۃ میں اس کی سند یوں ہے:

اخبرنا السيد ابوالحسن محمد بن الحسين [1] بن داؤد العلوى رحمه الله انبأ ابونصر محمد بن حمدويه بن سهل المروزى نا عبدالله بن حماد الاملى ثنا سليمان بن عبدالرحمٰن نا عبدالرحمٰن بن سوار .الخ

اس سند کے ابتدائی عبدؒاللہ بن حماد تک تمام راوی ثقہ ہیں۔ حافظ ذہبیؒ نے محمد بن حمدویہ کے ترجمہ میں اپنے واسطہ سے بطریق محمد بن الحسین انا محمد بن حمدویہ انا عبداللہ بن حماد ایک روایت ذکر کی ہے اور آخر میں لکھا ہے: **اسناده صالح ۔**

(تذکرۃ الحفاظ: ص ۸۷۲ ج ۳)

45 علاوہ ازیں محمد بن الحسین علویؒ کے ترجمہ کے لیے دیکھیے السیر (ص ۹۸ ج ۱۷)، العبر (ص ۷۶ ج ۳)، شذرات (ص

---

[1] تذکرہ میں محمد بن الحسن صحیح نہیں۔

۱۶۲ ج ۳ وغیرہ) كان سيدًا نبيلا صالحاً ، الامام، المحدث ،صدوق اور محمدؒ بن حمدویہ کے لیے تذکرۃ الحفاظ (ص ۸۷۲ ج ۲)، العبر (ص ۲۱۸ ج ۲) یہ بھی ثقہ اور حافظ حدیث تھے۔ اور عبدؒاللہ بن حماد صحیح بخاری کے راوی ہیں اور ثقہ ہیں۔ تہذیب (ص ۱۹۰، ۱۹۱ ج ۵) اور سلیمانؒ بن عبدالرحمٰن کو امام ابن معینؒ، ابو حاتمؒ، محمدؒ بن صالح، نسائیؒ، دار قطنیؒ وغیرہ نے ثقہ اور صدوق کہا ہے۔ (تہذیب: ص ۲۰۷ ج ۴)، مقدمہ فتح الباری (ص ۱۷۱ ج ۲) بعض نے ضعفاء سے روایت لینے کی بنا پر اس پر کلام کیا ہے مگر فی نفسہ صدوق وثقہ ہے۔

حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: صدوق يخطئ (تقریب: ص ۲۰۷) اور ایسے راوی کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں ہوتی۔ خصوصاً شہادت میں تو وزنی ہے۔ البتہ عبدالرحمٰن بن سوار [1] کا ترجمہ ہمیں نہیں ملا۔ وہ مستور بھی ہو تو اس کی روایت مؤلف احسن الکلام کے نزدیک شواہد میں قابل قبول ہے۔ (احسن: ص ۲۸۸، ۲۸۹ ج ۱)

اور عمرو بن میمون بالاتفاق ثقہ ہیں (تقریب: ص ۳۹۷) میں ہے: ثقة فاضل اور میمون بن مہران بھی ثقہ ہیں۔ تقریب (ص ۵۱۷) میں ہے: ثقه فقيه اور مہرانؓ تو صحابی رسول ہیں۔ عبدالرحمٰن بن سوار اتباع التابعین میں سے ہیں۔ اسے مجہول بھی تسلیم کیا جائے تو حنفی اصول کی روشنی میں اس کی روایت مقبول ہے۔ (كما سيأتي)

دوسرا شاہد

حضرت ابو قتادہؓ فرماتے ہیں آنحضرت ﷺ نے فرمایا: اتقرء ون خلفي قلنا نعم قال فلا تفعلوا الا بفاتحة الكتاب۔ (کتاب القراءۃ: ص ۵۳، مسند احمد: ص ۳۰۸ ج ۵، السنن الکبریٰ: ص ۱۶۶ ج ۲)

کیا تم میرے پیچھے پڑھتے ہو ہم نے کہا ہاں آپ نے فرمایا فاتحہ کے علاوہ اور کچھ نہ پڑھا کرو۔

458

اس حدیث کے تمام راوی ثقہ ہیں البتہ سلیمان تیمیؒ فرماتے ہیں: حدثت عن عبدالله بن ابی قتادة جس کی بنا پر علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد (ص ۱۱۱ ج ۲) میں کہا ہے کہ: ''فيه رجل لم يسم'' کہ اس میں ایک راوی ہے جس کا نام نہیں لیا گیا۔ (احسن الکلام: ص ۱۰۰ ج ۲) اور چونکہ سلیمانؒ نے اس کا نام نہیں لیا اس لیے یہ مجہول ہے اور محدثین کے ہاں ایسے راوی کی روایت مقبول نہیں ہوتی لیکن ہم یہاں مجہول کی روایت بطور شواہد کے پیش کر رہے ہیں۔ بلکہ احناف کے اصول کے مطابق تو اس روایت کو مقبول و معتبر قرار دیا جائے گا۔

خیر القرون کے مجہول اور مبہم راوی اور حنفی اصول

جب کہ ان کے ہاں قاعدہ یہ ہے کہ قرون ثلاثہ کا مجہول راوی مقبول ہوتا ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور مبہم، مجہول

---

[1] یہ عبدالرحمٰنؒ بن سوار الہلالی ہیں اور یہ اس کے علاوہ مسح خفین کی حدیث کے بھی راوی ہیں۔ زیر بحث روایت انہی کے واسطہ سے طبرانی، ابن السکن اور ابن مندہ نے بھی ذکر کی ہے۔ (الاصابہ: ص ۱۴۶ ج ۶) ترجمہ مہرانؓ

اسی طرح طبرانی (ص ۳۰۷ ج ۸، رقم: ۷۶۴۶) میں اونٹنی کا دودھ پینے سے کلی کرنے کی حدیث بھی ان سے مروی ہے۔ اور الفتح الکبیر (ص ۱۷۴ ج السیوطی) میں ہے کہ اسے حافظ ضیاء المقدسیؒ نے المختارہ میں بھی ذکر کیا ہے۔ جو اس بات کا قرینہ ہے کہ عبدالرحمٰن، حافظ مقدسی کے نزدیک ثقہ یا صدوق اور قابل اعتبار ہیں۔ واللہ اعلم۔!

جیسا کہ یہاں ہے۔اس کے متعلق بھی مولانا ظفر احمد تھانویؒ لکھتے ہیں :

اما جهالة غير الصحابي فعلى ضربين اما ان يكون مبهما اوغير مبهم فالمبهم اختلف في قبول حديثه والذي ينبغي ان يكون مذهبنا قبوله و ان ابهم بغير لفظ التعديل ولكن بمثل الشرط الذي اعتبرناه في المرسل كذا في "قفوا الاثر" وهو ان يكون من القرون الثلاثة دون ماعداها۔

(انهاء السكن :ص ۵۱)

یعنی غیر صحابی کا مجہول ہونا دو قسم پر ہے۔(۱)۔یا تو وہ مبہم ہوگا (عن رجل یا حدثت وغیرہ) یا غیر مبہم (راوی کا نام تو ہو مگر وہ مجہول ہے) پس مبہم مجہول کی حدیث کی مقبولیت کے متعلق اختلاف ہے اور مناسب یہ ہے کہ ہمارا مذہب اس کو قبول کرے۔اگر چہ بغیر لفظ تعدیل (حدثنی ثقة)ہی کے وہ مبہم ہو،لیکن یہ اس شرط سے مشروط ہے جس کا اعتبار ہم نے مرسل میں کیا ہے جیسا کہ " قفو الاثر ''میں ہے اور وہ یہ ہے کہ قرون ثلاثہ سے ہو، بعد کا نہ ہو۔

بنابریں احناف کے اصول کے پیش نظر یہ حدیث مقبول ہے جب کہ سلیمان تیمی تابعیؒ ہیں اور ہم تو اس روایت کو بطور استشہاد پیش کر رہے ہیں۔مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں کہ :

''اس کی سند میں مالکؒ بن یحییٰؒ ہے اور امام ابن حبانؒ وغیرہ نے ان پر کلام کیا ہے۔امام بخاریؒ فرماتے ہیں: فی حدیثه نظر اس کی حدیث میں نظر ہے۔''(ملخصاً ص ۱۱۶ ج ۲،ص ۱۲۹ ج ۵)

راوی مالک بن یحییٰ النکری نہیں

حالانکہ یہ راوی مالک بن یحییٰ بن عمرو بن مالک النکری قطعاً نہیں، مالک بن یحیٰی النکری پر بلاشبہ امام بخاریؒ وغیرہ نے جرح کی۔اور وہ اپنے باپ سے روایت کرتا ہے۔جیسا کہ اللسان (ص ۶، ج ۵)، میزان (ص ۴۲۹ ج ۳)، الضعفاء للعقیلی (ص ۱۷۴ ج ۴)، المجروحین (ص ۳۷ ج ۳) وغیرہ میں ہے۔جب کہ اس سند میں مالک بن یحییٰ، یزید بن ہارون سے روایت کرتے ہیں اور وہ مالک بن یحییٰ بن کثیر بن راشد الھمد انی السوسی ہے۔ابن حبان نے اسے الثقات (ص ۱۶۶ ج ۹) میں ذکر کیا ہے اور اسے مستقیم الحدیث کہا ہے۔اور یہ امام طحاوی کا استاد ہے جیسا کہ کشف الاستار عن رجال معانی الآثار (ص ۹۸) میں ہے۔علامہ ذہبیؒ نے بھی تاریخ اسلام میں ۲۷۴ھ میں وفات پانے والوں میں اس کا ذکر کیا ہے۔اس لیے اس سند میں مالک بن یحییٰ ضعیف راوی قطعاً نہیں۔

ثانیاً: مالک بن یحییٰ منفرد نہیں۔محمدؒ بن ابی بکر المقدمی اس کا متابع ہے اور خود امام بیہقیؒ نے اس کا ذکر السنن الکبریٰ اور کتاب القراءۃ (ص ۵۳) میں کیا ہے۔صفدر صاحب کی دیانت کی داد دیجیے کہ سند میں اس متابعت کے ہوتے ہوئے پھر بھی اعتراض مالکؒ بن یحییٰ پر کرتے ہیں۔

اصطلاح محدثین سے صفدر صاحب کی ناواقفی

یہی نہیں جناب صفدر صاحب کی محدثین کی اصطلاحات کے بارے میں بے خبری ملاحظہ فرمائیں کہ امام بخاریؒ نے مالکؒ کے بارے میں کہا ہے: في حديثه نظر جس کا ترجمہ خود انھوں نے کیا ہے کہ ''اس کی حدیث میں نظر اور کلام ہے۔'' مگر چند سطور کے بعد لکھتے ہیں:

''امام بخاریؒ کی اصطلاح ہے کہ جب وہ کسی راوی کے بارے میں '' فيه نظر '' کہتے ہیں تو وہ انتہائی درجہ کا کمزور اور ضعیف ہوتا ہے۔'' (بحوالہ ابن خلدون، احسن: ص۱۱۶ ج۲)

بلاشبہ امام بخاریؒ کی '' فيه نظر '' کے الفاظ سے جرح بڑی سخت ہوتی ہے مگر جناب من! امام بخاریؒ نے مالکؒ کے بارے میں '' فيه نظر ''نہیں بلکہ '' في حديثه نظر '' کہا ہے جیسا کہ لسان کے حوالہ سے خود مولانا صفدر صاحب نے نقل کیا ہے۔ ❶ پہلے لفظ میں راوی کی صداقت پر کلام ہوتا ہے اور دوسرے میں راوی کے فی نفسہٖ صالح ہونے مگر حفظ یا غفلت کی بنا پر اس کی حدیث میں خرابی کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ (التنکیل: ص ۲۰۵ ج ۱)

پھر مالکؒ کی متابعت محمدؒ بن ابی بکر نے ہی نہیں کی بلکہ امام احمدؒ نے بھی المسند (ص۳۰۸ ج۵) میں اسے یزید بن ہارون سے روایت کیا ہے۔ گویا امام احمدؒ بھی اس کے متابع ہیں۔ پھر محمد بن عبدؒاللہ العصار بھی اس کا متابع ہے۔ (تاریخ جرجان: ص۱۶۰) اور اس میں '' سليمان التيمي عن عبدالله بن ابي قتادة '' ہے لہٰذا مالکؒ پر اعتراض بالکل فضول اور صفدر صاحب کی بے خبری اور تعصب کا نتیجہ ہے۔

مولانا صفدر صاحب نے یہ بھی فرمایا ہے کہ:

''امام بیہقیؒ اس کو مرسل کہتے ہیں۔'' (احسن: ص۱۱۷ ج۲)

مگر یہ بوجہ '' حدثت '' ہے نہ کہ اس بنا پر کہ ابوقتادہؒ تابعی ہیں اور منقطع پر مرسل کا اطلاق محدثین کے ہاں معروف ہے۔ 460

حضرت موصوف مزید فرماتے ہیں کہ:

''امام بیہقیؒ نے اس کی کڑی یوں جوڑنے کی کوشش کی ہے: '' عن يحيٰ بن ابي كثير عن عبدالله بن ابي قتادة . '' الخ لیکن یحییٰ مدلس تھے اور روایت معنعن ہے۔ اس روایت کا مدار بھی مالکؒ بن یحییٰ پر ہے۔'' (ملخصاً: ص۱۱۷ ج۲)

حالانکہ امام بیہقیؒ نے خود '' وقد روي من وجه آخر عن يحيٰ '' کہہ کر اس کے ضعف کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔ لہٰذا کڑی جوڑنے کی کوشش' امام بیہقیؒ نے نہیں کی۔ بلکہ معترض کا مقصود صرف امام بیہقیؒ پر بے جا ایک اعتراض کرنا

---

❶ المیزان (ص۴۲۹ ج۳) اور الضعفاء للعقیلی (ص۱۷۴ ج۴) میں بھی '' في حديثه نظر '' ہی ہے۔ جب کہ الکامل لابن عدی (ص۲۳۷۹ ج۳) میں '' فيه نظر '' ہے۔ واللہ اعلم۔

ہے۔ بالخصوص جب کہ امام بیہقیؒ نے خود اس کے آخر میں صراحت کر دی ہے ''وفیما ذکرنا غنیة'' جیسا کہ مصحح نے ایک نسخہ یہ نقل کیا ہے تو پھر امام بیہقیؒ پر اعتراض کیسا؟ مگر یہ بھی کس قدر عجیب بات کہی ہے کہ:

''اس کا مدار بھی مالک بن یحییٰ پر ہے۔''

اٹھایئے السنن الکبریٰ یا کتاب القراءۃ امام بیہقیؒ نے تو اس کی سند ہی ذکر نہیں کی بلکہ ''قد روی'' سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ لہٰذا اصفدر صاحب کا کہنا کہ ''مدار مالکؒ پر ہے'' اندھیرے میں تیر چلانے کے مترادف ہے۔ ہم موصوف کے شکر گزار ہوں گے جب وہ بیہقیؒ سے ''یحییٰ بن ابی کثیر'' کی سند جس کا مدار مالکؒ بن یحییٰ پر ہو، کی نشاندہی فرمائیں گے۔ پھر مولانا صفدر صاحب جس مالکؒ بن یحییٰ کو ضعیف قرار دے رہے ہیں۔ وہ یہ راوی ہی نہیں بلکہ وہ امام طحاوی کا استاد ہے اور ثقہ ہے۔

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ حضرت ابوقتادہؓ کی یہ روایت بھی قابل اعتبار و شاہد ہے بلکہ حنفی اصول کی بنا پر تو یہ حدیث مقبول ہے۔ اس پر تمام اعتراضات فضول ہیں۔ کیونکہ یحییٰ یا سلیمان تیمیؒ کا مدلس ہونا یا سند میں ''حدثت'' ہونا تو حنفی اصول کی روشنی میں ''خیر القرون'' کے مدلسین اور مبہم راوی کی روایات مرسل روایت کی طرح مقبول ہیں۔ لہٰذا علمائے احناف کو کم از کم اپنے اصول کی روشنی میں تو اس پر اعتراض نہیں کرنا چاہیے۔

461 تیسرا شاہد

عبدؒاللہ بن سوادۃ قشیری بواسطہ ''عن رجل من اھل البادیة عن ابیه'' مرفوعاً نقل کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے صحابہ کرامؓ سے فرمایا:

تقرء ون خلفی القراٰن فقالوا یارسول اللہ نهذّه هذّا قال لا تقرء وا الا بفاتحة الكتاب.

(کتاب القراءۃ: ص ۵۳)

کیا تم میرے پیچھے قرآن پڑھتے ہو تو انھوں نے عرض کیا: ہاں، اللہ کے رسول ہم جلدی جلدی پڑھتے ہیں۔ تو آپ نے فرمایا: سورۂ فاتحہ کے علاوہ اور کچھ نہ پڑھو۔

اس حدیث کی پہلی سند صحیح ہے۔ صرف عبداللہ بن سوادۃ مبہم راوی سے روایت کرتے ہیں لیکن ہم اسے بطور شواہد پیش کر رہے ہیں اور احناف کے اصول کے مطابق تو یہ روایت بھی قابل قبول ہے جب کہ عبدؒاللہ بن سوادۃ تابعی ہیں اور ثقہ ہیں۔ اور یہ مجہول راوی خیر القرون یعنی قرون ثلاثہ ہی سے ہے جیسا کہ ابھی ہم ذکر کر آئے ہیں۔

چوتھا شاہد

حضرت عبدؓاللہ بن عمرو بن العاص فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

اذا کنت مع الامام فاقرأ بام القراٰن قبله اذا سکت۔

(کتاب القراءۃ: ص ۵۴، مصنف عبدالرزاق: ص ۱۳۳ ج ۲)

اس حدیث کی سند میں عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده عبدالله بن عمرو ہے جس پر گو بعض نے کلام کیا ہے لیکن جمہور محدثین کے مسلک کے مطابق اس کی روایت حسن صحیح ہوتی ہے۔ البتہ اس میں مثنیٰ بن صباح ہے جو ضعیف ہے۔ (تقریب: ص۴۸۲)

لیکن وہ منفرد نہیں، عبداللہ بن لہیعہ نے اس کی متابعت کی ہے۔ (کتاب القراءت: ص۵۴)

نیز عبیداللہ بن عمر اور عبدالحمیدؒ بن جعفر کی موقوف روایات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی حنفی، مثنیٰ بن الصباح کی روایت کے تحت مصنف کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

462 اخرج البیهقی فی کتاب القراءة من طریق عبیدالله بن عمرو عن عمرو بن شعیب ما یقرب من هٰذا واخرجه فی (۸۶) من طریق عبدالحمید بن جعفر عن عمرو بن شعیب۔ (حاشیة مصنف: ص ۱۳۳ ج ۲)

اب دیکھیے کہ عبیداللہ بن عمرو اور عبدالحمید کی روایات کے الفاظ کیا ہیں؟ چنانچہ وہ عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده کے واسطہ سے روایت کرتے ہیں۔

انهم كانوا يقرء ون خلف رسول الله ﷺ اذا أنصت فاذا قرأ لم يقرء وا واذا أنصت قرء وا وكان رسول الله ﷺ يقول كل صلاة لا يقرأ فيها بام القرآن فهي خداج۔

یعنی صحابہ کرامؓ رسول اللہ ﷺ کے پیچھے پڑھتے تھے جب کہ آپ خاموش ہوتے تھے اور جب آپ پڑھتے تو وہ خاموش ہو جاتے اور جب آپ خاموش ہوتے تو وہ پڑھتے تھے اور رسول اللہ ﷺ فرمایا کرتے تھے جس نماز میں فاتحہ نہ پڑھی جائے وہ خداج ہے۔

اور امام بیہقیؒ نے بھی کہا ہے کہ مثنیٰ وغیرہ کی روایت میں گو کلام ہے لیکن عبداللہ بن عمرو کا فتویٰ اس کا مؤید ہے۔
(کتاب القراءت: ص۵۵)

اور یہی بات اعظمیؒ صاحب فرماتے ہیں جس سے اس روایت کو تقویت ہو جاتی ہے اور سکتات پر بحث آئندہ ان شاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔

حضرات! ہم یہاں انہی شواہد پر اکتفا کرتے ہیں اور اس سے قبل تیرہ روایات مرفوع، صحیح اور حسن ذکر کر آئے ہیں جو اپنے مفہوم میں واضح اور قطعی ہیں۔ ان میں ''خلف الامام'' کے الفاظ بھی ہیں اور بادلائل ثابت کر آئے ہیں کہ مؤلف احسن الکلام کا یہ دعویٰ کہ خلف الامام یا الا بفاتحۃ الکتاب کے الفاظ سے کوئی بھی روایت صحیح نہیں، قطعاً غلط اور بے بنیاد ہے۔

❁❁❁

باب ثالث

آثارِ صحابہؓ

463

سابقہ اوراق میں ہم صحیح، حسن اور صریح احادیث سے ثابت کر آئے ہیں کہ نماز میں سورۂ فاتحہ فرض ہے۔ آنحضرت ﷺ نے مقتدی کو بھی سری و جہری نمازوں میں فاتحہ پڑھنے کا حکم فرمایا ہے اور فریق ثانی کے وکیل نے اپنی لاعلمی یا تعصب کی بنا پر ان روایات پر جو کلام کیا ہے وہ سراسر باطل اور بے بنیاد ہے۔ جب کہ ان کی صحت کا اعتراف خود اکابر علمائے احناف نے بھی کیا ہے اور حنفی اصول کے مطابق بھی وہ روایات صحیح اور قابل استدلال ہیں۔ ہم یہاں باب ثالث میں آثارِ صحابہؓ سے ثابت کریں گے کہ ان میں بھی اکثر و بیشتر امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے کا حکم دیتے تھے یا خود پڑھا کرتے تھے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال اگر مختلف ہوں تو احناف کے نزدیک بھی وہ حجت نہیں جیسا کہ توضیح، نورالانوار وغیرہ کے حوالہ سے مولانا مبارک پوریؒ صاحب نے تحقیق الکلام (ص ۲۰۲ ج ۲) میں ذکر کیا ہے اور یہی بات مولانا لکھنویؒ نے غیث الغمام (ص ۱۵۵) میں کہی ہے۔ مؤلف احسن الکلام کا یہ کہنا کہ:

''فریق ثانی کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ در موقوفات صحابہؓ حجت نیست۔'' الخ (احسن: ص ۱۱۹ ج ۲)

صرف اہل حدیث ہی کا مسلک نہیں جیسا کہ مولانا صفدر صاحب باور کروانا چاہتے ہیں بلکہ خود انھوں نے لکھا ہے کہ:

''موقوف صحابی حجت نہیں۔'' الخ (احسن: ص ۱۴۲ ج ۲)

اور اپنی مشہور کتاب ''راہ سنت'' (ص ۱۴۲) میں لکھتے ہیں:

464

''اصول حدیث کی رو سے مرفوع و موقوف کا جو فرق ہے وہ بھی نظر انداز کرنے کے قابل نہیں۔ جو حیثیت حضرت محمد ﷺ کی مرفوع حدیث کی ہے وہ یقیناً کسی صحابی کے قول کی نہیں، اگرچہ وہ صحیح بھی ہو۔''

لہٰذا اسے صرف فریق ثانی کا قاعدہ قرار دینا صحیح نہیں۔ مقصود صرف اتنا ہے کہ صحابہ کرامؓ اور تابعین عظامؒ کی ایک جماعت سری اور جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قراءت فاتحہ کی قائل رہی ہے بلکہ ہم امام ترمذیؒ، علامہ قسطلانیؒ کے حوالہ سے پہلے (مقدمہ میں) ذکر کر آئے ہیں کہ یہی اکثر صحابہ کرامؓ و تابعینؒ عظام اور جمہور کا قول ہے جس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

حضرت عمرؓ فاروق کا اثر

یزیدؒ بن شریک فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ سے سوال کیا کہ:

اقرأ خلف الامام ؟ قال نعم قلت و ان قرأت یا امیر المؤمنین قال و ان قرأت "

(جزء القراءۃ: ص ۷، التاریخ الکبیر: ص ۳۴۰ ج ۴ ق ۲، ابن ابی شیبہ: ص ۳۷۳ ج ۱، عبدالرزاق: ص ۱۳۱ ج

ا، الاوسط لابن المنذر :ص ۱۰۹ ج ۳، طحاوی: ص ۱۵۰ ج ۱، المحلی ص ۲۳۷ ج ۳، سنن دارقطنی :ص ۳۱۷ ج ۱، سنن بیھقی : ص ۱٦۷ ج ۲، کتاب القراءۃ: ص ۵۹ ،سنن دارقطنی، السنن الکبریٰ اور المستدرک حاکم :ص ۲۳۹ ج ۱) میں ہے قلت وان جھرت قال و ان جھرت یعنی کیا میں امام کے پیچھے پڑھوں؟ فرمایا: ہاں۔ کہا امیر المؤمنین خواہ آپ بلند آواز سے ہی پڑھ رہے ہوں؟ فرمایا اگر چہ میں بلند آواز سے بھی پڑھ رہا ہوں۔ امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں: ''رواته کلھم ثقات'' علامہ علی متقی نے کنز العمال (ص ۱۸ ج ۸) میں بھی ان سے ''رواته ثقات'' نقل کر کے اس کی گویا تائید کی ہے کہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔

امام حاکم فرماتے ہیں:

قد صحت الروایة عن عمر و علی انھما کانا یأمران بالقراءۃ خلف الامام۔

(المستدرک :ص ۲۳۹ ج ۱)

کہ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے صحت کے ساتھ ثابت ہے کہ وہ دونوں امام کے پیچھے قراءت کا فتویٰ دیتے تھے۔

اس کے بعد انھوں نے حضرت عمرؓ کا یہی اثر نقل کیا ہے۔ علامہ نیمویؒ نے التعلیق الحسن میں اس پر جو اعتراض کیا ہے اس کا جواب محدث مبارک پوریؒ نے ابکار المنن (ص ۱۴۸) اور تحقیق الکلام (ص ۱۰۱ ج ۱) میں دیا ہے جس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔

465 جوابِ تیمیؒ جس کے متعلق علامہ نیمویؒ نے لکھا ہے کہ وہ مختلف فیہ ہے۔ اس کے متعلق مزید گزارش ہے کہ دارالعلوم دیوبند کے شیخ الحدیث علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: **ھو عندی حسن** کہ وہ میرے نزدیک حسن ہے۔

(معارف السنن: ص ۱۹۲ ج ۳، العرف الشذی: ص ۱۴۹)

ملحوظ خاطر رہے کہ جواب تیمی، امام ابو حنیفہؒ کے استاد ہیں اور کتاب الآثار میں باقاعدہ ان سے روایت موجود ہے۔ حنفی اصول یہ ہے کہ:

''**شیوخ امامنا الاعظم ابی حنیفة رضی اللہ عنه ثقات**'' (انہاء السکن: ص ۵٦)

کہ ہمارے امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے شیوخ ثقہ ہیں۔ اس کے بعد کسی ہوش مند حنفی کو جواب تیمیؒ پر معترض نہیں ہونا چاہیے۔ بعض نے جوابؒ کو مرجئ اور شیعہ قرار دیتے ہوئے اس پر اعتراض کیا ہے مگر مولانا ابو الوفاءؒ افغانی حنفی اس کے جواب میں لکھتے ہیں:

قلت والارجاء لیس بجرح ولا التشیع لانھم یروون عن الخوارج والروافض اذا صدقوا فی الروایة وھو ثقة فی الروایة کما مر (حاشیة کتاب الآثار : ص ۹ ۵۱ ج ۱)

''میں کہتا ہوں مرجئ اور شیعہ ہونا جرح نہیں کیوں کہ محدثین خوارج اور روافض سے بھی روایت لیتے ہیں۔ جب وہ روایت میں سچے ہوں۔ اور وہ (جوابؒ) روایت میں ثقہ ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے'' حنفی دیوبندی مکتب فکر کے وکیل مولانا محمد سرفراز صفدر لکھتے ہیں:

''اصولِ حدیث کی رو سے ثقہ راوی کا خارجی یا جہمی یا مرجئ وغیرہ ہونا اس کی ثقاہت پر قطعاً اثر انداز نہیں ہوتا اور صحیحین میں ایسے راوی باکثرت ہیں۔'' (احسن الکلام: ص۳۰ ج۲ طا)

اس لیے ایسے معترضین کو کچھ کہنے سے پہلے اپنے شیوخ سے اصول حدیث سمجھنا چاہیے۔ لہٰذا جب جوابؒ فریق ثانی کے ہاں بھی حسن ہے اور ثقہ راویوں میں سے ہے تو اس پر علامہ نیمویؒ کا اعتراض محض تعصب کی دلیل ہے۔ مؤلف احسن الکلام نے طبع اول میں اس پر اعتراض کیا تھا جس کا جواب خیر الکلام (ص ۲۸۹) میں دیا گیا ہے۔ اسکے بعد مؤلف موصوف کی اس پر خاموشی اس بات کی دلیل ہے کہ سند کے اعتبار سے اس اثر کا بے غبار ہونا انھیں بھی مسلّم ہے۔ اور حضرت مبارک پوریؒ اور حضرت الاستاذ گوندلویؒ کا جواب مبنی بر حقیقت ہے۔ البتہ اس کے علاوہ انھوں نے تین اعتراض کیے ہیں۔ نمبر وار ان کی حقیقت ملاحظہ فرمائیں۔

پہلا اعتراض اور اس کا جواب

حضرت عمرؓ کے ایک اور اثر سے ممانعت ثابت ہے جو اگرچہ مرسل ہے مگر جمہور کے ہاں وہ صحیح ہے۔ لہٰذا تطبیق کی ضرورت پیش آئے گی۔ (محصلہ: ص۱۲۰ ج۲)

جواب: اس اثر پر مفصل بحث تو ان شاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔ لیکن یہاں مولانا صفدر صاحب نے حسب دستور گھپلا یہ کیا ہے کہ متصل کے مقابلہ میں مرسل کو پیش کرتے ہوئے ''جمہور'' کا نام لے کر ناجائز فائدہ اٹھایا ہے۔ جب کہ وہ خود بھی اس سے واقف ہوں گے کہ مرسل، مسند متصل سے کم درجہ کی ہے۔ صرف شرذمہ قلیلہ اس کا قائل ہے کہ مرسل متصل سے قوی ہے۔ مولانا ظفر احمد تھانویؒ حنفی بزرگ لکھتے ہیں:

المرسل دون المسند المتصل عندنا خلاف ما قال بعضهم۔ (انهاء السکن: ص ۳۷)

یعنی ہمارے نزدیک مرسل مسند، متصل سے کم درجہ کی ہے برعکس بعض کے۔

اور اس کے چند سطور بعد لکھتے ہیں:

فاذا تعارض المرسل والمسند یقدم المسند۔ الخ

کہ جب مرسل اور مسند میں اختلاف ہو تو مسند کو مرسل پر ترجیح دی جائے گی۔

لہٰذا جب مرسل، متصل کے مقابلہ میں مرجوح ہے تو تطبیق کی ضرورت کیا ہے؟ مؤلف احسن الکلام کی اصول شکنی کون سنتا ہے۔

دوسرا اعتراض اور اس کا جواب

اس اثر سے تو اجازت اور اختیار ثابت ہوتا ہے مگر فریق ثانی فرضیت کا قائل ہے۔ (محصلہ ص۱۲۰ ج۲)

جواب: لیکن جب حضرت عمرؓ حکم دے رہے ہیں تو پھر اسے بغیر قرینہ صارفہ کے اجازت پر محمول کرنا محض طفل تسلی ہے۔

معترض خود لکھتے ہیں: ''امر وجوب کے لیے ہوتا ہے۔'' (احسن: ص ۳۰ ج ۲)
اور حضرت عمرؓ تو '' وان قرأت '' سے تاکیدی حکم فرماتے ہیں کہ ''میں جہراً پڑھ رہا ہوں تب بھی فاتحہ پڑھو۔''

تیسرا اعتراض اور اس کا جواب

حضرت عمرؓ کے ان آثار میں سورہ فاتحہ کے علاوہ قرآن کریم کے کسی حصے کا بھی ذکر موجود ہے۔ (مصلہ ص ۱۲۱ ج ۲)

جواب: جس روایت میں '' ومعها ''، '' وشيء معها '' وغیرہ کے الفاظ ہیں۔ وہ بواسطہ عباية مروی ہیں جس کے متعلق خود معترض نے کلام کیا ہے۔ (احسن: ص ۱۲۰، ۱۲۱ ج ۲) اور لکھا ہے کہ وہ غالی اور ملحد تھا۔ مگر کس قدر تعجب ہے کہ چند سطور قبل وہ جس روایت کی تضعیف بڑے زور سے کرتے ہیں معاً بعد اس سے استدلال بھی کرتے ہیں۔ حضرت الاستاذ محدث گوندلویؒ نے خیر الکلام (ص ۲۹۲) میں یہی نقد کیا ہے۔ جس کے جواب میں ہمارے مہربان فرماتے ہیں:

''جامع المسانید کی سند میں عباية نہیں ہے۔'' (مصلہ ۱۲۱)

لیکن یہ جواب تب صحیح ہوتا جب جامع المسانید کی سند صحیح ہوتی۔ اس میں اولاً عبدالرحمٰنؒ بن زیاد الحنظلی مجہول ہے۔ کتب جرح وتعدیل میں کہیں اس کی توثیق منقول نہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے تعجیل المنفعہ (ص ۲۵۰) میں اس کا ذکر کیا ہے اور اس پر کوئی کلام نقل نہیں کیا۔

ثانیاً: علامہ خوارزمی نے یہ اثر حسین بن محمد بن خسرو البلخی کی مسند سے نقل کیا ہے اور یہ پہلے راوی ہی اس قابل نہیں کہ ان پر اعتماد کیا جائے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

هو الذی جمع مسند الامام ابی حنيفة واتی فيه بعجائب۔

اسی نے مسند ابو حنیفہ جمع کی ہے اور اس میں بڑی عجیب وغریب روایات ذکر کی ہیں۔

ابن ناصر کہتے ہیں: '' فيه لين و كان حاطب ليل '' کمزور اور حاطب اللیل ہے۔

اس کے شاگرد ابن عساکرؒ کا بیان ہے: '' ما كان يعرف شيئًا '' (لسان: ص ۳۱۲ ج ۲) وہ کسی چیز کو نہیں پہچانتا تھا۔

ثانیاً: ابن خسروؒ کے علاوہ ابن عقدہؒ تک تمام سلسلہ سند کی توثیق مطلوب ہے۔ جناب من! حدیث دانی نقل روایات کا نام ہی نہیں۔ اس کے لیے دوسرے شروط کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ مزید برآں جامع المسانید کی روایت میں '' خلف الامام '' کا بھی کوئی ذکر نہیں۔ لہٰذا یہ کہنا کہ حضرت عمرؓ '' مازاد '' کی فرضیت کے قائل ہیں محل نظر ہے۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں:

قال مجاهد اذا لم يقرأ خلف الامام اعاد الصلاة جس کے متعلق مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''امام بخاریؒ نے اس کی کوئی سند ذکر نہیں کی بغیر سند کے کون سنتا ہے؟'' (احسن: ص ۱۴۹)

لہٰذا جب امام مجاہدؒ کا یہ قول اس بنا پر نا قابل قبول ہے کہ امام بخاریؒ نے اسے بلا سند نقل کیا ہے تو حافظ ابنؒ حجر کا فتح الباری میں حضرت عمرؓ سے بلا سند یہ نقل کرنا کہ وہ '' مازاد '' کی فرضیت کے قائل تھے کیوں کر قابل قبول ہو سکتا ہے؟ بالخصوص جب کہ وہ مقتدی کو صرف فاتحہ پڑھنے کا حکم دیتے ہیں۔ اسی طرح مؤلف احسن الکلام کا یہ کہنا کہ:

''قرین قیاس یہ ہے کہ یہ بعض رواۃ کی غلطی ہے اور یہ اثر منفرد کے حق میں ہے۔'' (ص۱۲۲ ج۲)
صریح دھاندلی ہے جب کہ ''بعض رواۃ'' کی غلطی ثابت کرنے سے وہ قاصر رہے ہیں برعکس اس کے ''و **معهاشيء**'' کے الفاظ سے جو روایت انھوں نے پیش کی ہے وہ ناقابل التفات ہے۔ امام دارقطنیؒ اور امام حاکمؒ نے حضرت عمرؓ کے زیر بحث اثر کی تصحیح کی ہے۔ سائل حضرت عمرؓ سے جہری نمازوں میں ان کے پیچھے قراءت کا سوال کرتا ہے تو حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ: ''میں جہراً بھی پڑھوں پھر بھی فاتحہ پڑھا کرو۔''

مگر افسوس اس صریح اور صحیح حکم کو منفرد پر محمول کرتے ہوئے نہیں شرماتے ہیں۔ رہا وہ اثر جس میں ہے کہ جو امام کے پیچھے پڑھتا ہے اس کے منہ میں پتھر ڈالا جائے تو وہ غیر متصل اور باطل ہے۔ جیسے کہ آئندہ اپنے مقام پر اس کی تفصیل آئے گی۔ ان شاءاللہ۔! 468

یاد رہے کہ حضرت عمرؓ کا یہ اثر کتاب القراءۃ (ص۶۰) میں امام بیہقیؒ نے امام ابن خزیمہؒ کے واسطہ سے نقل کیا ہے جس میں ''**واقرأ فاتحة الكتاب وشيئًا**'' کے الفاظ ہیں اور اس میں ''عبایہ'' نہیں مگر یہ روایت شاذ ہے کیوں کہ حفص بن غیاث سے یہ روایت امام حمیدیؒ، ابوکریبؒ، احمدؒ بن عبدالجبار، اور عبداللہؒ بن نوفل اس زیادت کے بغیر روایت کرتے ہیں۔ جب کہ تنہا عبداللہؒ بن سعد الاشج اس زیادت کو بیان کرتا ہے۔ وہ اگرچہ ثقہ ہیں مگر جماعت کی روایت کے مقابلے میں ان کی روایت مرجوح ہے۔ حفصؒ بن غیاث نے یہ روایت ابواسحاقؒ الشیبانی سے لی ہے اور ابواسحاقؒ کے دوسرے شاگرد سفیان ثوری اور ہشیم بھی اس زیادت کو بیان نہیں کرتے۔ اس لیے یہ زیادت شاذ ہے۔

اسی طرح یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ اس اثر میں اضطراب ہے کیوں کہ اضطراب کے لیے ضروری ہے کہ اختلاف کے وجوہ برابر ہوں اور اختلاف کا جمع ہونا متعذر ہو۔ مگر زیر بحث اثر میں یہ صورت قطعاً نہیں۔ اضطراب کے بارے میں کہا گیا ہے کہ عبدالرزاق (ص۱۳۸ ج۲) میں ''**ابو اسحاق عن رجل قال عهد عمران لا تقرء وا مع الامام**'' ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا امام کے ساتھ قراءت نہ کرو۔ پھر ابواسحاق کبھی **عن جواب التيمي عن يزيد بن شريك قال سألت عمر** اور کبھی **عن جواب التيمي و ابراهيم بن محمد بن المنتشر عن الحارث عن يزيد بن شريك** کہتا ہے۔ یعنی جواب اور یزید کے مابین دو واسطوں کا ذکر کرتا ہے کبھی صرف سورۂ فاتحہ کا ذکر کرتا ہے اور کبھی زائد قراءت کا بھی ذکر کرتا ہے۔ مگر یہ سبب اضطراب قطعاً نہیں۔ مصنف عبدالرزاق کی سند میں ''**عن رجل**'' ہے۔ اس لیے ضعیف ہے۔ ضعیف اور صحیح سند میں اضطراب کیسے؟ جواب التیمی، یزید سے روایت کرتا ہے۔ دو واسطوں کا ذکر کرنا غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ جس کی امام بیہقیؒ نے وضاحت کر دی ہے۔ چنانچہ دو واسطوں کی روایت ذکر کر کے فرماتے ہیں۔ **فجواب والحارث يرويانه عن يزيد بن شريك** (کتاب القراءۃ: ص ۶۰) پس جوابؒ اور حارثؒ دونوں یزیدؒ سے روایت کرتے ہیں۔ اور السنن الکبریٰ (ص۱۶۷ ج۲) میں لکھتے ہیں: **والذي يدل عليه سائر الروايات ان جواباً اخذه عن يزيد بن شريك وابراهيم اخذه عن الحارث عن يزيد بن شريك** گویا ابواسحاقؒ نے جوابؒ سے براہ راست یزید سے روایت کی ہے جب کہ ابراہیمؒ بن محمد سے بواسطہ حارثؒ، یزیدؒ سے روایت کی ہے۔ اسے

اضطراب کہنا محض عدم فہم کا نتیجہ ہے۔ اس طرح فاتحہ سے زائد کا جس سند میں ذکر ہے وہ ضعیف اور شاذ ہے جو صحیح کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ لہٰذا اضطراب کا بہانہ بے سود اور بلا ثبوت ہے۔

حضرت علیؓ کا اثر

حضرت علیؓ سے مروی ہے:

انه كان يأمر ويحب ان يقرأ خلف الامام فى الظهر و العصر بفاتحة الكتاب و سورة۔ (دارقطنی ص ۳۲۲ ج ۱، مستدرک حاکم: ص ۲۳۹ ج ۱، کتاب القراءة: ص ۶۲، السنن الکبریٰ: ص ۱۶۸ ج ۲، جزء القراءة: ص ۱۲، ۸، واللفظ له، المعرفة والتاريخ: ص ۴۱۹ ج ۲، التمهيد: ص ۳۵، ۳۶ ج ۱۱، ابن ابی شیبه: ص ۳۷۱، ۳۷۳ ج ۱، الاوسط لابن المنذر: ص ۱۰۳ ج ۳)

کہ وہ حکم دیتے تھے اور پسند کرتے تھے کہ ظہر وعصر میں مقتدی فاتحہ اور اس کے علاوہ بھی کوئی سورت پڑھے اور آخری رکعتوں میں صرف فاتحہ پڑھے۔

امام بخاریؒ نے یہ الفاظ اسی طرح ''**یأمر و یحب**'' بیان کیے ہیں (جزء القراءة: ص ۱۸) بعض میں صرف ''**كان يأمر**'' ''بعض میں'' **يامر اويحب** ''بعض میں'' **يأمر او يقول** ''اور بعض میں'' **يأمر او يحث**'' کے الفاظ ہیں۔

امام دارقطنی اسی روایت کے متعلق فرماتے ہیں:

''**هذا اسناد صحيح عن شعبة**'' کہ شعبہ کے طریق سے یہ سند صحیح ہے۔

امام بیہقیؒ نے بھی کتاب القراءة (ص ۶۱) میں اسے صحیح کہا ہے۔ اور امام حاکمؒ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے۔ جیسا کہ پہلے ہم ذکر کر آئے ہیں۔ اور علامہ ذہبیؒ نے بھی امام حاکمؒ کی تائید کی ہے۔ امام ابن حبانؒ (حضرت علیؓ کے ایک بے اصل اثر کو نقل کر کے) لکھتے ہیں:

هذا شيء لا اصل له عن علي لان المشهور عن علي ما روى عنه عبيدالله بن ابى رافع انه كان يرى القراءة خلف الامام۔ (المجروحین: ص ۵ ج ۲)

یہ روایت (کہ جس نے امام کے پیچھے پڑھا اس نے فطرت کے خلاف کیا جسے مؤلف احسن الکلام نے بھی ص ۳۱۲ ج ۱ میں ذکر کیا ہے) بے اصل ہے کیوں کہ حضرت علیؓ سے مشہور ہے جیسا کہ ان سے بواسطہ عبیداللہ بن ابی رافع مروی ہے کہ وہ قراءت خلف الامام کے قائل تھے۔

گویا امام ابن حبانؒ بھی حضرت علیؓ کا مشہور قول قراءت خلف الامام ہی بتلاتے ہیں۔ مولانا عبدالحیؒ بھی لکھتے ہیں:

وبهذا يظهر ضعف ما مر عن علي من رواية المنع الا ان تكون محمولة على القراءة المشوشة (غيث الغمام: ص ۲۸)

یعنی اس اثر سے حضرت علیؓ کے اس اثر کا ضعف ظاہر ہو جاتا ہے الّا یہ کہ اس میں قراءت مشوشہ مراد لی جائے۔

469 علامہ ابن عبدالبرؒ نے بھی اس اثر کی تصحیح کی ہے اور آخر میں لکھا ہے:

فهذا يدفع ما روى عنه اهل الكوفة۔ (التمهيد: ص ٣٦ ج ١١)

یعنی اہل کوفہ حضرت علیؓ سے جو نقل کرتے ہیں یہ اثر ان کی تردید کرتا ہے۔

جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ سبھی حضرات حضرت علیؓ کے اس اثر کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ ان اکابر محدثین کے برعکس مؤلف احسن الکلام نے اس پر چند ایک اعتراضات کیے ہیں، جن کی حقیقت ملاحظہ ہو۔

پہلا اعتراض اور اس کا جواب

اس میں سفیان بن حسینؒ امام زہریؒ سے روایت کرتا ہے اور زہریؒ کی روایات میں وہ ضعیف ہے۔" (محصلہ ص۱۲۲ج۲)

جواب: بلاشبہ سفیانؒ، زہریؒ سے روایت کرنے میں متکلم فیہ ہیں مگر وہ علی الاطلاق ضعیف نہیں۔ لہٰذا دیانتداری اور اصول کا تقاضا ہے کہ زہریؒ کے تلامذہ میں جہاں اس کی روایت ثقات کے مخالف ہو یا اس میں خطا ثابت ہوا سے قبول نہ کیا جائے اور جہاں اس کی تائید ثابت ہو وہاں اس کی روایت کو قبول کیا جائے۔ استاد احمد شاکرؒ فرماتے ہیں:

سفيان بن حسين الواسطي ثقة تكلموا في روايته عن الزهري وانه يخطئ في بعضها فالظاهر صحتها حتى يثبت خطؤه و ما من ثقة الا يخطئ فمن مقل و من مكثر۔ (تعليق مسند احمد: ص ٦٨ ج ١)

اس کی تائید امام ترمذیؒ کے انداز سے بھی ہوتی ہے جب کہ انھوں نے باب" **زكـــوة الابل والغنم** "کے تحت **سفيان عن الزهري عن سالم عن ابن عمر** کے طریق سے ایک روایت نقل کرنے کے بعد کہا ہے:

حديث ابن عمر حسن والعمل على هذا الحديث عند عامة الفقهاء و قد روى يونس بن يزيد وغيرواحد عن الزهري عن سالم هذا الحديث ولم يرفعوه وانما رفعه سفيان بن حسين۔

(ترمذی: ص ۴ ج ۲)

یعنی ابن عمرؓ کی حدیث حسن ہے اور اس پر عام فقہاء کا عمل ہے مگر یونسؒ وغیرہ نے زہریؒ عن سالمؒ سے یہ روایت موقوفاً ذکر کی ہے۔ اسے صرف سفیانؒ بن حسین نے ہی مرفوعاً بیان کیا ہے۔

470 اندازہ فرمائیے امام ترمذیؒ اس حدیث کو مرفوعاً بیان کرنے میں تفرد کا ذکر کرتے ہوئے بھی اسے حسن قرار دیتے ہیں۔ بلکہ علامہ منذریؒ فرماتے ہیں:

قال الترمذي في كتاب العلل سألت محمد بن اسماعيل عن هٰذا الحديث فقال ارجو ان يكون محفوظاً و سفيان بن حسين صدوق .انتهٰى ۔

(تلخيص المنذرى: ص ١٨٧ ج ٢، نصب الرايه: ص ٣٣٨ ج ٢، السنن الكبرىٰ: ص ٨٨ ج ٢)

کہ امام ترمذیؒ نے کتاب العلل میں کہا ہے کہ میں نے امام بخاریؒ سے اس حدیث کے متعلق سوال کیا، تو انھوں نے فرمایا کہ مجھے امید ہے کہ یہ محفوظ ہے اور سفیانؒ بن حسین صدوق ہے۔

امام حاکمؒ نے بھی اس حدیث کو صحیح کہا ہے اور اس کے علاوہ بھی متعدد روایات جو سفیان عن زہری کے طریق سے ہیں کو صحیح فرماتے ہیں۔ چنانچہ المستدرک (ص ۴۱۰ ج ۱) میں ''سفیان عن الزہری'' کی ایک روایت کے بارے میں فرماتے ہیں: ''**هذا حديث صحيح**'' البتہ علامہ ذہبیؒ نے کہا ہے کہ اس کی سند میں بکر بن الاسود ہے اور وہ ''**ليس بحجة**'' ہے۔ بلاشبہ بکر سخت ضعیف ہے۔ اس کے علاوہ امام حاکمؒ ہی نے ایک اور روایت نقل کی ہے اور اس کے بارے میں فرمایا:

هٰذا حديث صحيح الاسناد و لم يخرجاه انما اتفقا جميعا على حديث الزهري عن ابي ادريس عن عبادة بايعوني على ان لا تشركوا بالله شيئًا و قد روى سفيان بن حسين الواسطي كلا الحديثين عن الزهري فلا ينسب الى الوهم في احد الحديث اذا جمع بينهما و الله اعلم۔ (المستدرک: ص ۳۱۸ ج ۲)

کہ اس حدیث کی سند صحیح ہے۔ شیخین نے اسے بیان نہیں کیا، انھوں نے **الزهري عن ابي ادريس عن عبادة** سے **بايعوني على.** الخ کہ مجھ سے بیعت کرو کہ تم اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہراؤ گے۔ سفیانؒ بن حسین نے دو روایتیں زہری سے روایت کی ہیں۔ جب دونوں میں جمع و تطبیق ہو سکتی ہے۔ تو کسی ایک حدیث میں (اس کی طرف) وہم کی نسبت نہیں کی جائے گی۔ علامہ ذہبیؒ نے تلخیص المستدرک میں امام حاکمؒ کی موافقت کی ہے۔ اور علامہ ابنؒ کثیر نے بھی تفسیر سورۃ الانعام آیت نمبر ۱۵۱ کے تحت اسے نقل کیا اور امام حاکمؒ کا کلام نقل کر کے اس سے کوئی اختلاف نہیں کیا۔ نیز دیکھیے الدر المنثور (ص ۵۴ ج ۲) امام ترمذیؒ نے بھی ایک مقام پر اس کی حدیث کو حسن کہا۔ ملاحظہ ہو ترمذی مع التحفہ (ص ۳۹۴ ج ۱)۔ جس سے ہمارے موقف کی تائید ہوتی ہے کہ حسینؒ کی زہریؒ سے تمام روایات کو ضعیف نہیں کہا جائے گا۔ بلکہ جہاں خطا ثابت ہو اس روایت کو ضعیف قرار دیا جائے۔ امام ابن عدیؒ فرماتے ہیں وہ زہریؒ کے علاوہ صالح ہے اور زہری سے ایسی چیزیں بیان کرتا ہے جس میں دوسروں کی وہ مخالفت کرتا ہے۔ (تہذیب: ص ۱۰۸ ج ۴)۔ ظاہر ہے کہ اس کی ایسی روایات قابل قبول نہیں۔ نہ یہ کہ اس کی زہریؒ سے سبھی روایات ضعیف ہیں۔

اور زیر بحث روایت بھی اس کی صحیح روایات میں شمار ہوتی ہے جس پر حسب ذیل امور دلالت کرتے ہیں:

۱۔ سفیان بن حسین سے روایت کرنے والے امام شعبہؒ ہیں جن کے متعلق خود مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں۔ ان کے متعلق یہ ضابطہ ہے۔

لا يحمل عن مشائخه الا صحيح حديثهم او كما قالوا۔ (احسن: ص ۱۸۰ ج ۱)

کہ وہ صرف صحیح حدیث ہی اپنے مشائخ سے نقل کرتے ہیں۔

لہٰذا جب یہ روایت بطریق شعبہؒ ہے تو اسے بھی صحیح تسلیم کرنا چاہیے۔ امام دارقطنیؒ نے غالباً اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

''یہ سند بطریق شعبہ صحیح ہے۔''

امام بیہقیؒ، امام حاکمؒ، امام ابن حبانؒ اور علامہ ذہبیؒ کی تصحیح اس پر مستزاد ہے۔

صفدر صاحب کا دوغلہ پن

ایک طرف مولانا صفدر صاحب اس ضابطہ کو تسلیم کرتے ہیں مگر دوسری طرف امام شعبہؒ کے ایک قول کی بنا پر فرماتے ہیں:

471 ''اور شعبہؒ کا یہ ارشاد قتادہؒ، اعمشؒ اور ابو اسحاقؒ کی تدلیس کے متعلق ہے نہ کہ جملہ رواۃ کی توثیق کے متعلق ہے۔'' (مصلہ ص ۱۲۳)

حالانکہ موصوف نے جہاں خود اس ''ضابطہ'' کا ذکر کیا ہے وہاں بھی شعبہ ان تینوں سے نہیں بلکہ عمرو بن دینار سے روایت کرتے ہیں۔ دیکھیے احسن الکلام (ص ۱۸۰ ج ۱)

افسوس کا مقام ہے کہ مفید مطلب مقام پر یہ ''ضابطہ'' تو عام قرار پاتا ہے لیکن اگر اس سے اہل حدیث استدلال کریں تو وہ ''ضابطہ'' نہیں رہتا بلکہ امام شعبہؒ کے قول کے سہارے صرف تین مدلسین کے لیے خاص بن جاتا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ ''مشائخہ'' کا لفظ بولتے ہیں۔ ان کا مکمل کلام بھی ملاحظہ ہو۔ لکھتے ہیں:

وهو من صحيح حديث سماک لم يدلس فيه و لم يلقن ايضًا فانه من رواية شعبة عنه و كان شعبة لا يأخذ من شيوخه ما دلسوا فيه و لا ما لقنوا۔ (التلخيص الحبير: ص ۱۹۲)

اور دوسری جگہ لکھتے ہیں:

وقد اعله قوم بسماک بن حرب راويه عن عكرمة لانه كان يقبل التلقين لكن قد رواه عنه شعبة وهو لا يحمل عن مشائخه الا صحيح حديثهم ۔

(فتح الباری: ص ۳۰۰ ج ۱ باب وضوء الرجل مع امرأته) نیز دیکھیے الفتح (ص ۲۱۷ ج ۱۲)

یعنی ایک قوم نے سماکؒ بن حربؒ کے اس طریق کو معلول قرار دیا ہے کیونکہ وہ تلقین کو قبول کرتا ہے۔ لیکن سماکؒ سے شعبہؒ روایت کرتے ہیں۔ اور وہ اپنے مشائخ سے صرف صحیح احادیث ہی نقل کرتے ہیں۔

لیجیے حافظ ابن حجرؒ بھی یہ ''ضابطہ'' تینوں کے متعلق خاص نہیں فرماتے اور نہ ہی ہمارے مہربان اسے خاص سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ باحوالہ ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔

اگر کہا جائے کہ سفیانؒ اس روایت کو ''زهری عن ابن ابی رافع عن ابيه عن علی'' کے واسطہ سے ذکر کرتے ہیں اور یزید بن زریع وغیرہ معمر عن الزہری سے ''عن ابيه'' کا واسطہ ذکر نہیں کرتے اور امام بیہقیؒ نے اس کو أصح کہا ہے جس میں واسطہ نہیں۔ معلوم ہوا کہ واسطہ ذکر کرنے میں سفیان سے وہم ہوا ہے مگر یہ اعتراض درست نہیں۔ اس لیے کہ عبید اللہ بن أبی رافع نے اسے براہ راست حضرت علیؓ سے بھی سنا ہے۔ کہ وہ ان کے کاتب تھے۔ اور اپنے باپ ابو رافع کے واسطہ سے بھی کہ وہ اپنے باپ سے بھی روایت کرتے ہیں (تہذیب) اور یہ دونوں اسناد صحیح ہیں، جیسا کہ امام دار قطنیؒ وغیرہ نے کہا ہے۔ البتہ بغیر واسطہ کے ''أصح'' یعنی زیادہ صحیح ہے۔ جیسا کہ امام بیہقیؒ نے کہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ

سفیانؒ سے یزیدؒ بن ہارون بھی بغیر واسطہ کے ہی روایت کرتے ہیں۔ جیسا کہ امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص ٦٢) میں اشارہ کیا ہے اور یزید بن ہارون کی یہ روایت انھوں نے السنن الکبریٰ (ص ١٦٨ ج ٢) میں اور علامہ ابن عبدالبر نے (التمہید ص ٣٦ ج ١١) میں ذکر کی ہے۔ لہٰذا اس پر اعتراض وہی شخص کرے گا جو اصول سے بے خبر اور محض مجادل ہے۔

اسی طرح یہ اعتراض بھی فضول اور محض بھرتی ہے کہ سفیان کی روایت میں آخری دو رکعتوں میں صرف فاتحہ پڑھنے کا حکم ہے۔ مگر معمرؒ کی روایت میں ظہر و عصر کی ہر رکعت میں فاتحہ اور سورۃ پڑھنے کا حکم ہے (ابن ابی شیبہ: ص ٣٧٣ ج ١) کیوں کہ یزید بن زریع بھی معمرؒ سے اسی تفصیل سے روایت کرتے ہیں کہ امام و مقتدی پہلی دو رکعتوں میں سورۂ فاتحہ اور کوئی سورت پڑھیں اور آخری میں فاتحہ پڑھیں۔ (السنن الکبریٰ: ص ١٦٨ ج ٢) بلکہ ابن ابی شیبہ (ص ٣٧١ ج ١) میں یہی روایت ج ١ ص ٣٧٤ کی سند سے معمر کے واسطہ سے بھی مفصل منقول ہے مگر نسخہ میں معمر کی جگہ ''عن عمه'' محرف ہے۔ بصورت دیگر یہ بھی یزید بن زریع کا متابع ہے۔ اور امام زہریؒ سے اسی طرح اسحاقؒ بن راشد بھی بیان کرتے ہیں (جزء القراءۃ: ص ٢) اور یہ طے شدہ اصول ہے کہ **الحدیث یفسر بعضه بعضًا** نیز آخری دو رکعتوں میں بھی فاتحہ سے زائد کوئی ممانعت نہیں بلکہ صحیح مسلم (ص ١٨٥، ١٨٦ ج ١) میں حضرت ابوسعیدؓ خدری کی روایت سے اس کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

مزید یہ کہ عبدؒ الرزاق (ص ١٠٠ ج ٢) میں معمر عن الزہری ہی کے واسطہ سے حضرت علیؓ سے منقول ہے۔ **ولا يقرأ في الاخريين** کہ وہ آخری دو رکعتوں میں نہیں پڑھتے تھے۔ تو اولاً یہ معمر کی روایت میں اختلاف ہے سفیانؒ کی روایت سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

ثانیاً: معمرؒ سے یزیدؒ بن زریع اور عبدؒ الاعلیٰ دونوں آخری رکعتوں میں قراءت کا ذکر کرتے ہیں۔ نیز معمر، اسحاق بن راشد، معقل بن عبیداللہ اور سفیان سبھی امام زہریؒ سے آخری رکعتوں میں قراءت کا ذکر کرتے ہیں۔ اس لیے مصنف عبدالرزاق کی روایت محل نظر ہے۔

ثالثاً: اگر اسے تسلیم کیا جائے تو ممکن ہے کہ پہلے وہ آخری دو رکعتوں میں قراءت کے قائل نہ ہوں بعد میں اس کے قائل ہوئے ہوں۔ تبھی اس کا باقاعدہ حکم بھی دیتے اور اسے مسنون یعنی نبوی طریقہ بھی بتلاتے جیسا کہ معقلؒ کی روایت میں ہے۔ اس لیے سفیان کی روایت پر ایسے سبھی اعتراضات فضول ہیں۔

٢۔ سفیان اس روایت میں منفرد نہیں بلکہ معمرؒ، اسحاقؒ بن راشد اور معقلؒ بن عبیداللہ بھی امام زہری سے یہ روایت بیان کرتے ہیں۔ چنانچہ معمرؒ کی روایت دارقطنیؒ (ص ٣٢٢ ج ١)، کتاب القراءۃ (ص ٦٢)، ابن ابی شیبہ (ص ٣٧٣ ج ١)، السنن الکبریٰ (ص ١٦٨ ج ٢) میں بھی موجود ہے۔ امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں: ''**هذا اسناد صحيح**'' لہٰذا سفیان پر اعتراض فضول ہے مگر مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں کہ:

''مدار زہریؒ پر ہے اور وہ عنعنہ سے روایت کرتا ہے۔'' (احسن: ص ١٢٣ ج ٢)

لیکن یہ اعتراض فضول ہے۔

اولاً: امام زہریؒ پر تدلیس کے الزام کا جواب ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

ثانیاً: امام بیہقیؒ حضرت علیؓ کے اسی اثر کے متعلق امام ابن خزیمہؒ سے نقل کرتے ہیں: **ھذا اسناد متصل** اور **اسناد صحیح متصل** (کتاب القراءۃ: ص ۱۳۴)

امام حاکمؒ اور امام دارقطنیؒ نے بھی اس حدیث کو صحیح کہا ہے اور خود مولانا صفدر صاحب ایک جگہ لکھتے ہیں:

''حدیث کے صحیح ہونے کے لیے اس کا اتصال بھی ضروری ہے۔ اس لحاظ سے جن حضرات نے اس کو جید کہا ہے گویا ان کے نزدیک اس کا اتصال بھی ثابت ہے۔ اصول حدیث کی رو سے صحیح اور جید کا ایک ہی درجہ ہے۔'' (تسکین الصدور: ص ۱۸۷)

بتلایئے! اس سے بڑھ کر ہم اپنے مہربان کی اور کیا تسلی کر سکتے ہیں۔ یہاں تو محدثین اسے صحیح ہی نہیں بلکہ ابن خزیمہؒ اور بیہقیؒ متصل بھی فرماتے ہیں۔ لیکن وائے نادانی کہ زہریؒ کی تدلیس کا شبہ پھر بھی مرتفع نہیں ہوتا ع

جو بات کی ، خدا کی قسم ! لاجواب کی

۲۔ معمرؒ کے علاوہ اسحاقؒ بن راشد بھی سفیان کا متابع ہے۔ (جزء القراءۃ: ص ۲) لیکن مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''محدث ابن خزیمہؒ فرماتے ہیں کہ اسحاقؒ سے احتجاج درست نہیں۔ نسائی اسے ضعیف کہتے ہیں۔ ابن معین کہتے کہ زہریؒ کی روایت میں یہ ضعیف ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ زہریؒ کی روایت میں یہ ضعیف ہے اور یہ روایت زہریؒ ہی سے ہے۔'' (احسن: ص ۱۲۳)

جواب: یہ ہے کہ کل کائنات اسحاقؒ پر جرح کی جس کے نقل کرنے میں بھی موصوف نے اپنا ''روایتی'' کردار ادا کیا ہے۔ جب کہ امام ابن معین نے اسحاقؒ کو ثقہ بھی کہا ہے۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے تصریح کی ہے کہ:

فی روایۃ ابن الجنید لیس ھما فی الزھری بذاک۔ (تھذیب: ص ۲۳۰ ج ۱)

کہ ابن معینؒ سے ابن جنیدؒ کی روایت میں ہے کہ اسحقؒ اور نعمانؒ زہریؒ سے روایت کرنے میں اتنے قوی نہیں ہیں۔

اسی طرح امام نسائیؒ فرماتے ہیں: **لیس بہ بأس** (تھذیب: ص ۲۳۰ ج ۱، میزان: ص ۱۹۱ ج ۱) اور انھوں نے جو جرح کی ہے تہذیب میں اس کے الفاظ **لیس بذاک القوی** ہیں۔ جس کے مفہوم میں صرف درجہ کاملہ کی نفی مراد ہے۔ جیسا کہ پہلے ہم تفصیل سے ذکر کر آئے ہیں۔ لہٰذا یہ جرح ''**لیس بہ بأس**'' کے معارض نہیں اور ابن خزیمہ کے الفاظ ''**لا یحتج بحدیثہ**'' بھی ہم کو مضر نہیں جب کہ ہم اس کی روایت کو بطور احتجاج نہیں بلکہ بطور استشہاد و متابعت پیش کر رہے ہیں۔ اور حافظ ابن حجرؒ کے مکمل الفاظ یوں ہیں:

ثقۃ فی حدیثہ من الزھری بعض الوھم۔ (تقریب ص ۳۵)

کہ وہ ثقہ ہے اور اس کی زہریؒ کے واسطہ سے احادیث میں کچھ وہم ہے۔

صفدر صاحب کی بے انصافی

مؤلف احسن الکلام کا انصاف ملاحظہ ہو کہ جہاں انھوں نے تقریب سے ''ثقہ'' کے لفظ کو ہضم کیا ہے ساتھ ہی ''**بعض**

الوھم ‘‘کے الفاظ کا ترجمہ یہ کرتے ہیں کہ: ’’زہریؒ کی روایات میں یہ ضعیف ہے۔‘‘
انصاف شرط ہے کہ’’ بعض الوھم ‘‘ کا یہ ترجمہ صحیح ہے؟ زیر بحث روایت میں وہم کا ثبوت بھی درکار ہے۔ہم تو اسے متابعت میں پیش کر رہے ہیں۔سفیان بن حسینؒ کی حدیث زکوۃ کے متعلق امام منذریؒ لکھتے ہیں : تابع سفیان بن حسین علی رفعه سلیمان بن کثیر .الخ (نصب الرایه : ص ۳۳۸ ج ۲)
حالانکہ سلیمانؒ بھی زہریؒ کی روایات میں متکلم فیہ ہے۔حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: لا بأس به فی غیر الزهری۔
(تقریب : ص ۲۰۸)
اور التلخیص (ص۱۷۳) میں ہے: وهو لین فی الزهری ایضاً لٰہذا جب سفیانؒ کی متابعت میں سلیمانؒ کا ذکر نا مناسب نہیں بلکہ سفیانؒ کی روایت کی تقویت کا باعث ہے تو اسحاقؒ بن راشد کو سفیان کی متابعت میں پیش کرنا قابل اعتراض کیوں ہے؟ بالخصوص جب کہ اسحاقؒ ،سلیمانؒ سے ثقہ ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر ہی کے کلام میں گزر چکا ہے۔امام عجلیؒ،ابن حبانؒ،ابنؒ شاہین،الفسویؒ،ابوداؤد طیالسیؒ،المفضلؒ بن غسان اسے ثقہ اور حسن الحدیث کہتے ہیں۔
(تہذیب:ص۲۳۰، ۲۳۱ج۱)
حافظ ذہبیؒ اسے صدوق کہتے ہیں۔(میزان:ص۱۹۰ج۱)اور امام بخاریؒ نے اس سے احتجاج کیا ہے۔ان میں بعض ایسی بھی ہیں جن میں وہ منفرد ہے۔ غالب ما اخرج له البخاری ما شارکه له فیه غیره عن الزهری۔
(هدی الساری : ص ۳۸۹)
بلکہ انھوں نے جزء القراءۃ میں بھی سب سے اول اسحاقؒ بن راشد کی اسی حدیث کو ذکر کیا ہے۔مقام تعجب ہے کہ اس کے باوجود مولانا صفدر صاحب کو اس کی روایت متابعت میں گوارا نہیں۔

474 ۳۔ اسحاقؒ بن راشد اور معمرؒ کے علاوہ معقلؒ بن عبیداللہ نے سفیانؒ کی متابعت کی ہے۔(کتاب القراءۃ:ص۸۵)
جس پر مؤلف احسن الکلام نے یہ اعتراض کیا ہے کہ:
’’ایک سند میں محمدؒ بن مغیرہ مجہول ہے،دوسرا حسینؒ بن محمد مروزی کو حافظ ابن حجرؒ مجہول کہتے ہیں اور تیسرا راوی معقلؒ بن عبیداللہ کو حافظ ابن حجرؒ نے’’ صدوق یخطیٔ ‘‘ لکھا ہے۔(محصلہ :ص۱۲۴)
لیکن متابعت کی اس روایت پر یہ اعتراض بھی صحیح نہیں جب کہ:
۱۔ معقل بن عبیداللہ کو امام احمد،امام ابن معینؒ،امام نسائیؒ نے ثقہ،صالح الحدیث کہا ہے۔امام ابن عدیؒ فرماتے ہیں:
هو حسن الحدیث لم اجد فی حدیثه منکرا۔(تهذیب: ص ۲۳۴ ج ۱۰ ، الکامل :ص ۲۴۴۶ ج ۲)
کہ اس کی حدیث حسن ہے اور اس کی احادیث میں،میں نے کوئی منکر حدیث نہیں پائی۔
حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں : هو عند الاکثرین صدوق لا بأس به۔ (میزان :ص ۱۴۶ ج ۴)
کہ وہ اکثر محدثین کے نزدیک صدوق اور لا بأس به ہے۔
امام مسلمؒ نے اس سے احتجاج کیا ہے(من تکلم فیه و هو موثق)حافظ ابن حجرؒ نے بلاشبہ اسے’’ صدوق یخطیٔ‘‘

کہا ہے۔لیکن یہ طے شدہ اصول ہے کہ ایسے راوی کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں بشرطیکہ اس کی روایت ثقات کے مخالف نہ ہو۔مزید برآں حافظ ابن حجرؒ نے یہ قول امام ابن حبانؒ کی متابعت میں کہا ہے۔چنانچہ وہ الثقات میں فرماتے ہیں:

كان يخطئ ولم يفحش خطأه فيستحق الترك۔ (تهذيب ص ۲۳۴ ج ۱۰)

کہ اس سے خطا واقع ہوتی ہے لیکن وہ فاحش الخطا نہیں کہ اسے ترک کیا جائے۔

حالانکہ امام ابن حبانؒ جرح میں متشدد ہیں۔ان کے برعکس اکثر محدثین نے اسے صدوق کہا ہے۔بنا بریں حافظ ابن حجرؒ کے کلام "یخطئ" میں نظر ہے۔اور اگر اسے قبول بھی کیا جائے تو "**صدوق يخطئ**" ایسے راوی کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں ہوتی۔جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

475 صفدر صاحب کا وہم

۲۔ دوسرا راوی حسینؒ بن محمد مروزی نہیں، یہ مؤلف احسن الکلام کا وہم ہے بلکہ حسینؒ بن محمد بن اعین ہے جیسا کہ کتاب القراءۃ (ص ۵۸) میں ہے۔ معلوم نہیں مولانا صفدر صاحب نے بلا جواز اسے حسینؒ بن محمد مروزی کیسے بنا دیا جب کہ کتاب القراءۃ میں "ابن اعین" کی صراحت موجود ہے۔لیکن یہ بھی صحیح نہیں بلکہ صحیح حسنؒ بن محمد بن اعین ہے جو کہ صحیح بخاری ومسلم کا راوی ہے۔حافظ ابن حجرؒ معقل کے ترجمہ میں لکھتے: **روى عنه الحسن بن محمد بن اعين۔**

(تهذيب: ص ۲۳۵ ج ۱۰)

اور علامہ حافظ ابن القیسرانیؒ لکھتے ہیں:

روى عنه الحسن بن محمد بن اعين وهى نسخة رواها مسلم عن سلمة بن شبيب۔

(الجمع بين رجال الصحيحين: ص ۵۱۳ ج ۲)

کہ معقلؒ سے حسنؒ بن محمد نے روایت کی ہے اور یہ ایک نسخہ ہے جسے امام مسلمؒ نے سلمہؒ بن شبیب سے روایت کیا ہے۔ امام مسلمؒ نے الصحیح میں حسنؒ بن محمد بن اعین ہی کے واسطہ سے کتاب الایمان (ص ۴۲ ج ۱) اور کتاب البیوع (ص ۲۰ ج ۲) کے علاوہ اس نسخہ سے ۱۵ روایات لی ہیں (تحفۃ الاشراف) لہٰذا اسے حسینؒ بن محمد مروزی قرار دے کر مجہول کہنا معترض کا وہم ہے۔

۳۔ تیسرا راوی محمد بن مغیرہ بن عبدالرحمٰن الحرانی ہے جسے امام ابن حبان نے ثقات (ص ۱۵۰ ج ۹) میں ذکر کیا ہے۔اگر وہ مجہول بھی ہو جیسا کہ معترض نے کہا ہے تو بھی اس کی متابعت پر کوئی وزنی اعتراض نہیں جب کہ مؤلف احسن الکلام کے نزدیک مجہول کی روایت بطور متابعت مقبول ہے جیسا کہ ہم پہلے باحوالہ ذکر کر آئے ہیں۔

مولانا صفدر صاحب کی ایک اور زیادتی

جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا ہے کہ حسین بن محمد بن اعین کو بلا جواز مولانا صفدر صاحب نے حسین بن محمد المروزی بنا دیا اسی طرح کتاب القراءۃ (ص ۶۲) کے حوالہ سے حضرت علیؓ کی اسی روایت کی سند کے بارے میں لکھتے ہیں:

"دوسری سند میں ابوعلی بن ابراہیم اور احمد بن مہدی وغیرہ راوی ہیں۔کتب رجال سے ان کا

پتا نہیں چل سکا کہ وہ کیسے ہیں؟'' (احسن: ص۱۲۴ ج۲، ص۱۳۶ ط۵)

حالانکہ اولاً یہ اعتراض ہی درست نہیں۔ امام بیہقیؒ نے یہ اثر درج ذیل سند سے نقل کیا ہے:

'' **اخبرنا ابوبکر احمد بن محمد بن الحارث الفقیه انا ابومحمد بن حیان نا ابوعلی بن ابراهیم نا احمد بن مهدی نا ابوبکر بن ابی شیبة نا عبدالاعلٰی السامی**''

.الخ (کتاب القراءة: ص ۶۲)

گویا امام بیہقی نے اسے بواسطہ ابن ابی شیبہ ذکر کیا ہے اور مصنف ابن ابی شیبہ (ص۳۷۱، ۳۷۳ ج۱) میں یہی اثر دیکھا جا سکتا ہے۔ لہٰذا ابوعلیؒ بن ابراہیم اور احمدؒ بن مہدی پر اعتراض بے بنیاد اور بلا جواز ہے۔

ثانیاً: احمدؒ بن مہدی مشہور ثقہ امام ہیں۔ حافظ ذہبیؒ نے انھیں '' **الامام القدوة العابد الحافظ المتقن** '' کے بلند القاب سے یاد کیا ہے۔ (السیر: ص۵۹۷ ج۱)، نیز دیکھیں الجرح والتعدیل (ص۷۹ ج۱ ق۱)، التذکرۃ (ص ۵۹۷ ج۲)، العبر (ص۴۹ ج۲)، اخبار اصبہان (ص۸۵ ج۱) وغیرہ۔

اور ابوعلیؒ بن ابراہیم سے احمدؒ بن محمد بن ابراہیم الصحاف الاصبہانی مراد ہیں۔ جو امام ابن حیان کے مشہور استاد ہیں اور طبقات المحدثین باصبہان (ص۲۷۷ ج۴) میں انھوں نے ان کا ذکر کیا اور فرمایا ہے: '' **ثقة کثیر الحدیث** '' نیز دیکھیں اخبار اصبہان لأبی نعیم (ص۱۴۰ ج۱) لہٰذا یہ دونوں ''نامزد حضرات'' مجہول نہیں ثقہ ہیں۔ تو اب بتلائیں ''وغیرہ راوی'' کون سے ہیں جن کا پتا نہیں چلتا؟ امام ابن ابی شیبہ کے استاد عبدؒ الاعلٰی السامی ہیں اور وہ **معمرؒ عن الزہریؒ عن عبیدؒاللہ بن ابی رافع عن علی** سے روایت کرتے ہیں۔ بتلایئے اور کون راوی ہے جس کا پتا نہیں چل سکا۔''

قارئین کرام غور فرمائیں کہ اس سند پر اعتراض کا جواز کیا ہے؟ ہاں محض کارروائی اور ناخواندہ حواریوں کو خوش کرنا۔

الغرض حضرت علیؓ کا یہ اثر سند کے اعتبار سے حسن صحیح [1] ہے۔ اور اس پر اعتراض محض مذہبی حمیت کا شاخسانہ ہے۔ 476

البتہ اس پر مزید دو اعتراضات کیے گئے ہیں۔

۱۔ اس اثر میں صرف ظہر و عصر کی نمازوں میں امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے کا ذکر ہے۔

۲۔ اس میں فاتحہ کے علاوہ اور سورت کا بھی حکم ہے جس کا فریق ثانی قائل نہیں۔

جواب: یہ اعتراض کچھ وزنی نہیں۔

۱۔ جب کہ مقصود، قائلین فاتحہ خلف الامام کا ثبوت ہے۔ اس اثر میں اگرچہ ظہر و عصر کا ہی ذکر ہے مگر حکمؒ اور حمادؒ فرماتے ہیں:

---

[1] علمائے احناف کا مسلک ہے کہ معتکف کے لیے روزہ رکھنا ضروری ہے۔ ان کا اس مسئلہ کے بارے میں استدلال ایسی روایت سے ہے جو ''سفیان عن الزہری'' کے واسطہ سے ہے۔ چنانچہ صاحبؒ ہدایہ لکھتے ہیں: **ولنا قوله علیه السلام لا اعتکاف الا بصوم** علامہ ابن ہمامؒ اس روایت کی تخریج میں لکھتے ہیں **روی الدارقطنی والبیهقی عن سوید بن عبدالعزیز عن سفیان بن حسین عن الزهری عن عروة الخ** . (فتح القدیر: ص ۱۰۷ ج ۲) نیز ملاحظہ ہو نصب الرایہ (ص۴۸۶ ج۲) مگر یہاں نہ سفیانؒ متکلم فیہ رہتا ہے اور نہ **سوید بن عبدالعزیز** کا ضعف نظر آتا ہے۔ **فاعتبروا یا اولی الابصار**۔

ان علیا رضی اللہ عنہ کان یأمر بالقراءۃ خلف الامام۔ (کتاب القراءۃ :ص ۶۲، مصنف ابن ابی شیبۃ :ص ۳۷۳ ج ۱)
کہ حضرت علیؓ فاتحہ خلف الامام کا حکم دیتے تھے۔

یہ اثر اگرچہ مرسل ہے لیکن احناف کے نزدیک تو مرسل حجت ہے۔ لہٰذا کم از کم مؤلف احسن الکلام کے لیے اس پر اعتراض کی گنجائش نہیں۔ نیز اس اثر کے مفہوم مخالف ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ سری میں تو فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں اور جہری میں قائل نہیں۔ لیکن مؤلف احسن الکلام فرماتے ہیں کہ:

''ہمارے نزدیک مفہوم مخالفت حجت نہیں۔'' (احسن الکلام: ص ۱۴۰ ج ۲)

بالخصوص جب کہ جہری میں حضرت علیؓ سے قراءت فاتحہ خلف الامام کی ممانعت پر کوئی صحیح صریح روایت نہیں جیسا کہ ان شاء اللہ اپنے مقام پر آئے گا۔

۲۔ دوسرا اعتراض بھی فضول ہے جب کہ آنحضرت ﷺ نے امام کے پیچھے فاتحہ سے زائد پڑھنے سے صرف جہری نمازوں میں منع فرمایا ہے۔ حضرت علیؓ کے علاوہ دیگر صحابہؓ و تابعینؒ بھی سری میں فاتحہ سے زائد کی قراءت کے قائل ہیں۔ جیسا کہ آئندہ ان شاء اللہ آئے گا۔ اور اہل حدیث حضرات بھی سری میں استحباباً فاتحہ سے زائد قراءت کے قائل ہیں۔ لہٰذا یہ اعتراض فضول ہے۔

صفدر صاحب کی بدحواسی

قارئین کرام سے التماس ہے کہ وہ احسن الکلام (ص ۱۲۳، ۱۲۴ ج ۱) دیکھنے کی ذرا زحمت فرمائیں جس میں آپ مؤلف مذکور کی بدحواسی کا بین ثبوت پائیں گے۔ چنانچہ ص ۱۲۳ میں لکھتے ہیں کہ:

''امام دارقطنیؒ نے معمرؒ کے طریق سے بھی روایت نقل کی ہے اور اس کو صحیح کہا ہے اور مؤلف خیر الکلام نے اس کو متابع کہا ہے۔''

اس کے چند سطور بعد اسی صفحہ پر پھر لکھتے ہیں:

''مبارک پوریؒ صاحب نے امام معمرؒ کو بھی ان کا متابع بیان کیا ہے اور دارقطنیؒ اس کی تصحیح کرتے ہیں۔''

حالانکہ معمرؒ کی اس متابعت کا ذکر انھیں ایک جگہ کرنا چاہیے تھا۔ بار بار ذکر کر کے دوبارہ وہی جواب دینا بتلایئے ایک قابل مصنف کے کس قدر لائق ہے؟

مزید لکھتے ہیں:

''دوسری سند میں ابوعلیؒ بن ابراہیم اور احمدؒ بن مہدی وغیرہ راوی ہیں۔ کتب رجال میں پتا نہیں چل سکا کہ وہ کیسے تھے؟'' (احسن الکلام ص ۱۲۴)

حالانکہ یہ دونوں راوی ''معمر عن الزھری'' کی سند ہی میں ہیں۔ دیکھیے کتاب القراءۃ (ص ۶۲)۔
چاہیے تو یہ کہ اعتراض معمرؒ کی روایت کے تحت ہوتا۔ پھر یہ روایت امام بیہقیؒ نے بواسطہ ابن ابی شیبہؒ نقل کی ہے۔

جسے مصنف ابن ابی شیبہ (ص ۳۷۳ ج ۱) میں دیکھا جا سکتا ہے۔ لہٰذا ابن مہدی اور ابوعلیؒ کی توثیق کا مطالبہ اصولاً فضول ہے لیکن پھر بھی گزارش ہے کہ احمد بن مہدیؒ مجہول نہیں مشہور حافظ حدیث ہیں۔ جیسا کہ پہلے با حوالہ گزر چکا ہے۔

مؤلف احسن الکلام مزید لکھتے ہیں:

''مبارک پوریؒ صاحب نے کتاب القراءۃ (ص ۱۳۴) کے حوالہ سے ایک اثر حضرت علیؓ کا نقل کیا ہے اور یہ بھی نقل کیا ہے: '' ھذا الاسناد من اصح الاسانید فی الدنیا '' اگرچہ اس کے اور بھی سند اور معنی کے لحاظ سے کئی جوابات دیے جا سکتے ہیں مگر ہم وہی جواب عرض کر سکتے ہیں جو خود مبارک پوریؒ صاحب کے قلم سے نکلا ہے کہ زہری مدلس ہے اور روایت معنعن ہے۔ لہٰذا وہ اصح الاسانید کیسے ہوئی۔'' (محصلہ ص ۱۲۴، ۱۲۵ ج ۲)

478

حالانکہ اس سند کو ھذا الاسناد من اصح الاسانید فی الدنیا کہنے والے خود امام بیہقیؒ ہیں۔ ملحوظ خاطر رہے کہ امام بیہقیؒ کے کلام میں اس کی پوری سند اس کا مصداق نہیں بلکہ '' زھری عن عبیداللہ بن ابی رافع عن علی '' کی اصل سند مراد ہے اور الاعرج عن عبیداللہ عن علی کی روایت کو اصح الاسانید قرار دیا گیا ہے۔ (تدریب: ص ۳۶) اور وہ اسے تقابل کے طور پر ابن ابی لیلیٰ کی روایت کے مقابلہ میں پیش کر رہے ہیں۔ پھر جب محدث مبارک پوریؒ اور امام بیہقیؒ نے اسی عبارت میں امام ابن خزیمہؒ سے نقل کیا ہے۔ ''ھذا اسناد متصل''، '' اسناد صحیح متصل'' کہ یہ سند صحیح اور متصل ہے۔ تو پھر سند میں تدلیس کا اعتراض والزام بے معنی ہے اور زہری کی تدلیس کا جواب ہم معمرؒ کی متابعت کے ضمن میں ذکر کر چکے ہیں۔ لہٰذا یہ اعتراض بھی فضول ہے۔ رہی بات یہ کہ: ''سند اور معنی کے لحاظ سے کئی جوابات دیے جا سکتے ہیں۔

تو اس کے متعلق ابھی ہم یہی کہہ سکتے ہیں ؎

کھڑا ہے دیر سے عاشق کفن باندھے ہوئے سر سے   میں صدقے دست قاتل کے میرے قاتل نکل گھر سے

حضرت ابیؓ بن کعب کا اثر

عن ابی مغیرة عن ابی بن کعب انه کان یقرأ خلف الامام۔(جزء القراءة: ص ۸، کتاب القراءة: ص ۶۲)

یعنی ابومغیرہؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابی بن کعبؓ امام کے پیچھے پڑھتے تھے۔

یہ اثر سند کے اعتبار سے حسن ہے۔ بعض نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کی سند میں زیاد البکائی ہے۔ امام نسائیؒ فرماتے ہیں کہ وہ قوی نہ تھا۔ امام ابوحاتمؒ کہتے ہیں، اس سے احتجاج صحیح نہیں۔ ابن مدینیؒ اور ابن سعدؒ اس کی تضعیف کرتے ہیں۔ ابن معینؒ کہتے ہیں وہ قابل اعتبار نہیں۔ صالحؒ کا بیان ہے کہ وہ فی نفسہٖ ضعیف ہے۔ ابن حبان کہتے ہیں کہ وہ فاحش الغلط اور کثیر الوہم ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ وہ کمزور ہے۔ (احسن الکلام: ص ۱۲۵ ج ۲)

جواب : زیاد بن عبداللہ البکائی پر اگر بعض نے کلام کیا ہے تو دوسرے محدثین نے اس کی توثیق وتعدیل کی ہے۔امام احمدؒ فرماتے ہیں: لیس به بأس ،حدیثه حدیث اهل الصدق امام ابوزرعہؒ اسے صدوق کہتے ہیں۔ابوحاتمؒ فرماتے ہیں: یکتب حدیثه ولا یحتج به ابن عدیؒ کہتے ہیں: ولزیاد احادیث صالحة وما اری بروایاته بأسا امام ابوداؤدؒ بھی اسے صدوق کہتے ہیں۔(تہذیب:ص ۳۷۵، ۳۷۶ ج ۳)

479 امام بخاریؒ اور مسلمؒ نے اس سے روایت لی ہے۔حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں :

صدوق مشهور ثبت فی ابن اسحاق و قال ابن معین لا بأس به فی المغازی خاصة وقال ابوحاتم لا یحتج به و قال ابوزرعة صدوق و قال الدارقطنی مختلف فیه و عندی لیس به بأس و قال النسائی لیس بالقوی (من تکلم فیه وهو موثق)

لہٰذا زیادؒ جب صدوق ہے تو اس پر غیر مفسر جرح قابل قبول نہیں۔امام ابن حبانؒ کی جرح اگر چہ مفسر ہے لیکن وہ جرح میں متشدد ہیں۔حافظ ابن حجرؒ زیاد ہی کے ترجمہ میں لکھتے ہیں:

افرط ابن حبان فقال لا یجوز الاحتجاج بخبره اذا انفرد۔(هدی الساری :ص ۱۲۶ ج ۲)

کہ ابنؒ حبان نے یہ کہہ کر کہ جب وہ منفرد ہو اس سے احتجاج جائز نہیں،تشدد کا مظاہرہ کیا ہے۔

لہٰذا مولانا صفدر صاحب کا (ص ۱۲۶) پر اسے مفسر جرح قرار دے کر قابل اعتبار ٹھہرانا انصاف کا خون کرنا ہے۔خود صفدر صاحب امام ابن حبانؒ کی ایسی منفرد جرح کو قبول نہیں کرتے۔دیکھیے (تسکین الصدور:ص ۱۰۹ط سوم)

۲۔ حضرت ابیؓ بن کعب سے ایک اثر بواسطہ ابوجعفر الرازی عن ابی سنان عن عبداللہ بن ابی الہذیل مروی ہے۔عبداللہ کہتے ہیں: سألت ابی بن کعب اقرأ خلف الامام قال نعم۔

(کتاب القراءة :ص ۶۲ ،دارقطنی ص ۳۱۸ ج ۱، السنن الکبری :ص ۱۶۸ ج ۲)

یہ اثر بھی سنداً حسن ہے،لیکن بعض نے کہا ہے کہ اس کی سند میں ابوجعفر عیسیٰ بن ماھان الرازی ہے۔جسے امام احمدؒ اور نسائیؒ کہتے ہیں کہ وہ قوی نہیں۔ابن مدینیؒ اسے صاحب غلط وخطا کہتے ہیں۔فلاسؒ سیئ الحفظ کہتے ہیں۔ابن حبانؒ کہتے ہیں کہ مشہور راویوں سے منکر روایتیں بیان کرتا ہے۔ابوزرعہؒ کہتے ہیں وہ بکثرت وہم کا شکار تھا۔ساجیؒ کہتے ہیں کہ وہ صاحب اتقان نہ تھے۔ابن خراشؒ اور ابن حجرؒ سیئ الحفظ کہتے ہیں،اور عجلیؒ کہتے ہیں کہ وہ قوی نہ تھے۔(احسن:ص ۱۲۵ ج ۲)

لیکن یہ جرح بھی اصولاً صحیح نہیں جب کہ ابوجعفر کو اکثر محدثین نے ثقہ اور صدوق کہا ہے۔امام ابن معینؒ فرماتے ہیں وہ ثقہ ہے اور ان کا ایک قول یہ ہے کہ وہ ثقہ ہے اور مغیرہؒ سے اس کی روایات میں غلطیاں ہیں۔یہی قول امام ابن مدینیؒ کا ہے کہ مغیرہ سے روایت کرنے میں وہ غلطیاں کرتا ہے۔(تہذیب)

مولانا صفدر صاحب نے ان کا کلام نقل کرنے میں انصاف سے کام نہیں لیا۔جب کہ میزان میں بھی ہے: قال ابن المدینی ثقة کان یغلط و قال مرة یکتب حدیثه الا انه یخطئ۔

480 اسی طرح امام احمدؒ کا ایک قول یہ ہے کہ وہ صالح الحدیث ہے۔مگر افسوس کہ موصوف کو میزان میں صرف لیس

بــالقوی کا قول ہی نظر آیا۔اسی طرح امام عمرو بن علی الفلاس کا صرف انھیں یہی قول ملا کہ ابوجعفر سیئ الحفظ ہے۔ حالانکہ تہذیب میں مکمل الفاظ یوں ہیں:

هو من اهل الصدق سئ الحفظ۔ کہ وہ صدوق اور سئ الحفظ ہے۔

اسی طرح امام ابن حبانؒ کا مکمل کلام یہ ہے:

كان ممن ينفرد بالمناكير عن المشاهير لا يعجبنى الاحتجاج بخبره الا فيما وافق الثقات۔

(المجروحين :ص ۱۲۰ ج ۲، تهذيب :ص ۵۷ ج ۱۲)

کہ وہ مشاہیر سے مناکیر میں منفرد ہے اور جن میں ثقات اس کی موافقت نہ کریں مجھے اس سے احتجاج پسند نہیں۔

مگر امام ابن حبانؒ کا تشدد معروف ہے اور ابوجعفرؒ اس روایت میں منفرد بھی نہیں جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔ ان شاءاللہ۔

اور امام ابوزرعہؒ کا بھی کلام ہے: **شيخ يهم كثيرا** (تهذيب) اور شیخ کا لفظ بعض کے نزدیک تعدیل میں شمار ہوتا ہے۔دیکھیے **الرفع والتكميل** (ص۱۲۴)'' **قال فى مقدمة المغنى لم اذكر فيه من قيل فيه محل الصدق الا من قيل فيه هو شيخ او هو صالح الحديث فان هذا الباب تعديل** ''(میزان:ص ۳۸۵ ج ۳) البتہ علامہ ذہبیؒ اور علامہ زیلعی اسے صرف صاحب الروایہ کے معنی میں لیتے ہیں اور اسے الفاظ جرح یا تعدیل میں شمار نہیں کرتے۔(میزان:ص ۳۸۵ ج ۲، نصب الرایہ:ص ۲۳۳ ج ۴، اعلاء السنن:ص ۱۲ ج ۱)

امام ساجیؒ فرماتے ہیں: **صدوق ليس بمتقن** مگر افسوس مؤلف احسن الکلام ''صدوق'' کے لفظ کو ہضم کر گئے ہیں۔ کیا راوی کی توثیق کے لیے اس کا متقن ہونا ہی شرط ہے یا اس سے کم درجہ تعدیل بھی معتبر ہے؟

اسی طرح ابنؒ خراش فرماتے ہیں: **صــدوق سيئ الحـفـظ** یہاں بھی مؤلف احسن الکلام نے ہاتھ کی صفائی سے صدوق کے لفظ کو صاف کر دیا ہے۔اور حافظ ابنؒ حجر کا قول ہے: **صدوق سيئ الحفظ خصوصاً عن مغيرة۔**

(تقریب:ص ۵۷۹)

یہاں بھی مؤلف موصوف نے بڑی ہوشیاری سے صرف '' **سيئ الحفظ** '' کے الفاظ ذکر کیے ہیں۔بالخصوص جب کہ یہ روایت مغیرہؒ سے نہیں بلکہ ابوسنانؒ کے واسطہ سے ہے۔راوی صدوق اور سیئ الحفظ ہو تو اس کی روایت کا حکم پہلے گزر چکا ہے کہ اس کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں ہوتی۔بشرطیکہ اس کی روایت میں خطا ثابت نہ ہو۔علامہ ابن قیمؒ، مطر الوراقؒ (جو کہ صحیح مسلم کا راوی ہے) پر **سيئ الحفظ** کی جرح کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولا عيب على مسلم فى اخراج حديثه لانه ينتقى من احاديث هذا الضرب ما يعلم انه حفظه كما يطرح من احاديث الثقة ما يعلم انه غلط فيه۔ (زادالمعاد: ص ۹۶ ج ۱) **هديه فى سجود القرآن۔**

لیکن یہ قاعدہ صرف امام مسلمؒ اور مطرؒ الوراق ہی کے متعلق نہیں۔بلکہ جملہ'' **صـدوق سيئ الحفظ** '' رواۃ کے متعلق ہے کہ ان کی ان روایات سے اجتناب کیا جائے۔جن میں خطا ثابت ہو اور ثقات کی مخالفت کی ہو مگر ابوجعفرؒ کا درجہ اس سے

کچھ بلند ہے۔امام ابوحاتمؒ فرماتے ہیں: ثقة صدوق صالح الحديث امام ابن عدی فرماتے ہیں: له احاديث صالحة وعامتها مستقيمة وارجو انه لا بأس به اورامام حاکمؒ فرماتے ہیں: ثقة ،ابن عبدالبر فرماتے ہیں: هو عندهم ثقة وہ محدثین کے نزدیک ثقہ ہے۔ابن سعد بھی اسے ثقہ کہتے ہیں۔(تہذیب:ص۵۷ ج۱۲)

علامہ ذہبیؒ میزان (ص۳۱۹ ج۳) میں ''صالح الحديث ''اور المغنی (ص۵۰۰ ج۲) میں ''صدوق '' کہتے ہیں۔

علامہ حازمیؒ ایک حدیث بواسطہ ابوجعفرؒ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ''رواته ثقات''

(کتاب الاعتبار: ص۹۶ ،نصب الرایہ: ص۱۳۵ ج۲)

لہٰذا ابوجعفرؒ کو ضعیف قرار دینا صحیح نہیں۔وہ صدوق ہے اور اس کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں۔ بایں ہمہ وہ اس میں منفرد بھی نہیں۔

۳۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں:

قال لی عبيدالله ثنا اسحق بن سليمان عن ابی سنان عن عبدالله بن ابی الهذيل قال قلت لابی بن كعب اقرأ خلف الامام قال نعم۔ (جزء القراءة: ص ۸)

یعنی عبداللہ بن ابی ہذیل [1] فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابی بن کعب سے کہا کیا میں امام کے پیچھے پڑھوں تو انھوں نے پڑھنے کی اجازت دی۔

اس اثر کے تمام راوی ثقہ ہیں۔اسحاقؒ بن سلیمان ،ابوجعفرؒ رازی کا متابع ہے جو بالاتفاق ثقہ ہے (تہذیب: ص۲۳۴، ۲۳۵ ج۱) اور عبیداللہؒ امام بخاریؒ کے استاد ہیں اور وہ بھی ثقہ ہیں۔ [2]

482

تنبیہ

اگر کہا جائے کہ کتاب القراءۃ وغیرہ میں اسحاق عن ابی جعفر عن ابی سنان .الخ کے واسطہ سے یہی روایت مروی ہے۔اس لیے ابوجعفرؒ کا واسطہ جزء القراءۃ میں گر گیا ہے تو اس کے متعلق گزارش ہے کہ اسحاقؒ سے ابراہیمؒ بن محمد العتیق بلاشبہ اسے اسی واسطہ سے ذکر کرتے ہیں۔لیکن عبیداللہؒ ،اسحاقؒ سے اس واسطہ کو ذکر نہیں کرتے اور ممکن ہے کہ اسحاقؒ کے پاس یہ روایت ابوسنانؒ سے براہ راست بھی مروی ہو اور بواسطہ ابوجعفرؒ الرازی بھی۔ نیز اسحاقؒ اور ابوسنانؒ

---

[1] جزء القراءۃ میں عبداللہ بن الہذیل ہے اور صحیح عبداللہ بن ابی الہذیل ہے۔اسی طرح جزء القراءۃ میں عن ابی سنان عبدالله ہے مگر صحیح عن ابی سنان عن عبدالله ہے۔جیسا کہ محدث ڈیانوی نے التعلیق المغنی (ص۳۱۸ ج۱) میں جزء القراءۃ کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

[2] ابوسنان سے یحییٰ بن العلاء نے بھی روایت بیان کی ہے اس میں صرف ظہر وعصر کی نماز کا ذکر ہے۔(کتاب القراءۃ: ص۶۲ ،عبدالرزاق: ص۱۳۰ ج۲) لیکن یحییٰ بنؒ علاء سخت کمزور ہے۔محدث گوندلویؒ لکھتے ہیں۔ یہ واقعی مجروح ہے۔'' (خیر الکلام: ص۳۰۴) مگر افسوس مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں مؤلف خیر الکلام لکھتے ہیں کہ یہ جرحیں مبہم ہیں۔(احسن: ص۱۲۷) حالانکہ ان کا یہ کلام ابوجعفر کے متعلق ہے جو'صدوق سيئ الحفظ'' ہے جیسا کہ آپ دیکھ آئے ہیں۔یحییٰ بن علاءؒ کے متعلق اسے نقل کرنا نرا بہتان اور افتراء ہے۔

ضرار بن مرۃ کا سماع بھی محال نہیں جب کہ اسحاق ؒ کی وفات ۱۹۹۔۲۰۰ ھ ہے۔(تہذیب:ص ۲۳۵ ج ۱) اور ابو سنان ؒ کی وفات ۲۳۳ھ ہے۔لہٰذا دونوں میں سماع محال نہیں۔ بالخصوص جب کہ وہ دونوں کوفی ہیں۔

الغرض حضرت ابی ؓ بن کعب کا یہ اثر سنداً حسن صحیح ہے۔اس اثر میں عموم ہے جس میں فاتحہ بہرحال شامل ہے اور جہری میں مرفوع حدیث کی بنا پر فاتحہ سے زائد پڑھنا ممنوع ہے۔لہٰذا مولانا صفدر صاحب نے تخصیص کا جو مطالبہ کیا ہے، بالکل مہمل ہے۔

تنبیہ ثانی

علامہ نیموی ؒ نے ابو سنان ؒ کے متعلق لکھا تھا کہ مجھے اس کا نام معلوم نہیں ہوا۔لیکن محدث مبارک پوری ؒ فرماتے ہیں کہ:

''وہ ضرار ؒ بن مرۃ الکوفی ہے جو ثقہ اور ثبت ہے۔'' (ابکار المنن:ص ۱۵۰)

مؤلف احسن الکلام فرماتے ہیں کہ:

''راقم کہتا ہے کہ ان کا نام ضرار بن مرۃ تھا۔'' (احسن الکلام:ص ۱۲۷)

مگر کیا واقعی مؤلف موصوف کے پیش نظر ''ابکار المنن'' نہ تھی؟ اسے کہتے ہیں: **''من لم یشکر الناس لم یشکر اللہ''**

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا اثر

483

حضرت عبداللہ ؓ سے متعدد اسانید کے ساتھ سری نمازوں میں امام کے پیچھے قراءت ثابت ہے، اور امام ابن المنذر ؒ نے ذکر کیا ہے کہ وہ سری میں خلف الامام پڑھنے کے قائل تھے۔(الاوسط:ص ۱۰۴ ج ۳)

۱۔عبداللہ بن زیاد اسدی فرماتے ہیں:

صلیت الی جنب عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ خلف الامام فسمعته یقرأ فی الظهر والعصر۔ (کتاب القراءۃ:ص ۶۴، کتاب الثقات ابن حبان:ص ۵۸ ج ۵، ترجمہ عبداللہ الاسدی، کتاب الکنی:ص ۱۱۱ ج ۲، جزء القراءۃ:ص ۸، السنن الکبریٰ:ص ۱۶۹ ج ۲، طحاوی:ص ۱۲۳ ج ۱، طبرانی:ص ۲۲۱، ۳۲۰ ج ۹، ابن ابی شیبہ:ص ۳۷۳ ج ۱)

یہ روایت سند کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے۔مولانا صفدر صاحب نے اس پر جو کلام کیا ہے وہ ان کے تعصب کی منہ بولتی دلیل ہے۔لکھتے ہیں:

''اس روایت کا مرکزی راوی شریک ہے۔''

اس کے بعد انھوں نے میزان، تہذیب اور السنن الکبریٰ کے حوالہ سے اس کی تضعیف نقل کی ہے۔ملاحظہ ہو احسن الکلام (ص ۱۲۸ ج ۲)

صفدر صاحب کا تغافل مجرمانہ اور تضاد

لیکن اولاً یہ حضرت کی کوتاہ نظری کی دلیل ہے جب کہ طحاوی (ص۱۲۳ ج۱، باب القراءۃ فی الظھر و العصر) میں شعبہؒ اور طبرانیؒ (ص۳۲۰ ج۹) میں زائدہ بھی اشعث سے یہی روایت بیان کرتے ہیں۔ لہٰذا شریکؒ اس میں منفرد نہیں ہے۔ شعبہؒ کی روایت میں گو خلف الامام کے الفاظ نہیں مگر اصول کا معروف مسئلہ ہے۔ ''الحدیث یفسر بعضہ بعضاً'' ایک حدیث دوسری حدیث کی تفصیل ہوتی ہے۔ شعبہ اسے اشعث بن ابی الشعثاء عن عبداللہ بن زیاد ابی مریم الاسدی سے روایت کرتے ہیں اور ان کے الفاظ ہیں: سمعت ابن مسعود یقرأ فی الظھر یہی روایت اشعثؒ سے زائدہ بیان کرتے ہیں تو وہ الفاظ ذکر کرتے ہیں: سمعت قراءۃ عبداللہ فی احدی صلاتی النھار (طبرانی: ص۳۲۰ ج۹) شریکؒ، اشعثؒ سے روایت کرتے ہیں تو ان کے الفاظ ہیں: صلیت الی جنب عبداللہ بن مسعود خلف الامام فسمعتہ یقرأ فی الظھر و العصر (کتاب القراءۃ: ص ٦٤، السنن الکبریٰ) اب شریکؒ سے اسماعیلؒ بن ابان روایت کرتے ہیں تو مطلقاً یقرأ خلف الامام کہتے ہیں (جزء القراءۃ: ص۸) ابونعیمؒ روایت کرتے ہیں تو کہتے ہیں: قمت الی جنب عبداللہ فی الظھر و العصر فسمعتہ یقرأ (طبرانی: ص ۳۲۱ ج ۹) تقریباً یہی الفاظ علیؒ بن حجر، شریک سے نقل کرتے ہیں۔ (الثقات: ص ۵۸ ج ۵) اور علیؒ بن حجر کی روایت میں خلف الامام کی صراحت بھی ہے۔ اسی طرح محمدؒ بن سعید بھی شریک سے خلف الامام کا ذکر کرتے ہیں (الکنی للدولابی) غور فرمایئے! اشعثؒ سے اس روایت میں بعض صرف ظہر کا بعض ظہر وعصر دونوں کا۔ اسی طرح بعض ظہر وعصر میں قراءت خلف الامام کا ذکر کرتے ہیں۔ اور بعض تعیین نماز کے بجائے مطلقاً خلف الامام پڑھنے کا ذکر کرتے ہیں۔ اس لیے ان تمام میں تعارض نہیں۔ خلاصہ یہی کہ ظہر وعصر یعنی سری نمازوں میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ پڑھتے تھے۔ جیسا کہ دوسری اسانید سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

ثانیاً: شریکؒ کے متعلق حضرت موصوف خود ہی جلد اول کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

''علامہ ذہبیؒ ان کو الحافظ، الصادق اور احد الائمہ لکھتے ہیں۔'' نیز لکھتے ہیں:

''وہ احد الائمۃ الاعلام، حسن الحدیث، امام، فقیہ اور کثیر الحدیث تھے۔'' وحدیثہ من اقسام الحسن علامہ ابنؒ سعد ان کو ثقہ، مامون اور کثیر الحدیث کہتے ہیں۔''

(احسن: ص ۲۵۷ ج۱)

لہٰذا جب انھوں نے خود اعتراف کیا ہے کہ: 484

حدیثہ من اقسام الحسن کہ اس کی احادیث حدیث حسن کی اقسام میں سے ہیں۔

تو پھر ان پر اگر کلام ہے تو وہ اس کی حدیث کے لیے موجب ضعف کیسے ہوا؟ ؎

آپ ہی اپنی اداؤں پر ذرا غور کریں!
ہم اگر عرض کریں گے تو شکایت ہوگی

شریکؒ قاضی

بلکہ مولانا صفدر صاحب کے ''محقق نیموی'' حضرت عائشہؓ کی حدیث ''من حدثکم ان رسول الله ﷺ بال قائما فلا تصدقوه .'' الخ جو کہ بواسطہ شریک مروی ہے، لکھتے ہیں: ''اسناده حسن'' (آثار السنن: ص ۲۴)

اسی طرح انھوں نے (ص ۵۳، ۶۴) پر بھی شریکؒ کی روایت کو حسن الاسناد کہا ہے اور علامہ ماردینیؒ حنفی لکھتے ہیں:

وثقه غير واحد وذكره ابن حبان في الثقات واستشهد به البخاري و قال الحاكم احتج به مسلم۔

(الجوہر النقی: ص ۱۷۲ ج ۱۰)

یعنی متعدد محدثین نے اسے ثقہ کہا ہے اور ابن حبانؒ نے ثقات میں ذکر کیا ہے۔ امام بخاریؒ نے اس سے استشہاداً اور امام مسلمؒ نے احتجاجاً روایت لی ہے۔'' اور مولانا بنوریؒ ایک حدیث ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

کہ یہ حدیث مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔'' و فيه شريک وهو مختلف فيه و قد مر انه من رجال مسلم وهو ابوعبدالله النخعي۔'' (معارف السنن: ص ۲۰۸ ج ۱)

یعنی اس میں شریکؒ ابوعبداللہ مختلف فیہ ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ وہ مسلم کا راوی ہے نیز دیکھیے العرف الشذی (ص ۵۵)۔

مؤلف احسن الکلام کے اس اعتراف کے بعد کہ شریک کی حدیث حسن درجہ کی ہوتی ہے۔ اس بات کی ضرورت نہیں کہ کلمات جرح کی حقیقت کو بیان کیا جائے۔ البتہ محدث مبارک پوریؒ کے حوالہ سے جو انھوں نے نقل کیا ہے کہ:

485

''یہ حدیث صحیح کیسے ہوسکتی ہے، اس میں شریک منفرد ہے اور وہ صاحب خطا، کثیر الغلط اور خراب حافظہ کے مالک تھے۔'' (تحفۃ الاحوذی: ص ۲۶۸ ج ۱)

تو اس کے متعلق گزارش ہے کہ یہ کلام اس وجہ سے ہے کہ اس میں شریکؒ منفرد ہے اور حفاظ نے چونکہ اس حدیث کو مرسل بیان کیا ہے اس لیے امام دارقطنیؒ، امام بیہقیؒ اور علامہ حازمیؒ وغیرہ نے شریکؒ کی متصل روایت پر کلام کیا ہے۔ لیکن آپ حیران ہوں گے شریکؒ کی یہاں جس روایت پر محدث مبارک پوریؒ، امام بخاریؒ وغیرہ کی متابعت میں شریکؒ کے تفرد پر کلام کرتے ہوئے اس کی حدیث کی تضعیف کرتے ہیں۔ اسی حدیث سے حضرات احناف استدلال کرتے ہیں۔ اور وہ یہ کہ سجدہ کو جاتے ہوئے ہاتھوں سے پہلے گھٹنے رکھنے چاہئیں اور اس حدیث کے علاوہ احناف کے پاس اور کوئی صحیح یا حسن مرفوع حدیث نہیں ہے۔ اسی طرح صاحب ہدایہ لکھتے ہیں: روى ان وائل بن حجر وصف صلاة رسول الله ﷺ فسجد وادّعم على راحتيه ورفع عجيزته۔ (هداية مع الفتح: ص ۳۱۲ ج ۱)

علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حضرت وائلؓ سے نہیں حضرت براءؓ بن عازب سے بواسطہ شریک عن ابی اسحاقؒ مروی ہے۔ اور علامہ نوویؒ اس کے متعلق فرماتے ہیں: هو حديث حسن کہ یہ حدیث حسن ہے (نصب الرایہ: ص ۳۸۱ ج ۱)

مقصد یہ ہے کہ شریکؒ کے طریق سے خود علمائے احناف احتجاج و استدلال کرتے ہیں اور اسے حسن کہتے ہیں، بلکہ

مولانا صفدر صاحب بھی اس حدیث کو ''حسن'' تسلیم کرتے ہیں۔لیکن اگر اس کی حدیث کو علمائے اہل حدیث پیش کر دیں تو وہ ضعیف، کثیر الغلط والخطأ اور ناقابل اعتبار ٹھہرایا جاتا ہے۔

خود ہی انصاف فرمائیں کہ ہم اسے مذہبی تعصب کا نام نہ دیں تو اسے کس نام سے یاد کریں؟ علاوہ ازیں جب شریک کے علاوہ امام شعبہؒ بھی اس روایت کو اشعث سے بیان کرتے ہیں تو پھر اس حدیث کی صحت میں کیا شک رہ جاتا ہے۔

دوسری سند

ایک اثر ان الفاظ سے مروی ہے:

انه قرأ في العصر خلف الامام في الركعتين الاوليين بام القرآن وسورة۔

(کتاب القراءت: ص ۶۴، مصنف ابن ابی شیبة: ص ۳۷۳ ج ۱، الاوسط: ص ۱۰۲ ج ۳)

486 حضرت ابن مسعودؓ عصر کی نماز امام کے پیچھے پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ اور ایک سورۃ پڑھتے تھے۔

لیثؒ بن ابی سلیم

اس سند میں لیثؒ بن ابی سلیم ضعیف ہے مگر ہم اس کو محض متابعت کے طور پر پیش کر رہے ہیں۔ **حديث طلحة بن مصرف عن ابيه عن جده ان رسول الله ﷺ توضا فتمضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا يأخذ لكل واحد ماء جديدا** جو کہ لیثؒ کے واسطہ سے ہے اور احناف کی مؤید ہے کہ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے لیے علیحدہ علیحدہ پانی لینا چاہیے۔اس حدیث کو صاحب ہدایہ نے پیش کیا ہے اور علامہ عینیؒ اس کے اثبات میں لیث پر عائد شدہ جروح کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان ليث بن ابي سليم الكوفي قد روى عنه خلق كثير منهم سفيان الثوري وشريك و شعبة و ابوعوانة والامام ابوحنيفة وآخرون وعن ابي داؤد ليس به بأس و عن يحيٰ لا بأس به و قال الدارقطني صاحب السنة واستشهد به البخاري و روى ابوداؤد هٰذا الحديث وسكت عنه و كفى به حجة .الخ

(بحواله السعاية: ص ۱۲۳ ج ۱، البناية: ص ۲۱۲ ج ۱)

لیثؒ بن ابی سلیم کوفی سے خلق کثیر نے روایت لی ہے۔ان میں سفیان ثوریؒ، شریکؒ، شعبہؒ، ابوعوانہؒ، اور امام ابوحنیفہؒ وغیرہ ہیں۔اور ابوداودؒ کہتے ہیں کہ **ليس به بأس** یحیٰؒ اسے **لا بأس به** اور دارقطنیؒ صاحب سنت کہتے ہیں۔امام ابوداودؒ نے اس حدیث کو روایت کیا اور اس پر سکوت کیا اور ان کا سکوت حجت کے لیے کافی ہے۔

لیثؒ کی اس روایت پر امام ابوداودؒ نے سکوت کیا ہے یا نہیں اور ابوداود کی روایت اس مسئلہ میں صریح بھی ہے یا نہیں۔ اس تفصیل کا تو یہ موقع نہیں، باذوق حضرات نصب الرایہ مع بغیۃ الالمعی (ص ۷۱ ج ۱) ملاحظہ فرمائیں۔

ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ حنفی اکابرین مسلک کی حمیت میں لیثؒ کی روایت سے احتجاج کرتے اور اس کی توثیق

کرتے ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود سے ایک اثر امام بخاریؒ نے جزء رفع الیدین میں نقل کیا ہے کہ وہ وتر کی آخری رکعت میں رکوع سے پہلے رفع الیدین کرتے اور دعائے قنوت پڑھتے۔ علامہ نیمویؒ آثار السنن (ص ۱۶۹) میں اور علامہ محمد یوسف بنوریؒ، معارف السنن (ص ۲۴۶ ج ۴) میں اسی اثر کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: '' اسناده صحيح '' حالانکہ یہ اثر لیثؒ بن ابی سلیم ہی کے واسطہ سے منقول ہے۔ اور یہاں بھی یہ حضرات نصرت مذہب میں اس کی سند کو صحیح فرمارہے ہیں مگر ہمارے نزدیک وہ احتجاج کے قابل نہیں۔ البتہ متابعت میں اس کی روایت مقبول ہے۔ بلکہ علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ تو فرماتے ہیں لیثؒ '' من رواة الحسن '' حسن حدیث کے راویوں میں سے ہے۔ (العرف الشذی: ص ۹۸)

487

لہٰذا اس کی روایت کو متابعت میں قبول نہ کرنا نا انصافی نہیں تو اور کیا ہے؟ علامہ سیوطیؒ لکھتے ہیں: روى له مسلم والاربعة و فيه ضعف يسير من سوء حفظه و منهم من يحتج به۔ (اللآلی: ص ۲۰ ج ۱) اس سے مسلم اور سنن اربعہ میں روایت ہے۔ اس میں سوء حفظ کی بنا پر کچھ ضعف ہے بلکہ بعض نے اس سے احتجاج کیا ہے۔ علامہ لکھنویؒ لکھتے ہیں کہ:

ليث بن ابی سليم و ان ضعفه جماعة لكن حديثه مقبول فی المتابعة.. وفی القول المسدد ليث و ان كان ضعيفاً فانما ضعفه من قبل حفظه فهو متابع قوى الخ ملخصاً۔ (امام الکلام: ص ۱۹۳)

لیثؒ بن ابی سلیم کو اگرچہ ایک جماعت نے ضعیف کہا ہے لیکن متابعت میں اس کی حدیث مقبول ہے اور '' القول المسدد '' میں حافظ ابن حجرؒ کا قول ہے کہ لیثؒ اگرچہ ضعیف ہے مگر اسے بوجہ ضعف حفظ ضعیف کہا گیا ہے۔ پس یہ متابعت قوی ہے۔

اور فتح الباری '' باب الاستنجاء بروث '' میں لکھتے ہیں: '' ليث يستشهد به '' کہ وہ قابل استشہاد ہے۔

اور ہم بھی لیثؒ کی روایت کو متابعت میں پیش کررہے ہیں۔ اور اس اثر کی مزید سندیں آگے آئیں گی۔

صفدر صاحب کی نا انصافی

مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں کہ اس میں عبدالرحمٰن بن ثروان ہے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اس سے احتجاج صحیح نہیں۔ (احسن: ص ۱۲۸ ج ۲)

لیکن یہ انتہائی نا انصافی اور اصول شکنی ہے جب کہ موصوف خود فرماتے ہیں:

'' ہم نے جرح و تعدیل میں جمہور کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔ '' (احسن: ص ۴۰ ج ۱)

کیا یہاں عبدالرحمٰن کو جمہور نے ضعیف کہا ہے کہ موصوف جرح کو ترجیح دے رہے ہیں؟ حالانکہ امام ابن معینؒ، دار قطنیؒ ابن نمیرؒ نے ثقہ اور امام عجلیؒ نے ثقہ ثبت کہا ہے۔ ابن حبانؒ نے ثقات میں ذکر کیا ہے اور امام نسائیؒ لا بأس به کہتے ہیں۔ بلکہ امام احمدؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ اور امام بخاریؒ نے اس سے احتجاج کیا ہے۔ (تہذیب: ص ۱۵۳ ج ۶)

488 امام ترمذی نے اس کی حدیث "لعن اللہ المحلل والمحلل لہ" کو صحیح کہا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ تقریب (ص ۳۰۵) میں لکھتے ہیں: "صدوق ربما خالف" اور ہدی الساری (ص ۴۱۷) میں انھوں نے عبدالرحمٰنؒ کو صحیح بخاریؒ کے رواۃ میں ذکر کیا ہے اور لکھا ہے: تکلموا فی بعض حدیثہ کہ انھوں نے اس کی بعض احادیث میں کلام کیا ہے لہٰذا اسے علی الاطلاق غیر محتج بہ قرار دینا جیسا کہ مولانا صفدر صاحب کا خیال ہے قطعاً صحیح نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کاشف (ص ۱۵۹ ج ۲) میں علامہ ذہبیؒ کا فیصلہ یہ ہے کہ وہ ثقہ ہے۔ اور زیر بحث اثر میں وہ تنہا نہیں، دوسری اسانید سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

قارئین کرام فیصلہ فرمائیں کہ مؤلف احسن الکلام نے دیباچہ میں جمہور کے دامن سے وابستہ رہنے کا جو اعلان کیا تھا کس حد تک انھوں نے اس کا پاس کیا ہے؟ ع

وہ خود ہی اپنی اداؤں پر ذرا غور کریں

الغرض عبدالرحمٰن ثقہ اور صدوق ہے اور وہ اس میں منفرد بھی نہیں۔

تیسری سند: حضرت علقمہؒ فرماتے ہیں:

"میں نے حضرت عبداللہ بن مسعود کے ساتھ نماز پڑھی مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ پڑھ رہے ہیں، یہاں تک کہ انھوں نے "قل رب زدنی علمًا" پڑھا۔ اس روایت سے دوسری روایت کے الفاظ "وسورۃ" کی تائید ہوتی ہے اور اسی روایت کے متعلق مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے اس کی سند ذکر نہیں کی۔ (احسن: ص ۳۰۷ ج ۱)

حالانکہ امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص ۱۱۷) میں اس کی سند ذکر کی ہے، فرماتے ہیں:

والمعروف عن ابراھیم عن علقمۃ فی ھٰذا المعنی ما اخبرنا ابوعبداللہ الحافظ حدثنی ابوالطیب الکرابیسی ثنا ابوالعباس السراج املأ نا یوسف بن موسٰی القطان نا ابومعاویۃ ووکیع قالا ثنا الاعمش عن ابراھیم عن علقمۃ قال صلینا فی جنب عبداللہ۔

یہ روایت سند کے اعتبار سے حسن درجہ سے کم نہیں۔ ابوالطیبؒ پر تو مولانا صفدر صاحب کو بھی کوئی اعتراض نہیں جب کہ عبداللہؒ بن مسعودؓ کا ایک اثر اسی واسطہ سے ہے۔ (کتاب القراءۃ: ص ۶۱) اور مولانا صفدر صاحب نے اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا۔ ابوالعباس السراج حافظ حدیث اور ثقہ ہیں۔ (تذکرہ: ص ۷۳۱ ج ۲) 489

یوسف بن موسیٰ بھی ثقہ ہیں۔ اور امام بخاریؒ، ترمذیؒ، ابوداوٗدؒ، ابن ماجہؒ کے استاد ہیں۔ (تہذیب: ص ۴۲۵ ج ۱۱) باقی سلسلہ سند بھی صحیح ہے جیسا کہ حدیث کا معمولی طالب علم بھی واقف ہے۔ امام طبرانی نے یہی اثر المعجم الکبیر (ص ۳۲۰ ج ۹) میں عبدالرزاق عن الثوری عن الاعمش کی سند سے ذکر کیا ہے اور وکیع کی روایت ابن ابی شیبہ (ص ۳۶۴ ج ۱) میں بھی موجود ہے۔ البتہ اعمشؒ مدلس ہیں۔ اور روایت معنعن ہے لیکن حافظ ذہبی فرماتے ہیں:

و متی قال عن تطرق الیه احتمال التدلیس الا فی شیوخ له اکثر عنهم کابراهیم و ابی وائل و ابی صالح السمان فان روایته عن هذا الصنف محمولة علی الا تصال۔ (میزان :ص ۲۲۴ ج ۲)

جب وہ عن کہے تو ان میں تدلیس کا احتمال ہے۔مگر ان شیوخ میں جن سے وہ بکثرت روایت کرتے ہیں۔مثلاً ابراہیم،ابی وائل،ابوصالح السمان تو ان سے اس کی روایت اتصال پر محمول ہے۔

اور چونکہ یہ روایت بھی ابراہیم سے ہے اس لیے اس میں تدلیس کا احتمال نہیں ہے بلکہ اعمش کے علاوہ منصور نے بھی یہی روایت ابراہیم سے بیان کی ہے۔ابن ابی شیبہ (ص ۳۶۴ ج ۱) اس لیے اعمش کی تدلیس پر اعتراض فضول ہے۔الغرض سند کے اعتبار سے یہ اثر بھی حسن درجہ سے کم نہیں۔مولانا صفدر صاحب مزید لکھتے ہیں کہ:

> ''اس میں یہ ذکر نہیں کہ انھوں نے امام کے پیچھے یہ آیت پڑھی۔قیام کی حالت میں پڑھی ممکن ہے کہ سجدہ یا تشہد وغیرہ میں بطور دعا یہ آیت پڑھی۔مزید برآں اس سے فاتحہ الکتاب کے لیے استدلال کیسے صحیح ہے؟'' (محصلہ ص ۳۰۸ ج ۱)

حالانکہ حضرت علقمہ ؒ کا بیان ہے کہ میں نے حضرت ابن مسعودؓ کے ساتھ نماز پڑھی۔کیا وہ متامل تھے کہ شاید سجدہ و تشہد وغیرہ میں کچھ نہیں پڑھا جاتا اور جب انھوں نے **رب زدنی علما** پڑھا تو انھیں یقین ہوا کہ سجدہ وتشہد میں پڑھنا چاہیے۔پھر یہ آیت قرآن مجید کی ہے اور کیا رکوع یا سجدہ میں قرآنی دعا بھی پڑھی جاسکتی ہے؟ جب کہ حدیث میں رکوع، سجدے میں قرآن پڑھنا منع ہے۔کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں؟ حالانکہ بات بالکل واضح ہے کہ آپ نے سورہ فاتحہ بھی پڑھی اور فاتحہ سے زائد بھی۔جیسا کہ پہلی روایت میں گزر چکا ہے اور اصول کا یہ مسلمہ قاعدہ ہے: **الحدیث یفسر بعضه بعضاً** کہ ایک حدیث دوسری حدیث کی وضاحت کرتی ہے۔

چوتھی سند

ابوالاحوص ؒ کہتے ہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا:

لا تسبقوا قراء کم انما جعل الامام لیؤتم به فاذا رکع فارکعوا واذا سجد فاسجدوا فان احدکم تکون معه سورة فیقرأها فاذا فرغ رکع من قبل ان یرکع الامام۔ (کتاب القراءۃ :ص ۱۱۷) 490

اپنے قاریوں سے مسابقت نہ کرو کیوں کہ امام اس لیے مقرر کیا جاتا ہے کہ اس کی متابعت کی جائے۔پس جب امام رکوع کرے تو تم بھی رکوع کرو اور جب سجدہ کرے تو تم بھی سجدہ کرو۔پھر اگر تم میں سے کسی کو سورت یاد ہو تو اسے چاہیے کہ وہ اسے پڑھے امام کے رکوع جانے سے پہلے، پھر وہ رکوع کرے۔

امام ابن خزیمہ ؒ اسی اثر کے متعلق لکھتے ہیں:

افلست تری ابن مسعود فی هذا الخبر ینهی المأموم ان یرکع اذا فرغ من قراءة السورة قبل رکوع الامام ونهاه عن مسابقة الامام بالقراءة ولم ینهه عن القراءة خلف الامام۔

(کتاب القراءۃ :ص ۱۱۷، ۱۱۸)

یعنی آپ دیکھتے نہیں کہ ابن مسعودؓ اس اثر میں مقتدی کو قراءت سے فارغ ہونے کے بعد امام سے پہلے رکوع کرنے سے منع فرماتے ہیں۔ اور امام کی قراءت سے مسابقت سے بھی منع کرتے ہیں لیکن قراءت سے منع نہیں کرتے۔

اس اثر سے بھی پہلے آثار کی تائید ہوتی ہے کہ سری میں حضرت ابن مسعودؓ مقتدی کو **مازاد علی الفاتحة** بھی پڑھنے کا حکم فرماتے ہیں۔ اس حدیث کی سند میں ابواسحاقؒ مدلس ہے مگر مولانا صفدر صاحب تو اس کی تدلیس کو صحت حدیث کے منافی نہیں سمجھتے۔ (احسن: ص ۲۴۹ ج ۱)

اور ہم اس کی روایت کو متابعت میں پیش کر رہے ہیں نیز اس میں مؤمل بن اسماعیل **متکلم فیہ** ہے حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

صدوق سیئ الحفظ (تقریب: ص ۵۱۶)

اور ایسے راوی کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں ہوتی، جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں مگر ہم تو پھر بھی اس کی روایت متابعت میں ذکر کر رہے ہیں۔

ان تمام روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سری نمازوں میں سورہ فاتحہ اور مزید کوئی سورت امام کے پیچھے پڑھتے اور مقتدی کو پڑھنے کا حکم دیتے تھے۔ اور سری میں کوئی ممانعت کی روایت بسند صحیح ان سے ثابت نہیں۔ اور مولانا صفدر صاحب نے مؤطا محمدؒ کے حوالہ سے (ص ۱۰۶ ج ۱) جس روایت کو سری نمازوں میں ممانعت پر پیش کیا ہے اس میں محمد بن ابان ضعیف ہے۔ غلطی سے انھوں نے اسے صحیح بخاری کا راوی سمجھتے ہوئے اس کی توثیق کر دی ہے جس کی تفصیل ان شاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔ 491

حضرت ابوہریرہؓ کا اثر

حضرت ابوالسائبؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوہریرہؓ سے گزارش کی کہ میں امام کے پیچھے ہوتا ہوا بھی پڑھوں تو انھوں نے فرمایا:

اقرأ بها فی نفسک یا فارسی۔ (صحیح مسلم: ص ۱۶۹ ج ۱) اے فارسی! آہستہ پڑھا کرو۔

اس حدیث کی تخریج باب ثانی کی دوسری حدیث کے تحت گزر چکی ہے۔ وہاں ہم نے اس پر تمام اعتراضات باردہ کا کافی وشافی جواب دیا ہے جس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔

دوسرا اثر

حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں:

اذا قرأ الامام بأم القرآن فاقرأ بها واسبقه فانه اذا قال و لا الضآلین قالت الملئکة آمین من وافق ذلک فمن ان یستجاب بهم۔ (جزء القراءة: ص ۲۶، ۳۰)

کہ جب امام ام القرآن پڑھے تو تم بھی پڑھو اور اسے اس سے پہلے ختم کرو کیوں کہ جب وہ ولا الضالین کہتا ہے تو

فرشتے آمین کہتے ہیں اور جس کی آمین ان کے موافق ہوگئی تو لائق ہے کہ وہ ان کے ساتھ مقبول ہو جائے۔
بجائے اس کے کہ ہم اس اثر کے ایک ایک راوی کی توثیق بالتفصیل نقل کریں۔ یہی مناسب سمجھتے ہیں کہ اپنے مہربان کے ''محقق نیمویؒ'' کی رائے کا اظہار کردیں۔ چنانچہ موصوف لکھتے ہیں: ''**اسنادہ حسن**'' (آثار السنن: ص ۸۳)
یہ اثر اس بات کی صریح دلیل ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ جہری میں بھی مقتدی کو فاتحہ پڑھنے کا حکم دیتے تھے۔ جس سے ''**فی نفسک**'' کی وہ تمام تاویلیں دھری کی دھری رہ جاتی ہیں۔ جنھیں مولانا صفدر صاحب نے پیش کیا ہے اور سری میں فاتحہ پڑھنے کا اعتراف تو صفدر صاحب نے بھی کیا ہے۔ (احسن: ص ۴۴، ۳۱۵ ج ۱)

492

طائفہ دیوبندیہ کے شیخ الہندؒ بھی لکھتے ہیں:

''حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ تمام جہان میں ایجاب **قراءۃ علی المقتدی** میں ممتاز ہیں۔'' (ادلہ کاملہ ص ۶ مطبع قاسمی دیوبند طبع سوم)

اندازہ فرمایئے کہ شیخ الہندؒ بھی فرماتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ مقتدی پر قراءت کو واجب قرار دینے میں تمام جہان میں مشہور ہیں مگر ہمارے مہربان نامعلوم کس کونے میں چھپے بیٹھے ہیں کہ انھیں اس کا علم نہیں۔
حضرت مولانا محمد قاسمؒ نانوتوی بھی لکھتے ہیں:

''صحابہ کرامؓ میں حضرت ابوہریرہؓ اور ائمہ اربعہ میں حضرت امام شافعیؒ کو ایجاب فاتحہ علی المقتدی میں زیادہ تشدد ہے۔'' (توثیق الکلام: ص ۱۷)

علامہ کشمیریؒ لکھتے ہیں:

فانہ ممن یجیز القراءۃ فی النفس للمقتدی فی الجھریۃ۔ (فصل الخطاب حاشیہ کتاب المستطاب: ص ۲۵۳)
کہ ابوہریرہؓ جہری نمازوں میں بھی آہستہ مقتدی کے لیے قراءت کو جائز قرار دیتے ہیں۔

اس عبارت سے بھی ''**اقرأ بھا فی نفسک**'' کی وہ تاویل دھری کی دھری رہ جاتی ہے جسے مولانا صفدر صاحب نے اختیار کیا ہے۔ الغرض حضرت ابوہریرہؓ سے بسند صحیح جہری میں بھی فاتحہ خلف الامام پڑھنا بلکہ اس کا حکم دینا ثابت ہے۔ اور اس کا انکار محض ضد پر مبنی ہے اور حضرت ابوہریرہؓ کا فتویٰ بر بنائے فرضیت تھا، استحباب نہ تھا۔ جیسا کہ عموماً علمائے احناف نے لکھا ہے کیونکہ انھوں نے فاتحہ خلف الامام کا حکم دیا ہے اور امر میں اصل وجوب ہے۔

۲۔ کتاب القراءۃ (ص ۶۶) میں اسی اثر کے بعد ان سے **فان الصلاۃ المخدجۃ التی لا قراءۃ فیھا** کے الفاظ بھی منقول ہیں جو وجوب کو مستلزم ہیں۔

۳۔ اور مسلم میں ان کا استدلال حدیث ''**قسمت الصلاۃ بینی وبین عبدی**'' سے بھی ہے۔ شاہ عبدالحقؒ محدث دہلوی لکھتے ہیں:

493

''مراد بصلاۃ دریں جا فاتحہ است وہمیں است وجہ استدلال ابی ہریرہؓ بایں حدیث بر فرضیت فاتحہ بر مقتدی۔'' (اشعۃ اللمعات: ج ۱ ص ۳۷۲)

اسی طرح لمعات میں لکھتے ہیں:

غرض ابی ھریرة الاستدل علی فرضیة قراء ة الفاتحة فی الصلاة سواء کان المصلی اماما أو ماموماً .الخ (لمعات:ص۱۲۹ج۳)

یعنی صلوٰۃ سے مراد یہاں فاتحہ ہے اور اسی سے حضرت ابو ہریرہؓ امام اور مقتدی کے لیے فرضیت فاتحہ کا استدلال کرتے ہیں۔

۴۔ اور پہلے گزر چکا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ رکوع کی رکعت کے بھی قائل نہیں۔لہٰذا یہ کہنا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ حکم استحبابی تھا، قطعاً غلط ہے۔

حضرت عبداللہؓ بن عمرو کا اثر

امام مجاہدؒ فرماتے ہیں: **سمعت عبدالله بن عمرو يقرأ في الظهر والعصر خلف الامام۔**

(جزء القراء ة :ص ۸، عبدالرزاق :ص ۱۳۰ ج ۲، کتاب القراء ة ص ۶۵، السنن الکبریٰ : ۱۶۹ ج ۲)

میں نے عبداللہؓ بن عمرو سے سنا کہ وہ ظہر وعصر میں امام کے پیچھے پڑھتے تھے

امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی سند صحیح ہے۔(السنن الکبریٰ)

اور علامہ نیمویؒ لکھتے ہیں: **اسناده حسن** اس کی سند حسن ہے۔(التعلیق الحسن:ص ۸۵)

مگر مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

''مبارک پوریؒ صاحب کے قاعدہ کے پیش نظر یہ اثر سنداً صحیح نہیں کیونکہ اس میں حصینؒ ہیں گو وہ ثقہ تھے لیکن آخر عمر میں حافظہ خراب ہو گیا تھا۔'' (محصلہ:ص ۱۳۱)

مبارک پوریؒ صاحب کے قاعدہ کی بات تو بعد میں ہوگی۔ یہ عبارت اس بات کا منہ بولتا ثبوت ہے کہ سنداً یہ اثر ان کے نزدیک صحیح ہے اور جہاں تک مبارک پوریؒ صاحب کے قاعدہ کی بات ہے تو یقین جانیے یہ اس کی رو سے بھی صحیح ہے جب کہ حصینؒ سے روایت کرنے والے امام شعبہؒ ہیں جنھوں نے حصینؒ سے حافظہ کی خرابی سے پہلے سماع کیا تھا۔ علامہ عراقیؒ لکھتے ہیں:

وقد سمع منه قديما قبل ان يتغير سليمان التيمي وسليمان الاعمش و شعبة وسفيان والله اعلم۔

(التقیید والایضاح: ص ۴۵۸، نہایة الاغتباط :ص ۹۱)

یعنی حصینؒ سے تغیر سے پہلے سلیمان تیمیؒ، سلیمان اعمشؒ، شعبہؒ اور ثوریؒ نے سماع کیا ہے۔

اور خود معترض احسن الکلام کے حاشیہ (ص ۱۸۰ ج ۱) میں اس بات کے معترف ہیں کہ امام شعبہؒ اپنے مشائخ سے ان کی صحیح حدیث ہی کو بیان کرتے ہیں۔ پھر حصینؒ اس میں منفرد نہیں۔ اعمشؒ ان کا متابع موجود ہے۔

(عبدالرزاق:ص ۱۳۰ ج ۲، کتاب القراء ة:ص ۶۵)

لہٰذا یہ سند بالکل صحیح اور بے غبار ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبدؓاللہ بن عمرو سری نمازوں میں امام کے پیچھے پڑھتے تھے بلکہ امام مجاہدؒ فرماتے ہیں کہ:

''میں نے ظہر کی نماز میں امام کے پیچھے انھیں سورہ مریم پڑھتے سنا۔''

امام بیہقیؒ نے السنن الکبریٰ (ص ۱۶۹ ج ۲) میں اس کی سند کو بھی صحیح کہا ہے۔ اور علامہ نیمویؒ حنفی بھی لکھتے ہیں:

'' **اسناده صحيح** ''(التعلیق الحسن: ص ۸۵)

جس سے ہمارے اس موقف کی تائید ہوتی ہے کہ سری نمازوں میں فاتحہ کے علاوہ بھی پڑھنا جائز ہے اور جب سورۂ مریم پڑھنا جائز ہے تو فاتحہ ناجائز کیوں ہے؟ اور کیا فاتحہ پہلے یا سورہ مریم؟ لیکن افسوس یہ سیدھی سی بات بھی مؤلف احسن الکلام کی سمجھ میں نہیں آئی تو فرمایا کہ:

''اس میں سورۂ فاتحہ کی قراءت کا ذکر نہیں۔'' (احسن: ص ۱۳۱ ج ۲)

اِنَّا لِلّٰهِ وَ اِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ

حضرت ابوسعیدؓ خدری کا اثر

حضرت ابونضرۃؒ فرماتے ہیں: میں نے حضرت ابوسعیدؓ خدری سے سوال کیا کہ امام کے پیچھے قراءت صحیح ہے؟

فقال بفاتحة الكتاب ۔ (جزء القراءة: ص ۸، كتاب القراءة: ص ۱۳۸، الكامل لابن عدى: ص ۱۴۳۷ ج ۴)

فرمایا ہاں سورۂ فاتحہ۔

یہ اثر سند کے اعتبار سے حسن صحیح ہے اور علامہ نیمویؒ بھی لکھتے ہیں: '' **اسناده حسن** ''(التعلیق الحسن: ص ۸۵) اور امام ابن عدیؒ فرماتے ہیں: '' **هذا اصح** '' جس میں انھوں نے '' **لا صلاة الا بفاتحة الكتاب والسورة** '' کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور پھر حضرت ابوسعیدؓ خدری کے اس اثر کی تائید میں حدیث '' **لا صلاة الا بفاتحة الكتاب** '' لا کران کے مؤقف کی تائید کی ہے۔

مؤلف احسن الکلام نے صرف ''عوام بن حمزہ'' پر کلام نقل کیا ہے اور وہ بھی ان کے تعصب اور اصول حدیث سے ناواقفی کی بین دلیل ہے۔ عوامؒ کو امام اسحاقؒ بن راہویہ اور امام ابوداؤد '' **ثقة** '' فرماتے ہیں۔ امام نسائیؒ کہتے ہیں: **لا بأس به** ابن حبانؒ نے ثقات میں ذکر کیا ہے اور ابن عدیؒ فرماتے ہیں: '' **ارجو انه لا بأس به** '' (تہذیب: ص ۱۶۳ ج ۸) اور حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

صدوق ربما وهم (تقریب: ص ۴۰۲) کہ وہ صدوق ہے۔ بعض اوقات اسے وہم ہو جاتا ہے۔

اور بعض اوقات غلطی کر جانا یا وہم ہو جانا کوئی چنداں عیب نہیں۔ مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں کہ:

''امام احمدؒ فرماتے ہیں امام یحییٰ بن سعیدؒ پختہ کار محدث تھے۔ مگر باوجود اس کے چند حدیثوں میں ان سے بھی خطا ہوئی ہے۔'' آگے فرماتے ہیں: **و من يعرى من الخطأ والتصحيف** اور امام عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ وہم سے کون

بچ سکا ہے۔''(حاشیہ:ص ۲۴۹ ج ۱)

لہٰذا جب وہ صدوق ہے اور بسا اوقات اس سے غلطی ہو جاتی ہے تو یہ اس کے ضعف کی دلیل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ نیمویؒ نے بھی اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے مگر مؤلف احسن الکلام نے علامہ ماردینیؒ کی کورانہ تقلید میں لکھا ہے کہ:

''ابن جوزی اسے ضعفاء میں ذکر کرتے ہیں۔ امام یحییٰؒ کہتے ہیں کہ اس کی حدیث محض ہیچ ہے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ صاحب مناکیر ہے۔''(مصلہ ص ۱۳۰ ج ۲)

محدث مبارکپوریؒ نے تحقیق الکلام (ص ۱۶۲، ۱۶۳) میں علامہ ماردینیؒ کے اس نقد کا جواب دیا ہے اور آخر میں لکھا ہے

''چونکہ ان کی نسبت جو جرح ہے وہ مبہم ہے۔ اس وجہ سے یہاں جرح پر تعدیل مقدم ہے۔''

لیکن مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''امام الجرح والتعدیل یحییٰؒ تو فرماتے ہیں: اس کی حدیث **لیس بشیء** ہے اور امام احمدؒ اس کو صاحب مناکیر کہہ کر منکر الحدیث بتا رہے ہیں۔ لیکن عجیب بات ہے کہ مبارکپوریؒ صاحب کے نزدیک یہ جرح مبہم ہے؟ کیا مولانا کو اپنا لکھا ہوا یہ ارشاد یاد نہیں کہ جس راوی سے متعلق منکر الحدیث ہونے کا الزام ہو اس کی حدیث قابل ترک ہے۔ کیوں کہ یہ جرح مفسر ہے۔''

(احسن: ص ۱۳۰ ج ۲ بحوالہ ابکار المنن)

496

صفدر صاحب کی اصطلاح محدثین سے بے خبری

لیکن مؤلف موصوف کا تعجب بے محل ہے اور امام ابن معینؒ کے قول: **لیس بشیء** اور امام احمدؒ کے قول: ''**له مناکیر**'' کو جرح مفسر کہنا فن جرح و تعدیل سے ناواقفی کی بین دلیل ہے۔ ملحوظ خاطر رہے کہ ''**لیس بشیء**'' کے الفاظ بلاشبہ الفاظ جرح میں شمار ہوتے ہیں لیکن امام ابن معینؒ کے یہ الفاظ اس عمومی و اصطلاحی جرح سے کبھی مختلف معنی پر بھی محمول ہوتے ہیں۔

لیس بشیءٍ کی جرح

چنانچہ حافظ ابن حجرؒ ہدی الساری میں عبدالعزیزؒ بن المختار بصری کے ترجمہ میں امام ابن معینؒ کی اسی ''جرح'' کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

ذكر ابن القطان الفاسي ان مراد ابن معين بقوله في بعض الروايات ليس بشيء يعني ان احاديثه قليلة۔ (هدى السارى: ص ۴۲۱)

یعنی ابن قطانؒ فاسی نے ذکر کیا ہے کہ بعض روایات میں امام ابن معینؒ کے قول ''**لیس بشیءٍ**'' سے مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ قلیل الحدیث ہے۔

علامہ سخاویؒ نے بھی یہ قول فتح المغیث میں ذکر کیا ہے بلکہ مولانا عبدالحیؒ لکھنوی تو لکھتے ہیں:

کثیرا ما تجد فی میزان الاعتدال وغیرہ فی حق الرواۃ نقلا عن یحيٰ بن معین انہ لیس بشیءٍ فلا تغتر بہ ولا تظنن ان ذلک الراوی مجروح بجرح قوی .الخ (الرفع والتکمیل :ص ۱۵۲)

کہ میزان الاعتدال میں جو آپ امام ابن معینؒ سے رواۃ کے متعلق بکثرت **لیس بشیءٍ** کے الفاظ پاتے ہیں تو اس سے دھوکا میں نہیں آنا چاہیے اور نہ یہ خیال کرنا چاہیے کہ راوی پر بڑی قوی جرح ہے۔

اور مولانا شیخ محمد قاسمؒ سندھی لکھتے ہیں:

و مما لیس بجرح متفق علیہ قول ابن معین لیس بشیءٍ لانہ انما یرید اذا قال فی الراوی لیس بشیءٍ انہ لم یرو حدیثاً کثیرا (الفوز الکرام قلمی)

جو بالاتفاق جرح نہیں وہ ابن معینؒ کا قول ''**لیس بشیءٍ**'' ہے کیوں کہ وہ اس سے مراد لیتے ہیں کہ اس نے بکثرت احادیث روایت نہیں کیں۔ 497

علامہ سندھیؒ کے دعویٰ اتفاق اور علامہ لکھنویؒ کے اس دعویٰ عموم سے ہمیں کلیۃً اتفاق نہیں، صحیح یہ ہے کہ بسا اوقات وہ اس سے قلیل الحدیث مراد لیتے ہیں اور کبھی جرح ہی مطلوب ہوتی ہے جب کہ دیگر محدثین کی شدید جروح پائی جائیں۔ جیسا کہ کتب رجال کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ لہٰذا جب یہ لفظ محتمل ہے تو اس کو جرح مفسر قرار دینا صحیح نہیں۔ بالخصوص جب کہ امام ابن عدیؒ نے صراحت کی ہے، عوامؒ قلیل الحدیث ہے تو اس سے یہی مترشح ہوتا ہے کہ امام ابن معینؒ کے الفاظ **لیس بشیءٍ** میں اس کا قلیل الحدیث ہونا ہی مراد ہے۔ پھر ان سے ''لین'' کے الفاظ بھی منقول ہیں۔ (تہذیب ص ۱۶۳ ج ۸) جو کہ جرح کے پانچویں طبقہ میں شمار ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں میزان (ص ۳۰۳ ج ۳) میں ان کے الفاظ ''**لیس حدیثہ بشیءٍ**'' میں مخصوص روایت مراد ہے جیسا کہ امام بخاریؒ کی اصطلاح ''**فیہ نظر**'' اور ''**فی حدیثہ نظر**'' یا ''**فی اسنادہ نظر**'' میں بین فرق ہے۔ اور ثانی الذکر لفظ سے مراد مخصوص حدیث ہوتی ہے۔ جیسا کہ لسان (ص ۴۷۱ ج ۱) میں ہے۔ اور اس کی تائید امام احمدؒ کے قول سے بھی ہوتی ہے۔ جب کہ انھوں نے بھی عوامؒ کی صرف تین حدیثوں کو منکر کہا ہے۔ چنانچہ تہذیب (ص ۱۶۳ ج ۸) میں ان کے الفاظ ہیں: **لہ ثلاثۃ احادیث مناکیر** اس کی تین حدیثیں منکر ہیں۔

صفدر صاحب کی افسوسناک کارستانی

مگر قربان جائیں مولانا صفدر صاحب کے کہ تہذیب ہی سے امام احمدؒ کی یہ ''جرح'' نقل کرتے ہیں اور درمیان میں ''ثلاثۃ'' کے لفظ کو ہضم کر جاتے ہیں ع

ہمارے بھی ہیں مہرباں کیسے کیسے

الغرض امام ابن معین کے قول ''**لیس حدیثہ بشیءٍ**'' کا **محتمل المعنیین** ہونے کے علاوہ یہ بھی قوی احتمال ہے کہ اس سے مراد مخصوص حدیث ہو یہ عمومی حکم نہیں۔ مزید برآں سوال یہ ہے کہ ''**لیس بشیءٍ**'' یا ''**لیس حدیثہ بشیءٍ**'' کو جرح مفسر کس نے قرار دیا ہے اور اس میں سبب جرح کون سا ہے؟ اور یہ بھی مت بھولیے کہ امام ابن معینؒ جرح

میں متعنت ومتشدد ہیں۔ان کے برعکس محدثین کی ایک جماعت نے عوامؒ کی توثیق کی ہے۔اسی طرح امام احمدؒ کے قول ''لہ مناکیر'' کو جرح مفسر کہنا بھی صحیح نہیں جب کہ وہ منکر لفظ تفرد راوی پر بھی استعمال کرتے ہیں۔چنانچہ حافظ ابن حجرؒ، محمدؒ بن ابراہیم کے ترجمہ میں لکھتے ہیں:

498

المنکر اطلقه احمد بن حنبل و جماعة علی الحدیث الفرد الذی لا متابع له۔

(ھدی الساری :ص ۲۰۵ ج ۲)

پھر یہاں تو امام احمدؒ نے اس کی تین حدیثوں کو منکر کہا ہے۔جیسا کہ ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔جس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ تین میں منفرد ہیں۔غالباً یہی وجہ ہے کہ امام احمدؒ کے شاگرد رشید امام ابوداودؒ فرماتے ہیں:

ما نعرف له حدیثاً منکرا (تھذیب : ص ۱۶۳ ج ۸) ہم نے اس کی ایک بھی منکر حدیث نہیں دیکھی۔

لہٰذا جب امام احمدؒ منکر کا اطلاق تفرد پر کرتے ہیں تو یہ جرح مفسر کیسے ہوئی؟ یہی نہیں بلکہ مولانا صفدر صاحب نے دوسرا ستم یہ ڈھایا ہے کہ انھوں نے ''له مناکیر'' کو ''منکر الحدیث'' کے معنیٰ پر محمول کیا ہے۔

له مناکیر اور منکر الحدیث میں فرق

جب کہ علمائے فن نے صراحت کی ہے کہ ''لـه مـنـاکیر'' اور ''مـنـکر الحدیث'' میں بہت بڑا فرق ہے۔علامہ لکھنویؒ نے الرفع و التکمیل میں اس پر تفصیل سے بحث کی ہے۔آخر میں لکھتے ہیں:

وان تـفـرق بیـن روی الـمـنـاکیر او یروی المناکیر او فی حدیثه نکارة و نحو ذلک و بین قولهم مـنـکـر الـحـدیـث و نـحو ذٰلک بان العبارات الاولٰی لا تقدح الراوی قدحا یعتد به و الاخریٰ تجرحه جرحاً معتدًا به۔ (الرفع والتکمیل : ص ۱۵۰)

یعنی تم پر ''روی الـمـنـاکیر'' یا ''یـروی المناکیر''، ''فـی حدیثه نکارة'' وغیرہ ایسے الفاظ کے اور ''منکر الـحـدیث'' کے مابین فرق کرنا لازم ہے۔کیوں کہ پہلے الفاظ قابل اعتبار جرح نہیں۔برعکس منکر الحدیث کے کہ وہ راوی پر ایسی جرح ہے جس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

علامہ ابن حزمؒ نے اسدؒ بن موسیٰ کو منکر الحدیث کہا ہے جس کے متعلق علامہ زیلعیؒ لکھتے ہیں۔اسد ثقہ ہے اور کسی نے بھی اسے ضعفاء میں ذکر نہیں کیا شاید ابنؒ حزم نے ابن یونسؒ کی تاریخ الغرباء سے یہ الفاظ دیکھے ہوں۔ اسـد بـن موسیٰ حدث بأحادیث منکرة اگر انہی الفاظ کو دیکھ کر انھوں نے منکر الحدیث کہا ہے تو یہ اچھا نہیں کیا۔

لان مـن یـقـال فیـه مـنـکـر الحدیث لیس کمن یقال فیه روی احادیث منکرة لان منکر الحدیث وصف فی الرجل یستحق به الترک لحدیثه و العبارة الاخریٰ تقتضی انه وقع له فی حین لا دائمًا۔

(نصب الرایة: ص ۱۷۹ ج ۱)

کیوں کہ جسے منکر الحدیث کہا جائے وہ اس طرح نہیں جسے ''روی احـادیـث مـنـکـرة'' کہا جائے کیونکہ

499 ’’منکر الحدیث ‘‘راوی میں ایسا وصف ہے جس سے اس کی حدیث متروک قرار پاتی ہے اور دوسری عبارت میں نکارت کا دوام نہیں ہوتا ہے۔

لہٰذا ’’له مناکیر ‘‘کو’’ منکر الحدیث ‘‘کے معنی پر محمول کرنا کیوں کر صحیح ہے؟ اور اس سے بھی عجیب تر یہ بات کہ امام احمدؒ کی ’’له مناکیر ‘‘یا’’ منکر الحدیث ‘‘کے بارہ میں مخصوص قاعدہ کے علی الرغم محدث مبارک پوریؒ کے مطلق قول کو نقل کر کے ناخواندہ حضرات کو بڑی ہوشیاری سے مرعوب کرنے کی کوشش یوں کرتے ہیں کہ:

’’کہ مولانا کو اپنا ارشاد یاد نہیں۔۔الخ‘‘

حالانکہ محدث مبارک پوریؒ پر یہ افتراء ہے کہ انھوں نے’’ منکر الحدیث ‘‘کو جرح مفسر قرار دیا ہے۔ان کے الفاظ یہ ہیں کہ:

اما قول ابن المدینی روی احادیث مناکیر فھو لا یقتضی ضعفه بعد توثیق ابن معین وغیرہ قال السخاوی فی فتح المغیث قولھم روی مناکیر لا یقتضی بمجرد ترک روایته حتی تکثر المناکیر فی روایته وینتھی الیٰ ان یقال فیه منکر الحدیث لان منکر الحدیث وصف فی الرجل .الخ۔

(ابکار المنن: ص ۱۹۹ طبع ثانی)

قارئین کرام یہ ہے وہ اصل عبارت جس کی طرف مولانا صفدر صاحب نے اشارہ کیا ہے۔اب اس میں یہ کس لفظ کا ترجمہ ہے کہ ’’منکر الحدیث‘‘ جرح مفسر ہے بلکہ اس سے تو ہمارے ہی مؤقف کی تائید ہوتی ہے کہ’’ له مناکیر ‘‘کے الفاظ جرح مفسر تو کجا علمائے فن نے ان کا چنداں اعتبار نہیں کیا۔البتہ ’’منکر الحدیث‘‘ کے الفاظ راوی کے ضعف پر دلالت کرتے ہیں۔لیکن یہاں تو بڑی ہوشیاری سے’’ له مناکیر ‘‘کو’’ منکر الحدیث ‘‘قرار دیا گیا ہے۔حالانکہ’’ منکر الحدیث ‘‘کے الفاظ اگر امام احمدؒ سے منقول ہوتے تو بھی ان الفاظ سے عوامؒ کا نا قابل اعتبار ہونا ثابت نہیں ہوتا۔جب کہ ان کے نزدیک اس سے مراد غرابت اور تفرد ہے اور خود مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

’’امام احمد کی اصطلاح منکر الحدیث کے بارہ میں بالکل جدا ہے۔‘‘ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

ان ابن حنبل یطلق علیٰ من یغرب علیٰ اقرانه فی الحدیث ای یأتی بالغرائب انه منکر الحدیث۔

(احسن: ص ۲۳۹ ج ۱)

500 امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جو راوی اپنے ساتھیوں سے منفرد ہو کر غریب حدیث بیان کرے تو وہ منکر الحدیث ہے اور ظاہر ہے کہ غریب حدیث صحیح بھی ہو سکتی ہے۔

لہٰذا جب مولانا صاحب بھی اس بات کے معترف ہیں کہ امام احمد کے کلام میں’’ منکر الحدیث ‘‘غرابت اور تفرد پر بولا جاتا ہے تو پھر’’ له مناکیر ‘‘کو’’ منکر الحدیث ‘‘قرار دینے کا تکلف کہاں تک صحیح ہے۔

صفدر صاحب کے پینترے

قارئین کرام انصاف فرمائیں مولانا صفدر صاحب نے امام احمدؒ کے الفاظ’’ له مناکیر ‘‘کو جرح مفسر ثابت کرنے

کے لیے پے در پے کتنی ٹھوکریں کھائی ہیں۔ اور انصاف وحقیقت کا کتنا خون کیا ہے؟

اولاً: اس کے معنیٰ ''منکر الحدیث'' کے کیے۔

ثانیاً: منکر الحدیث کو جرح مفسر قرار دینے میں مبارک پوریؒ صاحب پر افتراء باندھا اور لطف یہ کہ خود ''منکر الحدیث'' کے الفاظ کو امام احمدؒ کی ''بالکل جدا'' اصطلاح بھی قرار دیا ہے۔

ثالثاً: امام احمدؒ کے الفاظ نقل کرنے میں ''ثلاثة'' کا لفظ شیر مادر کی طرح ہضم کر لیا گیا ع

رکھ لیا ہے نام اس کا آسمان تحریر میں!

حضرت انسؓ کا اثر

حضرت ثابتؒ فرماتے ہیں کہ حضرت انسؓ امام کے پیچھے قراءت کا حکم دیتے تھے۔

وكنت اقوم لى جنب انس فيقرأ بفاتحة الكتاب و سورة من المفصل ويسمعنا قراء ته لناخذ عنه۔

(السنن الكبرىٰ: ص ۱۷۰ ج ۲، كتاب القراءة: ص ۶۸۔ ۱۲۴)

اور میں حضرت انسؓ کے پہلو میں کھڑا ہوتا آپ سورہ فاتحہ اور مفصل میں سے کوئی سورہ پڑھتے تھے۔ اور اپنی قراءت ہمیں سناتے تاکہ ہم ان سے لے لیں (یعنی تاکہ ہم بھی پڑھیں)۔

اس اثر کی سند بھی حسن صحیح ہے اور اس کی سند میں بھی عوامؒ بن حمزہ ہے جو کہ صدوق ہے: اور اس پر عائد شدہ اعتراض کا جواب ہم ابھی ذکر کر آئے ہیں البتہ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے:

''اس اثر سے سورہ فاتحہ کے علاوہ کسی اور مفصل سورت کا بھی ذکر ہے حالانکہ فریق ثانی اس کا قائل نہیں۔'' (احسن: ص ۱۳۰، ۱۳۱ ج ۲)

501

حالانکہ ہم سری میں سورۂ فاتحہ سے زائد قراءت کے بھی استحباباً قائل ہیں۔ لہٰذا یہ اعتراض فضول ہے۔ مزید برآں اس کا پہلا حصہ عام ہے۔ جہری اور سری کے متعلق ہے اور دوسرا صرف سری کے متعلق ہے۔

حضرت جابرؓ بن عبداللہ کا اثر

یزید الفقیرؒ حضرت جابرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ:

كنا نقرأ في الظهر والعصر خلف الامام في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورة وفي الاخريين بفاتحة الكتاب۔ (ابن ماجه: ص ۶۱، السنن الكبرىٰ: ص ۱۷۰ ج ۲، كتاب القراءة: ص ۶۷)

ہم ظہر وعصر کی نمازوں میں امام کے پیچھے پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ اور ایک مزید سورت پڑھتے تھے اور آخری دو رکعتوں میں صرف سورۂ فاتحہ پڑھتے تھے۔

اس اثر کی سند صحیح ہے۔ علامہ سندھی حنفیؒ علامہ البوصیریؒ سے نقل کرتے ہیں:

ھٰذا اسناد صحیح رجالہ ثقات۔ (حاشیۃ ابن ماجہ :ص ۶۷۸ ج ۱ ، مصباح الزجاجۃ للبوصیری: ص۱۷۴ ج ۱)
کہ اس کی سند صحیح اور اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔
مولانا عبدالحیؒ لکھنوی فرماتے ہیں :

''حضرت جابرؓ سری نمازوں میں قراءت خلف الامام کے قائل تھے۔'' (امام الکلام:ص۳۲)

بلکہ علامہ سندھیؒ نے لکھا ہے:

وقد یقال الموقوف فی ھذا الباب حکمہ الرفع الا ان یقال یمکن انھم اخذوا ذلک من العمومات الواردۃ فی الباب ..الخ

کہ یہ موقوف اثر حکماً مرفوع ہے الّا یہ کہا جائے کہ صحابہ کرامؓ نے اس مسئلہ میں عمومی ادلہ سے استدلال کیا ہے۔
بہر حال یہ حکماً مرفوع ہو یا صحابہ کرامؓ کا عمومی ادلہ سے استدلال ہو اس سے تو یہ ثابت ہوا کہ وہ سری میں فاتحہ خلف الامام پڑھتے تھے۔ مؤلف احسن الکلام نے حسب عادت اس پر بھی چند اعتراضات کیے ہیں، جن کی حقیقت ملاحظہ ہو۔

پہلا اعتراض اور اس کا جواب

502

اس میں سعیدؒ بن عامر ہے، گو وہ ثقہ ہے مگر ابو حاتمؒ کہتے ہیں ان کی حدیث میں بعض غلطیاں ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: ''وہ کبھی وہم کا شکار ہو جاتے تھے۔'' (احسن:ص۱۳۲)

جواب: یہ اعتراض دو وجہ سے باطل ہے:

۱۔ سعید بن عامر، معروف امام اور حافظ حدیث ہیں۔ علامہ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ (ص ۳۵۱ ج ۱) میں ان کا تذکرہ کیا ہے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس سے بہتر کسی کو نہیں دیکھا۔ ابن الفرات کا بیان ہے کہ بصرہ میں میں نے ان جیسا کسی کو نہیں پایا۔ امام ابن معینؒ اسے ''ثقہ مامون'' کہتے ہیں۔ ابن حبانؒ، عجلیؒ اور ابن قانعؒ نے بھی اسے ثقہ کہا ہے۔ ابن سعدؒ فرماتے ہیں'' کان ثقۃ صالحاً ''ابو حاتمؒ فرماتے ہیں: **فی حدیثہ بعض الغلط وھو صدوق۔** وہ صدوق ہے اور اس کی حدیث میں کچھ غلطیاں ہیں۔ (تھذیب: ص ۱۵۰ ج ۴)

حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: **ثقۃ صالح و قال ابو حاتم ربما وھم۔** (تقریب:ص۱۸۹)
جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ابو حاتمؒ کے علاوہ تمام محدثین نے اسے ثقہ اور حافظ الحدیث کہا ہے۔ بلکہ وہ خود بھی اسے صدوق کہتے ہیں۔ البتہ فرماتے ہیں کہ ان کی حدیث میں بعض غلطیاں بھی ہوئی ہیں۔ لیکن بسا اوقات وہم و خطا کے ہونے سے راوی کا ضعف ثابت نہیں ہوتا، جیسا کہ مؤلف احسن الکلام نے ہی (ص ۲۴۹، ۱۵۰ ج ۱) پر نقل کیا ہے اور مولانا ظفر احمدؒ تھانوی بھی لکھتے ہیں:

اذا قالوا فی الرجل لہ اوھام اویھم فی حدیثہ او یخطیٔ فی حدیثہ فھذا لا ینزل عن درجۃ الثقۃ فان

الوهم اليسير لا يضر ولا يخلو عنه احد۔ (انهاء السكن :ص ٦٥)

جب راوی کے متعلق محدثین" له اوهام "یا" يهم في حديثه "کے الفاظ کہیں تو وہ درجہ ثقاہت سے نہیں گرتا کیوں کہ وہم یسیر کوئی مضر نہیں اور نہ ہی کوئی اس سے محفوظ رہا ہے۔

لہٰذا سعیدؒ بن عامر ثقہ اور صدوق ہے تو معمولی وہم اس کے ضعف کا باعث نہیں تاوقتیکہ دلائل قویہ سے وہم ثابت ہو تو 503 ایسی صورت میں اس کی صرف اسی روایت سے اعتناء نہیں ہوگا۔ جس میں وہم ہوا ہے لیکن زیر بحث روایت میں قطعاً سعید سے وہم نہیں ہوا۔ جس کی تفصیل ابھی آ رہی ہے۔

۲۔ سعید کے متعلق یہ بات علی سبیل الاعتراف ہے مگر صحیح یہ ہے کہ ان کی طرف خطا و غلطی کا الزام نا قابل اعتبار ہے جب کہ محدثین میں سے ان کی طرف خطا کی نسبت کرنے میں امام ابو حاتمؒ منفرد ہیں اور وہ متشدد اور متعنت ہیں۔ لہٰذا تعدیل کے مقابلہ میں متشدد کی جرح کا اصولاً کوئی اعتبار نہیں۔ حضرت الاستاذ رحمہ اللہ نے خیر الکلام (ص ۳۰۷) میں یہی بات فرمائی ہے مگر مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

"ان کا تعنت وہاں ہوتا ہے جہاں وہ منفرد ہوں۔ یہاں تو حافظ ابن حجرؒ بھی ان کو وہمی بتلاتے ہیں۔" (احسن: ص ۱۳۲ ج ۲)

لیکن یہ سراسر دھوکا ہے جب کہ حافظ ابن حجرؒ نے از خود فیصلہ نہیں دیا کہ وہ وہمی ہے ان کا فیصلہ تو یہ ہے کہ وہ "ثقة صالح" ہے۔ اس کے بعد امام ابو حاتمؒ کے نام سے اس کا وہمی ہونا نقل کیا ہے نہ کہ ان کا فیصلہ ہے۔ اگر یہی ان کا فیصلہ ہوتا تو یوں فرماتے: ثقة صالح له اوهام كما قال ابو حاتم دیکھیے وہ احمد بن ابی الطیب کے متعلق فرماتے ہیں:

"صدوق حافظ له اغلاط ضعفه لسببها ابو حاتم" (تقریب: ص ۱۰)

بلکہ قال ابو حاتم .. الخ کہہ کر دراصل انھوں نے اس کی عدم قبولیت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اگر یہ قول قابل اعتبار ہوتا تو ہدی الساری میں صحیح بخاری کے متکلم فیہ رواۃ میں اس کا ذکر کرتے۔ عبیدؒ اللہ بن الاخنس کو جو کہ صحاح کا راوی ہے اور امام احمدؒ، ابن معینؒ وغیرہ نے ثقہ کہا ہے۔ مگر ابن حبانؒ ثقات میں فرماتے ہیں: يخطئ كثيرا (تهذيب: ص ۳،۲ ج ۴) اور تقریب (ص ۳۳۹) میں حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: صدوق قال ابن حبان يخطئ یہاں بھی حافظ ابن حجر نے اپنے فیصلہ کے ساتھ ابن حبانؒ کے منفرد قول کو ذکر کر دیا ہے۔ یہ نہیں کہ وہ ان سے متفق ہیں۔ اگر متفق ہوتے تو ہدی الساری میں بخاری شریف کے متکلم فیہ روات میں اسے ذکر کرتے حالانکہ معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ لہٰذا اس قسم کے انداز میں حافظ صاحب کا اسے فیصلہ قرار دینا بے خبری کی علامت ہے۔

504 دوسرا اعتراض اور اس کا جواب

موطا اور ترمذی میں بسند صحیح ان کا اثر اس کے معارض ہے اور یہ اثر اس کا معارضہ نہیں کر سکتا۔ مبارک پوریؒ صاحب ایک مقام پر لکھتے ہیں:

''اس میں حماد بن سلمہ ہے جس کا آخر میں حافظہ متغیر ہو گیا تھا۔ لہٰذا مؤلف خیر الکلام کا پس یہ حدیث صحیح ہے کہنا کوئی وزن نہیں رکھتا۔'' (مصلہ ص ۱۳۲ ج ۲)

لیکن مؤطا اور ترمذی کا اثر ان مرفوع اور صحیح احادیث کے خلاف ہے جو باب ثانی میں گزر چکی ہیں۔ اور یہ اثر ان کے موافق ہے۔ اس لیے راجح ہے۔

ثانیاً: حضرت جابرؓ کا وہ اثر محتمل المعنیین ہے جیسا کہ اس کی تفصیل اپنے مقام پر آئے گی۔ ان شاء اللہ۔ حمادؒ اور سعیدؒ بن عامر کا یہاں کیا تقابل؟ حماد پر کلام بوجہ تغیر حفظ ہے۔ برعکس سعیدؒ کے ''لہ اوھام'' یا ''یخطئ'' اور ''تغیر'' میں ''بعد المشرقین'' ہے۔ اول الذکر الفاظ راوی کے ضعف کا باعث نہیں جب کہ ثانی الذکر میں تفصیل ہے کہ اگر اس سے راوی نے تغیر حفظ سے پہلے سنا ہے تو اس کی روایت مقبول ورنہ مردود۔ لہٰذا خطا و وہم کو تغیر پر محمول کرنا سراسر اصول حدیث سے ناواقفی پر مبنی ہے۔ اور کیا وہم وخطا کا باعث تغیر حفظ ہی ہوتا ہے؟ اصول حدیث کے معمولی طالب علم سے بھی ایسی فاش غلطی کی توقع نہیں۔ چہ جائیکہ اس کا ارتکاب فریق ثانی کے شیخ الحدیث کریں۔

تیسرا اعتراض اور اس کا جواب

یہ اثر مضطرب المتن ہے۔ بعض میں خلف الامام کا لفظ مذکور نہیں۔ اور یہ جملہ صرف سعیدؒ نقل کرتے ہیں اور اس کی روایت میں غلطی اور خطا ہوتی ہے۔ اس کے برعکس یحییٰ بنؒ سعید، معاویہؒ بن ہشام یہ لفظ نقل نہیں کرتے۔ اور چونکہ اصل روایت منفرد کے لیے تھی، سعیدؒ کی غلطی سے مقتدی کے ساتھ جوڑ دی گئی۔ (مصلہ: ص ۱۳۲، ۱۳۳)

جواب: اضطراب کے لیے شرط ہے کہ دونوں میں تطبیق مشکل ہو اور یہاں زیادتی ثقہ کی بات ہے کہ بعض نے خلف الامام کے الفاظ ذکر کیے ہیں اور بعض نے ذکر نہیں کیے۔ جس کے متعلق خود معترض لکھتے ہیں کہ:

505

''سو فیصدی محدثین کا اتفاق ہے کہ زیادتِ ثقہ واجب القبول ہے۔'' (ص ۳۶ ج ۲)

لیکن اس سے انھوں نے یہ مخلص تلاش کیا ہے کہ ثقہ کی زیادتی وہاں قبول ہوتی ہے جب وہ خطا و وہم کا شکار نہ ہو۔

(ص ۱۳۳ ج ۲)

لیکن یہ محض بہانہ ہے جب کہ سعیدؒ نے یحییٰ بنؒ سعید اور معاویہؒ بن ہشام کی مخالفت نہیں کی اگر سعیدؒ ان کی مخالفت کرتے تو بات قدر معقول ہوتی۔ حالانکہ حقیقت حال یہ ہے کہ مسعرؒ کے تلامذہ میں یحییٰؒ اور معاویہؒ بن ہشام اس زیادتی کو ذکر نہیں کرتے۔ مگر شعبہؒ، مسعرؒ سے اس روایت کو ذکر کرتے ہیں۔ اور سعیدؒ بن عامر، شعبہؒ کے شاگرد ہیں۔ لہٰذا اگر مخالفت کی ہے تو امام شعبہؒ نے جو بالاتفاق ثقہ، حافظ الحدیث اور ضابط ہیں۔ سعیدؒ نے ان کی قطعاً مخالفت نہیں کی۔

چوتھا اعتراض اور اس کا جواب

اضطراب کے متعلق مزید لکھتے ہیں: ایک مقام میں:

فما فوق ذاک او قال ما اکثر من ذٰلک کا ذکر ہے۔ اور دوسرے مقام پر

’’مافوق‘‘ کی بجائے سورہ کا ذکر ہے۔ اور ایک میں ’’فما فوقھا‘‘ ہے۔ وہی راوی کے الفاظ میں نمایاں اضطراب کا جواب غیر تسلی بخش ہے۔‘‘ (ص۱۳۳ ج۲)

جواب: ان شاء اللہ انصاف پسند کی تسلی ہو جائے گی۔ مگر جو مسلکی حمیت کی قسم اٹھائے بیٹھا ہو اس کی تسلی بہر حال مشکل ہے۔ جب کہ یہ اختلاف الفاظ سعیدؒ کی روایت میں قطعاً نہیں۔ اس کی روایت میں صرف اور صرف سورۃ کے الفاظ ہیں۔ جس کے الفاظ ہیں: **کنا نقرأ فی الظهر والعصر خلف الاما م فی الرکعتین الاولیین بفاتحة الکتاب وسورة و فی الاخریین بفاتحة الکتاب** لیکن یحییٰؒ اور معاویہؒ اس روایت کو بغیر لفظ خلف الامام کے نقل کرتے ہیں جس کے الفاظ ہیں: ’’**یقرأ فی الرکعتین بفاتحة الکتاب وسورة و فی الأخریین بفاتحة الکتاب و کنا نتحدث انه لا صلاة الا بفاتحة الکتاب فما فوق ذاک او قال ما اکثر من ذلک**‘‘ یہ یحییٰ کے الفاظ ہیں اور معاویہؒ کے الفاظ ہیں: **کنا نری انه لا تجزئ صلاة لا یقرأ فیها بفاتحة الکتاب فما فوقها۔**

(کتاب القراءۃ: ص ۱۵، بیهقی: ص ۶۳ ج ۲، طحاوی: ص ۱۲۴ ج ۱)

مقام انصاف ہے کہ جب سعید ’’**لا صلاة الا بفاتحة الکتاب . الخ**‘‘ کے الفاظ سے یہ روایت ہی بیان نہیں کرتے تو پھر اختلاف الفاظ کا الزام سعید پر ’’سعید دشمنی‘‘ ہی کا نتیجہ نہیں تو اور کیا ہے؟ اور یہ سعادت مندوں کا شیوہ نہیں۔ 506

پانچواں اعتراض اور اس کا جواب

شاہ عبدالغنی فرماتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کا یہ اثر اسی وقت تھا جب انھوں نے قراءت خلف الامام کی ممانعت نہیں سنی تھی۔ جب آنحضرت ﷺ نے منع فرمادیا تو باز آ گئے۔ (محصلہ ص۱۳۳ ج۲)

لیکن یہ محض دعویٰ ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ موطأ میں ان کا جو قول منقول ہے وہ پہلے تھا۔ بالخصوص جب کہ مقتدی کے لیے سورۂ فاتحہ کی ممانعت کسی صریح دلیل سے ثابت نہیں۔ جیسا کہ مولانا لکھنویؒ کے حوالہ سے ہم نقل کر آئے ہیں۔ اگر مراد سکوت وانصات کا حکم ہے تو یہ حکم مکہ میں نازل ہوا ہے۔ اس کے بعد پڑھنے کا حکم تو ہو سکتا ہے ممانعت کا نہیں ورنہ لازم آئے گا کہ سورۂ اعراف کی آیت قراءت کی ممانعت کے لیے نہیں۔

چھٹا اعتراض اور اس کا جواب

۱۔ اس میں ظہر وعصر کی نماز کا ذکر ہے اور فریق ثانی کا دعویٰ عموم کا ہے۔

۲۔ اس میں سورۂ فاتحہ کے علاوہ سورت کا ذکر ہے حالانکہ وہ اس کے قائل نہیں۔ (ملخصاً ص۱۳۳)

جواب: ان دونوں شقوں کا جواب حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ کے اثر کے تحت گزر چکا ہے۔ استحباباً ہم فاتحہ کے علاوہ بھی پڑھنے کے قائل ہیں اور ظہر وعصر کے علاوہ دیگر تمام نمازوں کے لیے اور ادلہ موجود ہیں۔

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ حضرت جابرؓ کا یہ اثر صحیح ہے۔ جیسا کہ علامہ سندھی حنفیؒ نے کہا ہے اور

اس پر جس قدر اعتراضات کیے گئے ہیں وہ سب باطل اور حقیقت سے ناآشنائی کا نتیجہ ہیں۔ اس اثر کے علاوہ ایک اور اثر بھی موجود ہے جسے امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص ٦٧) اور امام بخاریؒ نے جزء القراءۃ (ص ٧) میں نقل کیا ہے۔ جس کے متعلق مؤلف احسن الکلام (ص ١٣٤ ج ٢) نے نقل کیا ہے:

''اس میں مولیٰ جابر مجہول ہے۔ سفیان بن حسینؒ کی حدیث زہری سے ضعیف ہے۔''

حالانکہ ہم اسے صرف متابعت میں ذکر کر رہے ہیں۔ مولیٰ جابرؓ بن عبداللہ اگر مجہول بھی ہو تو وہ تابعی ہیں اور احناف کے نزدیک خیر القرون کے مجہول کی روایت مقبول ہے جیسا کہ پہلے باحوالہ گزر چکا ہے۔ اس لیے کم از کم مولانا صفدر صاحب کو اپنے اصول کی پاسداری تو کرنی چاہیے۔ سفیانؒ پر پہلے کلام گزر چکا ہے اور یہاں ہم اس کی حدیث متابعت و تائید میں پیش کر رہے ہیں اور اس پر مزید جو اعتراضات مؤلف احسن الکلام نے ذکر کیے ہیں۔ ان کا جواب خیر الکلام (ص ٣١١، ٣١٢) میں دے دیا گیا ہے جس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ 507

حضرت عبداللہؓ بن عباس کا اثر

عیزار بن حریث ❶ کا بیان ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا:

اقرأ خلف الامام بفاتحة الكتاب۔ کہ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھو۔ (**کتاب القراءة**: ص ٦٤، ١٣٧، **طحاوی**: ص ١٤١ ج ١، **کنزالعمال**: ص ٢٥٣ ج ٤، **السنن الکبریٰ**: ص ١٦٩ ج ٢، **المحلی**: ص ٢٣٧ ج ٣)

امام بیہقیؒ فرماتے ہیں۔ اس کی سند صحیح ہے اور اس پر کوئی غبار نہیں۔ **هذا الاسناد صحيح لاغبار عليه۔**

مؤلف احسن الکلام نے ''روایتی تعصب'' میں اس اثر پر ایسے اعتراضات کیے ہیں جو ان کے بدحواسی اور بددیانتی پر واضح براہان ہیں۔ نمبر وار تفصیل ملاحظہ ہو۔

پہلا اعتراض اور اس کا جواب

اس کی سند میں اسماعیلؒ بن ابی خالد ہے جو کوفی تھے اور مؤلف خیر الکلام (ص ٣٩٤) لکھتے ہیں کہ:

---

❶ کتاب القراءۃ ص ١٣٧ میں الفراء بن حرب ہے مگر حاشیہ میں نسخہ کا عنوان دے کر العیزار بن حریث لکھا ہے اور یہی صحیح ہے جب کہ السنن الکبریٰ اور کتاب القراءۃ (ص ٦٤) میں العیزار ہے اور وہی ابن عباسؓ کے مشہور شاگرد ہیں (تہذیب: ص ٢٠٣، ٢٠٤ ج ٨) کوئی مبتدی اسے الفراء قرار دے تو دے مگر کسی شیخ الحدیث سے اس کی توقع نہیں ہوسکتی ہے۔ افسوس ہے کہ مولانا صفدر صاحب نے احسن طبع دوم میں تو کتاب القراءۃ: ص ١٣٧ کے حوالہ سے عیزار بن حریث ہی لکھا ہے مگر طبع پنجم (ص ١٤٦، ١٤٧ ج ٢) میں ''الفراء بن حرب'' لکھا اور پھر فرمایا کہ یہ مجہول ہے۔ نیز یہ بھی لکھا ہے کہ امام بیہقیؒ نے حاشیہ پر نسخہ کا عنوان دے کر اس راوی کے بدلے العیزار بن حریث لکھا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خود امام بیہقی اسی راوی کی تعیین کے بارے میں متردد ہیں'' قابل غور بات یہ ہے کہ نسخہ کا عنوان امام بیہقیؒ نے دیا؟ اور یہ بات خیر سے شیخ الحدیث صاحب لکھ رہے ہیں۔ یہ غالباً ان کی کبرسنی کا نتیجہ ہے۔ ورنہ حدیث کا ادنیٰ طالب علم بھی جانتا ہے کہ نسخہ کی علامت کتاب کے ناسخین میں سے کسی نسخہ کی جانب ہوتی ہے۔ کتاب کے اصل مصنف کی طرف سے نہیں۔ پھر ص ١٣٧ پر یہ روایت اسماعیل بن ابی خالد ثنا الفراء بن حرب سے ہے۔ جب کہ کتاب القراءۃ (ص ٦٤) اور السنن، طحاوی اور محلّی میں اسماعیل عن العیزار ہے۔ اگر اس کے باوجود ان کی تشفی نہیں ہوتی تو عیزار کو الفراء کا متابع ہی تسلیم کر لیں۔

''جب اہل کوفہ کی نقل صحیح نہیں تو تطبیق کی بھی ضرورت نہیں۔''

جب اہل کوفہ کی نقل صحیح نہیں تو پھر ہمیں کیا پڑی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی ان صحیح روایات سے تطبیق دینے کے لیے وجوہ تلاش کریں جو جلد اول میں گزر چکی ہیں۔ الخ (احسن: ص ۱۳۴، ۱۳۵ ج ۱، ص ۱۴۸ ط ۵)

صفدر صاحب کی عجیب منطق

جواب : اسماعیل بن ابی خالد الکوفی الاحمسی ثقہ اور ثبت ہیں (تقریب: ص ۴۲) نیز مؤلف احسن الکلام نے خود اس کو ثقہ اور ثبت کہا ہے۔ (احسن: ص ۳۲۳ ج ۱)

508 رہی یہ بات کہ کیا ان کا کوفی ہونا باعث ضعف ہے جیسا کہ مؤلف احسن الکلام باور کرانا چاہتے ہیں تو یقین جانیے انھوں نے حضرت الاستاذؒ کے کلام سے ناجائز فائدہ اٹھایا ہے۔ قارئین سے التماس ہے کہ خیر الکلام (ص ۲۹۳، ۲۹۴) میں حضرت الاستاذؒ کی نگارشات ملاحظہ فرمائیں جو دو صفحات پر مشتمل ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

''حضرت عمرؓ سے قراءت خلف الامام ثابت ہے۔'' (جیسا کہ اسی باب کی ابتدا میں ان کا اثر گزر چکا ہے)۔

اور شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ:

''اہل کوفہ حضرت عمرؓ سے نقل کرتے ہیں کہ مقتدی کے لیے قراءت جائز نہیں۔''

پھر شاہؒ صاحب سے ان دونوں اقوال میں تطبیق نقل کر کے اس پر محاکمہ کرتے ہوئے حضرت الاستاذؒ نے لکھا ہے کہ:

''تطبیق کی ضرورت تب ہے جب حضرت عمرؓ سے منع کی روایت صحیح ہو مگر وہ صحیح نہیں کیوں کہ اس میں ابنؒ عجلان کا سماع حضرت عمرؓ سے ثابت نہیں۔ لہٰذا یہ مرسل ہے اور مرسل عند المحدثین ضعیف ہے۔''

(اور متصل و مرسل میں تعارض ہو تو احناف کے ہاں بھی متصل کو ترجیح دینا راجح ہے، جیسا کہ ہم نقل کر چکے ہیں)۔

اس تفصیل کے بعد فرماتے ہیں: ''جب اہل کوفہ کی نقل صحیح نہیں تو تطبیق کی بھی ضرورت نہیں۔''

اندازہ فرمائیے! حضرت الاستاذ ''اہل کوفہ'' کی نقل سے کیا مراد لیتے ہیں۔ مگر مقلدین کے ''شیخ الحدیث'' سمجھتے ہیں کہ جو بھی ''کوفی'' ہے اس کی نقل صحیح نہیں۔ اگر کلام فہمی اسی کا نام ہے تو ع

سخن فہمی عالم بالا معلوم شد

رہا حضرت ابن عباسؓ کا اثر جسے مؤلف احسن الکلام نے پیش کیا ہے تو اس کی حقیقت ان شاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی ع

509 ستبدی لک الایام ما کنت جاھلا

دوسرا اعتراض اور اس کا جواب

لکھتے ہیں: ''اسماعیلؒ بن ابی خالد کی عیزارؒ سے تاریخی لحاظ سے ملاقات محل غور ہے۔ کیونکہ ثانی الذکر کی وفات ۲۱ھ یا

۲۲ھ کو ہوئی اور اول الذکر کی وفات ۱۴۶ھ کو ہوئی۔ اگر سماعت حدیث کے وقت اسماعیلؒ کی عمر کم از کم دس سال بھی ہو تو اس لحاظ سے ان کی ولادت ۱۲ھ میں ہوگی۔ اور درمیان کا طویل زمانہ اس کا متحمل نہیں کہ امکان لقاء ہو۔ خصوصاً جب کہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ ان کی صرف ۱۲ صحابہؓ سے ملاقات ہوئی ہے اور یہ ناممکن ہے کہ ۱۲ھ میں پیدا ہونے والا شخص صرف ۱۲ صحابہؓ سے ملاقات کرے۔ جب کہ ہزاروں صحابہ کرام ۹۰ھ تک موجود تھے اور ۱۱۰ھ تک صحابہؓ کا دور تھا اور یہ صاحب مدلس بھی تھے۔'' (احسن ص ۱۳۵ ج ۲)

عیزارؒ کی وفات کب ہوئی

یقین جانیے یہاں بھی مولانا صفدر صاحب نے اپنا الو سیدھا کرنے کے لیے محض خرص وتخمین سے ایک سیدھی اور صاف بات کو الجھانے کی ناپاک کوشش کی ہے۔ عیزارؒ کی وفات ۲۱ھ یا ۲۲ھ نہیں بلکہ اس کی وفات ۱۱۶ھ کے بعد ہوئی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: مات بعد سنة [1] عشرة و مائة۔ (تقریب ص ۴۷)

صفدر صاحب کی کج بینی

مؤلف احسن الکلام نے ۲۱ھ یا ۲۲ھ اس لیے قرار دی ہے کہ تہذیب (ص ۲۰۴ ج ۸) میں لکھا ہے:

مات فی ولایة خالد علی العراق۔ کہ عیزارؒ ان ایام میں فوت ہوئے جب خالدؓ عراق کے گورنر تھے۔

انھوں نے دراصل خالدؓ سے حضرت خالد بن ولید معروف صحابی رسول رضی اللہ عنہ مراد لیے ہیں جو ۲۱ھ یا ۲۲ھ کو فوت ہوئے۔ (تہذیب: ص ۱۲۴ ج ۳)

حالانکہ یہ صحیح نہیں بلکہ خالدؒ سے مراد یہاں خالدؒ بن عبداللہ القسری ہیں۔ جسے ہشام نے ۱۰۶ھ میں عراق کا گورنر مقرر کیا تھا۔ (العبر: ص ۱۲۹ ج ۱، شذرات: ص ۱۳۳ ج ۱) 510

محارب بن دثار بھی اسی خالدؒ کے عہد میں فوت ہوئے ہیں جیسا کہ علامہ ابن سعدؒ نے ذکر کیا ہے۔ حافظ لکھتے ہیں:

قال ابن سعد وغیره مات فی ولایة خالد بن عبدالله و قال ابن قانع مات سنة ست عشرة ومائة قلت... وعزل خالد سنة عشرين۔ (تهذيب: ص ۵۰ ج ۱۰)

یعنی ابن سعدؒ نے کہا ہے کہ محاربؒ خالد بن عبداللہؒ کے عہد گورنری میں فوت ہوئے۔ ابن قانع نے کہا ہے۔ ۱۱۶ھ میں فوت ہوئے، میں کہتا ہوں کہ خالدؒ ۱۲۰ھ میں عراق کی گورنری سے معزول کیے گئے تھے۔

الغرض عیزارؒ کی وفات ۲۱ھ یا ۲۲ھ میں قرار دینا صحیح نہیں وہ ۱۱۶ھ کے بعد فوت ہوئے۔

۲۔ اسماعیلؒ کی پیدائش محض خرص وتخمین سے ہے کہ ۱۲ھ میں ہوئی ہوگی، قطعاً غلط ہے جب کہ ابن سعدؒ نے صراحت کی ہے:

---

[1] تقریب کے لکھنوی نسخہ میں ''سنة'' ہے مگر صحیح ''ستة'' ہے جیسا کہ دوسرے نسخوں میں ہے۔

کان اصغر من ابراھیم النخعی بسنتین ۔ (طبقات ابن سعد :ص ۳۴۴ ج ٦)
یعنی وہ ابراہیم نخعیؒ سے دوسال چھوٹے تھے۔
اور ابراہیمؒ کی پیدائش علی اختلاف اقوال ٤٦ھ یا ٤٧ھ میں ہے جب کہ ان کی وفات ٩٦ھ میں ٤٩ یا ٥٠ [1] سال کی عمر میں ہوئی۔ دیکھیے (ابن سعد:ص ۲۸۴ ج ٦، تہذیب:ص ۱۷۸ ج ۱، تقریب:ص ٢٩)۔
اور اسماعیلؒ چونکہ ان سے دوسال چھوٹے تھے۔ اس لیے ان کی پیدائش ٤٨ھ یا ٤٩ھ میں ہوئی اور وفات ١٤٦ھ میں اور عیزارؒ جب ١١٦ھ کے بعد فوت ہوئے تو ''تاریخی لحاظ'' سے بھی اسماعیلؒ کی عیزارؒ سے عدم ملاقات کا سوال ہی پیدا نہ ہوا۔ بالخصوص جب کہ یہ روایت تحدیثاً ہے۔ فرماتے ہیں: ثنا العیزار لہٰذا انقطاع اور عدم ملاقات کا شبہ قطعاً غلط اور حقیقت سے ناآشنائی کا نتیجہ ہے اور ظلمات بعضھا فوق بعض کا مصداق ہے۔ رہی یہ بات کہ اسماعیلؒ نے صرف ١٢ صحابہؓ سے سماع کیا ہے حالانکہ سینکڑوں بلکہ ہزاروں صحابہ کرامؓ سے ان کی ملاقات ہونی چاہیے تھی۔ لیکن یہ بات اس لیے غلط ہے کہ وہ بنیادی طور پر اسماعیلؒ کی پیدائش ١٢ھ سمجھ رہے ہیں۔ 511

خشت اول چوں نہد معمار کج ! تا ثریا می رود دیوار کج !

لہٰذا یہ بنیاد ہی غلط ہے تو اس پر اعتراض خود بخود رفع ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر مؤلف موصوف یا ان کے ہم نوا اس پر بھی مطمئن نہ ہوں تو گزارش ہے کہ بتلایا جائے ابراہیمؒ جو اسماعیلؒ سے دوسال بڑے تھے انھوں نے کتنے صحابہؓ سے سماع کیا؟ امام ابن مدینیؒ فرماتے ہیں کہ:

''ان کی کسی صحابی سے ملاقات ثابت نہیں۔ البتہ امام ابوحاتمؒ اور امام ابن معینؒ کی یہ رائے ہے کہ حضرت عائشہؓ صدیقہ سے ان کی ملاقات تو ہے لیکن سماع صحیح نہیں۔'' (تہذیب:ص ۱۷۸ ج ۱)

ان کے برعکس اسماعیلؒ نے دوسال چھوٹے ہونے کے باوجود ١٢ صحابہؓ سے ملاقات کی ہے جس کا اعتراف خود معترض نے بھی کیا ہے۔ لہٰذا یہ اعتراض نسبتاً اسماعیلؒ کے ابراہیمؒ پر عائد ہوتا ہے۔
قارئین کرام اندازہ فرمائیں مقلدین کے مایہ ناز عالم دین اور شیخ الحدیث صاحب نے اولاً عیزار کا سنہ وفات بتلانے میں غلطی کی۔
ثانیاً: اسماعیلؒ کی ولادت محض اٹکل پچو سے ١٢ھ قرار دی اور پھر اس پر یہ اعتراض بھی جڑ دیا کہ اس کی تو ہزاروں صحابہؓ سے ملاقات ہونی چاہیے تھی۔ اس ضمن میں ان کی یہ بدحواسی بھی ملاحظہ ہو، لکھتے ہیں:

''مؤلف خیر الکلام لکھتے ہیں کہ عیزارؒ کی وفات ١١٦ھ ہے۔ تقریب میں عیزارؒ کی وفات ١١٦ھ کے بعد لکھی ہے۔ اور ١٤٦ھ اس کے بعد ہی ہے۔ فاصلہ کی کمی کہاں سے آئی۔ اور اگر ١١٧ھ بھی تسلیم کریں تب بھی سینکڑوں بلکہ ہزاروں صحابہ کرامؓ سے ان کی ملاقات ہونی چاہیے تھی۔ صرف ١٢ کی

---

[1] تہذیب میں ۵۸ سال ہے جو صحیح نہیں اور علامہ ذہبی نے سنہ وفات ۹۵ھ بھی بتلایا ہے۔

ملاقات کے کیا معنیٰ ؟ (احسن ملخصاً: ص ۱۳۵ ج ۲)

512 سوال یہ ہے کہ ملاقات کے لیے کتنا فاصلہ درکار ہے؟ کیا ۱۴۶ھ میں فوت ہونے والا شخص ۱۱۶ھ میں فوت ہونے والے شخص سے سن سکتا؟ پھر یہ کہ:

''تقریب میں عیزارؒ کی وفات ۱۱۶ھ کے بعد لکھی ہے اور ۱۴۶ھ اس کے بعد ہی ہے۔''

کا کیا مفہوم ہے؟ ۱۴۶ھ میں اسماعیلؒ کی وفات سے ۱۱۶ھ کے بعد عیزار کی وفات کا کیا تعلق؟ ۱۱۶ھ کے ''بعد'' کا تعلق زیادہ سے زیادہ ۱۲۰ھ تک ہے کہ خالد بن عبداللہ ۱۲۰ھ میں معزول ہو گئے تھے۔ مزید یہ کہ پہلی عبارت میں صحابہؓ سے ملاقات کا سوال اسماعیلؒ سے متعلق تھا یا عیزارؒ کے متعلق؟ اور حافظ ابن حجرؒ نے کہاں لکھا ہے کہ:

''عیزارؒ نے ۱۲ صحابہؓ سے ملاقات کی ہے؟ انھوں نے تو اسماعیلؒ کے متعلق لکھا ہے کہ اس نے ۱۲ صحابہؓ سے ملاقات کی ہے'' (تہذیب: ص ۲۹۲ ج ۱)

اس کے بعد اس عبارت میں عیزارؒ کی وفات ۱۱۷ھ کے بعد تسلیم کرتے ہوئے یہ مطالبہ کرنا کہ تب بھی ہزاروں سے ان کی ملاقات ہونی چاہیے تھی۔ بدحواسی کا نتیجہ نہیں تو اور کیا ہے؟ ہمیں ان کا یہ جملہ دیکھ کر افسوس ہوا کہ:

''شاید تحقیق کا میدان صرف انہی لوگوں کے لیے وقف ہے جو دستور المبتدی کے ساتھ بخاری شریف پڑھا کرتے ہیں۔''

مگر نحو میر سے لے کر ہدایہ تک مسلسل سات سال کے بعد ایک سال میں ''دورہ'' کرنے والوں کو اپنے شیخ الحدیث کی اس تحقیق سے عبرت حاصل کرنی چاہیے۔ واضح رہے کہ ہماری اس وضاحت کے بعد طبع پنجم میں انقطاع کے اس شبہ کو مولانا صفدر صاحب نے ختم کر دیا ہے۔

۲۔ حضرت ابن عباسؓ سے ظہر و عصر میں فاتحہ خلف الامام پڑھنے کے فتویٰ کا اعتراف مشہور حنفی بزرگ شمس الائمہ سرخسیؒ نے بھی کیا ہے، لکھتے ہیں:

ومذهب مالك رحمه الله تعالىٰ مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما فان رجلا سأله اقرأ خلف الامام فقال له اما في الظهر والعصر فنعم۔ (مبسوط: ص ۲۰۰ ج ۱) نیز دیکھیے بدائع الصنائع (ص ۳۲۵ ج ۱)

یعنی امام مالکؒ کا مذہب حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ان سے ایک آدمی نے سوال کیا کہ میں امام کے پیچھے پڑھوں تو انھوں نے فرمایا ظہر و عصر میں پڑھو۔

اور امام طحاویؒ بھی لکھتے ہیں کہ:

513 **''هذا ابن عباس قد روى عنه من رأيه ان المأموم يقرأ خلف الامام في الظهر والعصر''**

(طحاوی: ص ۱۲۱ ج ۱)

لہٰذا حضرت ابن عباسؓ سے سری میں امام کے پیچھے قراءت کا اعتراف خود اکابر علمائے احناف کو بھی ہے اور مولانا صفدر صاحب نے حصہ اول میں جن روایات سے اس کے خلاف استدلال کیا ہے اس کی تفصیل ان شاء اللہ اپنے مقام پر

آ ئے گی۔

مندرجہ بالا اثر کے علاوہ اور اسانید سے بھی یہ اثر منقول ہے۔ چنانچہ ایک بواسطہ مروان بن معاویہ فزاری مروی ہے۔ (کتاب القراءۃ: ص ۱۳۷)

جس پر مؤلف احسن الکلام نے کلام کیا ہے۔ دیکھیے (احسن: ص ۱۳۶ ج ۲)

لیکن یہ کلام فضول ہے جب کہ مروانؒ کی متابعت وکیعؒ اور یزید بن ہارون نے بھی کی ہے۔

(کتاب القراءۃ: ص ۶۴، طحاوی: ص ۱۴۱ ج ۱، السنن الکبریٰ: ص ۱۶۹ ج ۲)

البتہ وکیعؒ کی روایت بواسطہ ابو بکرؒ بر بہاری ہے لیکن یزیدؒ کی متابعت میں ابو بکرؒ نہیں۔ اور اس میں ظہر وعصر میں قراءت خلف الامام کا حکم ہے۔ (طحاوی) علاوہ ازیں علامہ ابن حزمؒ نے بھی المحلی (ص ۲۳۷ ج ۳) میں اسے وکیعؒ کی سند سے ذکر کیا۔ جو اس بات کا قرینہ ہے کہ ان کے نزدیک یہ ابو بکر بر بہاری کے علاوہ بھی مروی ہے۔ واللہ اعلم۔!

اور ایک روایت بواسطہ ابن لہیعہؒ کتاب القراءۃ (ص ۶۴) میں ہے۔ لیکن ہم اس کی روایت کو بطور متابعت پیش کر رہے ہیں اور متابعت میں اس روایت پر اعتراض صحیح نہیں۔

مطلقاً امام کے پیچھے فاتحہ کے حکم کے علاوہ بعض آثار میں جہری وسری نمازوں کی تصریح کے ساتھ بھی حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ موجود ہے۔ چنانچہ حضرت عطاءؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا:

اقرأ خلف الامام جهرا و لم يجهر۔ (کتاب القراءۃ: ص ۶۴) امام کے پیچھے پڑھو خواہ وہ بلند آواز سے پڑھ رہا ہو یا آہستہ۔

مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''اس میں ایک موسیٰؒ بن داؤد مضطرب الحدیث ہے اور دوسرا عقبہ بن اصم ہے جو مشہور ضعیف ہے۔''

جواب: موسیٰ بن داؤدؒ ثقہ اور صدوق ہے۔ البتہ اس سے بسا اوقات وہم ہو جاتا تھا۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

صدوق فقيه زاهد له اوهام۔ (تقریب: ص ۵۱۱)

514

اور قبل ازیں گزر چکا ہے کہ ''**له اوهام**'' کے الفاظ راوی کے لیے ضعیف اور اس کی حدیث ناقابل اعتبار ہونے پر دال نہیں۔ امام مسلمؒ نے اس سے **الصحيح** میں روایت لی ہے۔ امام عجلیؒ، ابن سعدؒ، ابن حبانؒ، ابن نمیرؒ، ابن عمارؒ نے اسے ثقہ کہا ہے اور امام دارقطنیؒ اسے مأمون بتلاتے ہیں۔ صرف ابو حاتمؒ فرماتے ہیں۔ اس کی حدیث میں اضطراب ہے لیکن یہ باعث ضعف نہیں۔ سنانؒ بن ربیعہؒ کو بھی امام ابو حاتمؒ نے مضطرب الحدیث کہا ہے۔ جس کے متعلق ''**بعض الناس في دفع الوسواس**'' کے حنفی مؤلف لکھتے ہیں:

اما سنان فاضطراب حديثه لا يمنع ثقته۔ (ص ۲۵)

یعنی سنان کا مضطرب الحدیث ہونا اس کی توثیق کے منافی نہیں۔

لہٰذا موسیٰ بن داؤد کا مضطرب الحدیث ہونا باعث جرح وقدح کیوں؟ اور عقبہؒ بن عبداللہ اصم اگرچہ ضعیف ہے لیکن

لیثؒ اس کا متابع موجود ہے۔ (کتاب القراءۃ: ص ۶۴، مصنف عبدالرزاق: ص ۱۳۰ ج ۲، المحلی: ص ۲۳۷ ج ۳، ابن ابی شیبہ ص ۳۷۳ ج ۱)

اور لیث کے متعلق گزر چکا ہے کہ بعض حنفی علماء کے نزدیک اس کی روایت حسن ہے اور قابل اعتبار ہونے میں تو کسی کا انکار نہیں۔

سابقہ روایات جن میں عموم ہے وہ بھی اس کی مؤید ہیں اور ایک اثر ان الفاظ سے مروی ہے:

لا تصل صلاۃ الا قرأت فیها ولو بفاتحة الکتاب۔ (طحاوی: ص ۱۴۱ ج ۱)

کہ کوئی نماز قراءت کے بغیر نہ پڑھو۔ اگرچہ تم صرف فاتحہ ہی پڑھو۔

کتاب القراءۃ (ص ۱۳۷) میں یہی اثر معمولی اختلاف الفاظ سے مروی ہے۔ جس کے متعلق مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں سند میں ''**زهیر نا ابو اسحاق**'' ہے۔ امام بیہقیؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ زہیرؒ کی روایت ابو اسحاقؒ سے ضعیف اور کمزور ہے۔ اور مبارک پوریؒ صاحب ابو اسحاقؒ کو مختلط لکھتے ہیں۔ جلد اول میں اس کی پوری بحث عرض کی جا چکی ہے۔'' (احسن: ص ۱۳۶)

اولاً: زہیرؒ کے علاوہ اسرائیلؒ نے بھی یہ روایت ابو اسحاقؒ سے لی ہے (عبدالرزاق ص ۹۴ ج ۲) اور مؤلف احسن الکلام کے نزدیک اسرائیل، ابو اسحاق کی روایتوں میں اصح واثبت ہے (احسن: ص ۲۵۰ ج ۱) جس کے الفاظ ہیں: **لا تصلین صلاۃ حتی تقرأ بفاتحة الکتاب فی کل رکعة۔**

ثانیاً: طحاوی میں ابو اسحاقؒ کا متابع یونسؒ بن ابی اسحاقؒ موجود ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

صدوق یهم قلیلاً (تقریب: ص ۵۶۹) کہ یونس صدوق ہے اور اس سے کچھ وہم ہو جاتا ہے۔

515 لہٰذا ابو اسحاقؒ اور زہیرؒ پر اعتراض فضول ہے۔ مزید برآں ''**زهیر عن ابی اسحاق**'' کے متعلق ائمہ ناقدین کا اختلاف ہے۔ اگر ایک جماعت زہیرؒ کی روایت کو مرجوح اور ضعیف بتلاتی ہے تو امام ابوداؤد وغیرہ اس کی روایت کو اسرائیل سے بھی فوقیت دیتے ہیں۔ (تحفۃ الاحوذی: ص ۲۸، ۲۹ ج ۱)

لیکن جب اس کا متابع بھی موجود ہے تو پھر یہ اعتراض بے معنیٰ ہے۔

ان تمام اسانید کے مجموعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے بھی بسند حسن صحیح فاتحہ خلف الامام کا فتویٰ منقول ہے اور سری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام کے بارے میں ان کے قول کا انکار تو حنفی اکابر بھی نہیں کر سکے۔

حضرت ابو الدرداءؓ کا اثر

حسانؒ بن عطیہ کہتے ہیں کہ حضرت ابو الدرداءؓ فرماتے تھے:

لا تترک قراءۃ فاتحة الکتاب خلف الامام جهر أو لم یجهر۔

(کتاب القراءۃ: ص ۶۷، ۶۸، السنن الکبریٰ: ص ۱۷۰ ج ۲)

امام کے پیچھے فاتحہ کو نہ چھوڑ اگرچہ امام آہستہ پڑھے یا بلند آواز سے۔

اس اثر کی سند میں ولیدؒ بن مسلم مدلس ہے۔لیکن کتاب القراءۃ ص ۱۲۱ میں تصریح سماع ثابت ہے۔نیز اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

لو ادرکت الامام وھو راکع لأحببت ان اقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ (کتاب القراءۃ: ص ۶۸)

کہ اگر میں امام کو رکوع کی حالت میں پاؤں تو پسند کرتا ہوں کہ سورہ فاتحہ پڑھ لوں۔

اس اثر کی سند میں گو محمدؒ بن کثیر ہے جو متکلم فیہ ہے مگر حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: **صدوق کثیر الغلط** (تقریب ص ۴۶۸) جس سے پہلے اثر کی تقویت ہو جاتی ہے اور ان سے جو اثر اس کے خلاف مروی ہے وہ فاتحہ سے زائد قراءت پر محمول ہے۔جیسا کہ امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص ۱۲۱) میں فرمایا ہے۔البتہ حسانؒ بن عطیہ کا شمار اتباع التابعین میں ہوتا ہے۔اس لیے یہ سنداً منقطع ہے۔لیکن حنفی اصول میں خیر القرون کی منقطع و مرسل روایت مقبول ہے۔(انہاء السکن: ص ۳۹) اس لیے انھیں اس اثر کو قبول کرنا چاہیے۔

حضرت عبادہؓ بن صامت کا اثر

516

حضرت محمودؓ بن ربیع کا بیان ہے کہ:

سمعت عبادۃ بن الصامت یقرأ خلف الامام فقلت لہ تقرأ خلف الامام فقال عبادۃ لا صلاۃ الا بقراءۃ۔ (السنن الکبریٰ: ص ۱۶۸ ج ۲، کتاب القراءۃ: ص ۶۳، ابن ابی شیبہ: ص ۳۷۵ ج ۱، عبدالرزاق ص ۱۳۰ ج ۲، وسقط منہ واسطۃ محمود)

میں نے عبادہؓ بن صامت سے سنا کہ امام کے پیچھے پڑھ رہے ہیں۔میں نے پوچھا آپ امام کے پیچھے پڑھتے ہیں تو انھوں نے فرمایا قراءت کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔

علامہ ابن عبدالبرؒ نے التمہید (ص ۳۹ ج ۱۱) میں نقل کیا ہے کہ انھوں نے فاتحہ امام کے پیچھے پڑھی اس بارے میں اس سے پوچھا گیا تو فرمایا: **لا صلاۃ الا بھا** کہ اس کے بغیر نماز نہیں۔(کتاب القراءۃ: ابن ابی شیبہ)

امام بیہقی فرماتے ہیں:

ومذھب عبادۃ مشھور فی ذٰلک۔ (السنن الکبریٰ: ص ۱۶۸ ج ۲)

کہ قراءت خلف الامام کے بارہ میں ان کا مذہب مشہور ہے۔

جس کا اعتراف فریق ثانی کو بھی ہے، لکھتے ہیں:

''حضرت عبادہؓ امام کے پیچھے پڑھتے تھے۔ان کی یہی تحقیق اور مسلک و مذہب تھا۔'' (احسن: ص ۱۴۲ ج ۲)

مگر اس کے باوجود بڑی سادگی سے فرماتے ہیں: ''مگر فہم صحابی اور موقوف صحابی حجت نہیں۔''

حالانکہ حضرت عبادہؓ سے جب قراءت کی وجہ دریافت کی گئی تو انھوں نے یہی فرمایا کہ:

''آنحضرت ﷺ کے پیچھے ہم جہری نماز پڑھ رہے تھے اور آپ کے پیچھے کسی نے پڑھنا

شروع کر دیا۔ نماز سے فارغ ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ جب میں بلند آواز سے پڑھ رہا ہوں تو فاتحہ کے علاوہ کچھ اور نہ پڑھا کرو۔'' (ترمذی، ابوداودؒ، بیہقیؒ، دارقطنیؒ، جزءالقراءت وغیرہ کمامر)

لہٰذا یہ صرف فہم صحابی نہیں بلکہ فرمان نبوی سے اور اس مسئلہ کے واقعاتی پہلو سے استدلال ہے۔ وہی اس واقعہ کے راوی ہیں اور مولانا صاحب اس بات کا اعتراف بھی کر آئے ہیں کہ:

''راوی اپنی مروی حدیث کا مطلب دوسروں سے زیادہ بہتر جانتا ہے۔'' (احسن: ص۴۲ ج۲)

517 لہٰذا حضرت عبادہؓ نے جو اس حدیث بلکہ واضح واقعہ سے سمجھا، بجا سمجھا۔ بلکہ اس حدیث کے راوی امام مکحولؒ، امام اوزاعیؒ کا عمل وفتویٰ بھی اسی کے موافق تھا جیسا کہ آئندہ آ رہا ہے۔ اس حدیث کے راوی رجاءؒ بن حیوہ بھی فرماتے ہیں کہ جہری وسری میں فاتحہ پڑھنا ضروری ہے (المحلی: ص ۲۳۸ ج ۳)۔ لہٰذا مولانا صفدر صاحب کو اپنا اصول یاد رکھنا چاہیے۔ لیکن مؤلف احسن الکلام نے اپنی ''فقاہت'' کی تان اس پر توڑی ہے۔

''مت بھولیے کہ حضرت عبادہؓ نے محمودؓ بن ربیع کو (جو ان کے داماد تھے) یہ نہیں فرمایا کہ برخوردار تمھاری سابق نمازیں بے کار اور کالعدم ہیں کیونکہ تم نے قراءت نہیں کی اور تمام نمازیں واجب الاعادہ ہیں اور یہ بھی نہیں فرمایا کہ تم تارک قراءت ہو اور تارک قراءت کی نماز باطل ہے اور جس کی نماز نہیں وہ کافر ہے۔'' (ملخصاً ص ۱۴۳)

بلاشبہ حضرت عبادہؓ نے کچھ بھی نہیں کہا۔ لیکن خود مولانا صاحب بتلائیں کہ اگر کسی کو صحیح مسئلہ کا علم نہ ہو اور وہ لاعلمی میں اپنی معلومات کے مطابق ایک غیر صحیح مسئلہ پر عمل کرتا رہے تو کیا تحقیق واقعہ کے بعد اس کا سابقہ عمل بے کار، باطل اور فضول ہو گا۔ مثلاً شافعیہ کے نزدیک ایک انگشت سر کو لگ جانے سے مسح ہو جائے گا۔ برعکس احناف کے کہ وہ ربع رأس کے مسح کو فرض کہتے ہیں اور امام مالکؒ استیعاب کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ تو بتلایا جائے کہ اس شخص کے متعلق کیا فتویٰ ہے جو پہلے شافعی تھا۔ حقیقت حال کے بعد ربع رأس کی فرضیت کا علم ہوا، تو کیا اس کی سابقہ تمام نمازیں بے کار، باطل اور دوبارہ پڑھنی پڑیں گی؟

احناف کے نزدیک نکسیر پھوٹ جانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے لیکن امام مالکؒ اس کے قائل نہیں۔ اب بتلایا جائے کہ ایک آدمی جو پہلے مالکی تھا تفہیم مسائل کے لیے کسی حنفی بزرگ کے کہنے پر اس سے رجوع کیا تو اس کی سابقہ نمازیں کالعدم اور بیکار ہو گئیں۔ فقہی اختلاف کی نوعیت بڑی سنگین ہے جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ بتلانا صرف یہ مقصود ہے کہ اگر ان کے حل کی شکل یہی ہے جسے مولانا صفدر صاحب یا ایسے ہی نادان دوست باور کرانا چاہتے ہیں تو پھر نماز سے پہلے وضو کی فکر کرنی چاہیے۔ امام بخاریؒ سے لے کر تمام محققین علمائے اہل حدیث میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ جو فاتحہ نہ پڑھے وہ بے نماز ہے، کافر ہے اور جن حضرات نے یہ نتائج نکالے افسوس مؤلف احسن الکلام بھی در پردہ ان کی ہم نوائی میں مصروف ہیں۔ فرماتے ہیں کہ:

''اگر وہ فاتحہ کو فرض یا رکن سمجھتے تو اس کا اظہار پوری قوت اور طاقت سے کرتے، کتمان حق سے بچتے مباہلہ کرنے کو

تیار ہوتے۔‘‘ (ص ۱۴۳، ۱۴۴)

518 ہم مولانا کو ان کی بزرگی کا واسطہ دے کر عرض کرتے ہیں کہ حضرت آپ فتویٰ دیں کہ جو وضو میں ربع رأس سے کم مسح کرتا ہے، اس کا وضو نہیں ہوتا، اور نہ نماز ہوتی ہے۔ کیا آپ اس پر مباہلہ کا چیلنج دینے کے لیے تیار ہیں؟ اور یہ بھی عجیب سوال ہے کہ:

’’حضرت محمودؓ نے صرف فاتحہ کے متعلق سوال کیا۔ دیگر امور کے متعلق سوال نہیں کیا۔‘‘

ہم سمجھتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ حضرت محمودؓ کی پہلے تحقیق یہی ہو کہ امام کے پیچھے سورت فاتحہ بھی نہیں پڑھنی چاہیے، بلکہ خاموش رہنا چاہیے۔ لیکن حضرت عبادہؓ نے جب ان کی غلط فہمی دور کر دی تو وہ خاموش ہو گئے اور انھوں نے یہ نہ فرمایا کہ مسئلہ تو یوں ہے۔ آپ اس کے خلاف کیا فرما رہے ہیں؟ اور نہ ہی کوئی اور معارضہ پیش کیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ انھوں نے اس مسئلہ کو تسلیم کر لیا تھا۔ یا پھر یہ ثابت کیا جائے کہ انھوں نے کوئی معارضہ پیش کیا تھا؟ اور حضرت عبادہؓ کے کہنے پر بھی فاتحہ خلف الامام کے قائل نہیں ہوئے تھے۔ مؤلف احسن الکلام کا یہ محض دعویٰ ہے کہ:

’’حضرت محمودؓ مطلقاً امام کے پیچھے قراءت کے قائل نہ تھے۔‘‘ (ص ۱۴۳، ۱۴۴)

اسی طرح یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ:

’’حضرت عبادہؓ صرف استحباباً فاتحہ کی قراءت کے قائل تھے۔‘‘

جب استماع وانصات ’’فرض‘‘ اور واجب ہے تو اس کے خلاف استحباب پر اڑے رہنا اصولاً کہاں تک صحیح ہے؟ یا پھر یہ کہیے کہ ’’استماع وانصات‘‘ فرض ہی نہیں۔

حضرت ہشامؓ بن عامر کا اثر

حمیدؒ بن ہلال فرماتے ہیں:

ان هشام بن عامر قرأ فقيل له أتقرأ خلف الامام قال انا لنفعل۔

(کتاب القراءۃ: ص ٦٧، المعجم الطبرانی الکبیر: ص ١٧١ ج ٢٢، السنن الکبریٰ: ص ١٧٠ ج ٢)

کہ ہشامؓ بن عامر نے قراءت کی ان سے پوچھا گیا کہ آپ امام کے پیچھے پڑھتے ہیں تو انھوں نے کہا کہ ہم یوں ہی کرتے ہیں۔

519 کتاب القراءۃ اور السنن میں گو ابو بکرؒ البر بہاری ہے اور وہ ضعیف ہے لیکن طبرانی کی روایت کے متعلق علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد (ص ۱۱۱ ج ۲) میں طبرانی کے حوالہ سے یہی اثر معمولی اختلاف الفاظ سے نقل کیا ہے اور لکھا ہے کہ: ’’رجاله موثقون‘‘ بلکہ تعجب تو مؤلف احسن الکلام پر ہے کہ انھوں نے خود احسن (ص ۴۶ ج ۲) کے حاشیہ میں مجمع الزوائد کے حوالہ سے یہ اثر نقل کیا ہے اور اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ:

’’اس کے سب راوی ثقہ ہیں۔‘‘

لہٰذا یہاں ''ابوبحرؒ البر بہاری'' کے طریق پر اکتفا کرنا کہاں کی دیانت ہے؟ [1] اگر کہا جائے کہ امام ابوحاتمؒ نے فرمایا ہے کہ حمید بن ہلال کی حضرت ہشامؓ سے ملاقات ہی نہیں لہٰذا یہ روایت مرسل ہے جیسا کہ الجرح والتعدیل (ص ۶۳ ج ۴ ق ۲)، تہذیب (ص ۵۲ ج ۳، ص ۴۲ ج ۱۱) میں ہے تو عرض ہے کہ اس بارے میں ان کے مکمل الفاظ یہ ہیں:

''حمید بن هلال لم یلق هشام بن عامر یدخل بینه و بین هشام ابو قتادة العدوی و یقول بعضهم عن ابی الدهماء والحفاظ لا یدخلون بینهم احداً حمید عن هشام قیل له فأی ذٰلک اصح قال ما رواه حماد بن زید عن ایوب عن حمید عن هشام'' (المراسیل: ص ۴۶، جامع التحصیل: ص ۲۰۲)

کہ حمیدؒ کی ہشامؓ بن عامر سے ملاقات نہیں۔ ان کے درمیان ابوقتادہ العدویؒ ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ ان کے درمیان ابوالدھماءؒ ہے اور حفاظ ان کے درمیان کسی کو ذکر نہیں کرتے۔ ابوحاتمؒ سے پوچھا گیا کہ کونسی بات زیادہ صحیح ہے تو انھوں نے فرمایا جسے حمادؒ بن زید بواسطہ ایوب عن حمید عن ہشام بیان کرتے ہیں'' اسی کا خلاصہ حافظ ابن حجرؒ نے التہذیب (ص ۵۲ ج ۲) میں ذکر کیا۔ جس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحاتمؒ نے دونوں کے مابین واسطہ کو تسلیم کرتے ہوئے دونوں کے مابین انقطاع قرار دیا ہے اور حفاظ کی روایت کو اصح قرار دیا ہے اور انہی میں حمادؒ بن زید بھی ہیں۔ بلاشبہ دونوں کے درمیان واسطہ تو صحیح مسلم (ص ۴۰۵ ج ۲) میں بھی موجود مگر عدم ملاقات کا فیصلہ بھی درست نہیں۔ کیونکہ سند صحیح کے ساتھ مصنف عبدالرزاق (ص ۵۰۸ ج ۳، رقم: ۶۵۰۱) اور طبرانی کبیر (ص ۱۷۲ ج ۲۲) میں'' حمید قال اخبرنا هشام بن عامر '' ہے۔ تصریح سماع اور کیا ہوتی ہے۔ طبرانی اور عبدالرزاق کی یہی حدیث جو'' احفروا و اوسعوا واحسنوا '' الحدیث کے الفاظ سے مروی ہے۔ بعض نے اسے بواسطہ ابوالدھماءؒ بعض نے سعدؒ بن ہشام اور بعض نے براہ راست ہشام سے بیان کیا ہے۔ جسے امام ابوحاتم اصح اور حفاظ کی روایت قرار دیتے ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ اسی کے بارے میں رقم طراز ہیں:

والظاهر ان حمیدا سمعه من ابی الدهماء و من سعد بن هشام ثم سمعه من هشام نفسه و فی طریق معمر عن ایوب عنه انا هشام۔ (اتحاف المهرة ص ۲۳۲ ج ۱۳)

ظاہر بات ہے کہ حمیدؒ نے یہ روایت ابوالدھماءؒ اور سعدؒ بن ہشام سے سنی پھر براہ راست اسے ہشام سے سنا۔ اور معمرؒ عن ابی ایوب کی طریق میں'' حمید انا هشام '' ہے۔ جس سے یہ بات نصف النہار کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ حمیدؒ بن ہلال نے حضرت ہشامؓ سے سنا ہے اور امام ابوحاتمؒ کا فرمان درست نہیں۔ حمیدؒ مدلس بھی نہیں اس لیے انقطاع کا اعتراض صحیح نہیں۔

---

[1] طبرانی کی سند یوں ہے: حدثنا عمر بن حفص السدوسی ثنا عاصم بن علی ثنا سلیمان بن المغیرة عن حمید جسے امام بیہقیؒ نے بواسطہ ابوبحر البربھاری نا بشر بن موسیٰ نا وکیع نا سلیمان الخ بیان کیا ہے۔ اب طبرانی کی سند کے متعلق علامہ ہیثمیؒ کا فیصلہ تو صفدر صاحب کو بھی تسلیم ہے۔ اس سند کی روشنی میں ابوبحرؒ پر اعتراض بالکل فضول ہے۔

لیکن اگر اسے مرسل بھی مانا جائے تو یہ فریق ثانی کے اصول کے مطابق درست ہے۔ جیسا کہ پہلے باحوالہ گزر چکا ہے مؤلف احسن الکلام کا یہ اعتراض کہ اس میں مطلق قراءت کا ذکر ہے۔ (احسن الکلام: ص ۱۳۹ ج ۲) نہایت سطحی بات ہے۔ جب کہ حضرت ہشام قراءت کے قائل تھے تو فاتحہ کے عدم جواز کی کون سی دلیل ہے؟ وہ بھی تو قراءت میں اولاً شامل ہے۔

520 حضرت عبداللہؓ بن مغفل کا اثر

عمرؒ بن ابی سحیم فرماتے ہیں کہ:

کان یقرأ فی الظهر والعصر خلف الامام فی الاولیین بفاتحة الکتاب و سورتین و فی الاخریین بفاتحة الکتاب۔

کہ حضرت عبدؓاللہ بن مغفل ظہر وعصر کی پہلی دو رکعتوں میں امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ اور دو اور سورتیں پڑھتے تھے اور آخری دو میں صرف فاتحہ پڑھتے تھے۔

یہ اثر جزء القراءۃ (ص ۸) کے علاوہ کتاب القراءۃ (ص ۶۸)، السنن الکبریٰ (ص ۱۷۱ ج ۲) میں بھی موجود ہے۔ مؤلف احسن الکلام نے صرف جزء القراءۃ کا حوالہ دے کر جس چالاکی کا مظاہرہ فرمایا ہے اس کی حقیقت ابھی آپ کے سامنے آئے گی۔

عمرؒ بن ابی سحیم کو گو علامہ ذہبیؒ نے مجہول کہا ہے مگر ابن حبانؒ نے اسے ثقات میں ذکر کیا ہے اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تقریب (۳۸۲) میں اسے مقبول کہتے ہیں۔ امام بخاریؒ نے التاریخ الکبیر اور ابن ابی حاتمؒ نے الجرح والتعدیل (ص ۱۱۴ ج ۳ ق ۱) میں اس کا ترجمہ نقل کیا ہے اور کوئی جرح نہیں کی۔ اور مولانا ظفر احمد تھانویؒ لکھتے ہیں: **سکوت ابن ابی حاتم او البخاری عن الجرح فی الراوی توثیق له۔** (قواعد علوم الحدیث: ص ۳۵۸)

اور شیخ ابوغدہ نے بھی حاشیہ میں اس کی تائید کی ہے لہٰذا علمائے احناف کو عمرؒ بن ابی سحیم کی توثیق تسلیم کرنی چاہیے۔ مزید برآں اگر اسے مجہول تسلیم کیا جائے تو بھی علمائے احناف کے ہاں اس کی روایت مقبول ہونی چاہیے۔ جب کہ ان کا مسلک یہ ہے کہ خیر القرون کے مجہول کی روایت مقبول ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

صفدر صاحب کی غلط بیانی

بڑے تعجب کی بات ہے کہ مولانا صفدر صاحب بڑی سادگی سے فرماتے ہیں:

''ابن حبانؒ، عمر بن ابی سحیمؒ کو ثقات میں ذکر کرتے ہیں لیکن مبارک پوریؒ صاحب لکھتے ہیں کہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ابن حبانؒ متساہل ہے۔'' (احسن: ص ۱۲۹ ج ۲)

521 قارئین کی خدمت میں التماس ہے کہ وہ خود مبارک پوریؒ صاحب کی نگارشات کو تحقیق الکلام میں ملاحظہ فرمائیں جو دو

صفحات پر مشتمل ہیں۔ان کے ابتدائی الفاظ ہیں:

''اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ابن حبانؒ متساہل ہیں مگر ساتھ اس کے ان کی وہ توثیق جس کی نسبت کسی ناقد نے کچھ کلام نہیں کیا بلا شبہ مستند و معتبر ہے۔اور اس سے مجہول کی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے۔یہاں ہم علامہ سیوطیؒ کا ایک مضمون نقل کر دینا مناسب سمجھتے ہیں۔اس مضمون سے ابن حبانؒ کی توثیق کا معتمد ہونا اور ان کی توثیق سے مجہول کی جہالت کا مرتفع ہونا بخوبی ظاہر ہو جائے گا۔''الخ

(تحقیق الکلام: ص۸۱ ج۱، مطبوعہ المکتبہ الاثریہ)

حضرات! اب انصاف آپ کے ہاتھ میں ہے کہ یہاں مؤلف احسن الکلام نے دیانت و امانت کا خون نہیں کیا؟ مبارک پوریؒ صاحب تو ابن حبانؒ کی توثیق سے بشرطیکہ اس پر کسی ناقد نے کلام نہ کیا ہو مجہول کی جہالت کے مرتفع ہونے کا واشگاف الفاظ میں اعلان کرتے ہیں۔مگر ہمارے یہ مہربان ان کی ابتدائی عبارت نقل کر کے سادہ لوح حضرات کی آنکھوں میں دھول جھونکنے کی ناپاک جسارت کر رہے ہیں۔اِنَّا لِلّٰهِ وَ اِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ۔!

اس اثر پر مزید درج ذیل دو اعتراضات کیے گئے ہیں۔جن کی حقیقت ملاحظہ ہو۔

پہلا اعتراض اور اس کا جواب

اس میں یحییٰؒ بن ابی اسحاقؒ ہے۔امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کی حدیث میں نکارت ہوتی ہے۔ابن معینؒ فرماتے ہیں کہ اس کی حدیث میں ضعف ہوتا ہے۔حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ صدوق ہیں لیکن کبھی حدیث میں خطا بھی کر جاتے ہیں۔

(احسن: ص۱۲۹ ج۲)

جواب: لیکن یہ اعتراض تین وجوہ سے باطل ہے۔

۱۔ یحییٰ بنؒ ابی اسحاق صحاح ستہ کے راوی ہیں۔امام نسائیؒ، ابن سعدؒ، اور ابن معینؒ اسے ثقہ کہتے ہیں۔اور ابو حاتمؒ **لا بأس به** فرماتے ہیں۔ابن حبانؒ نے ثقات میں ذکر کیا ہے۔افسوس کا مقام ہے معترض کو تہذیب سے امام ابن معینؒ کا یہ قول تو نظر آ گیا کہ'' **في حديثه بعض الضعف** ''مگر اس میں ثقہ کا لفظ نظر نہیں آیا۔(تہذیب: ص۱۷۸ ج۱۱)

حافظ ذہبیؒ نے بھی اسے ثقہ کہا ہے۔(میزان: ص۳۶۱ ج۴)

مقام تعجب ہے کہ خود معترض اس بات کے معترف ہیں کہ:

''امام احمدؒ کی منکر الحدیث کے بارہ میں اصطلاح ہی علیحدہ ہے۔''(احسن: ص۲۳۹ ج۱)

حافظ ابن حجرؒ نے بھی تصریح کی ہے۔امام احمدؒ تفرد راوی پر منکر کا اطلاق کرتے ہیں۔جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔لیکن اکثر محدثین (جنھوں نے یحییٰ کی توثیق کی ہے) کے خلاف ان کے قول کو پیش کیا جا رہا ہے اور حافظ ابن حجرؒ کا یہ کہنا کہ:

''وہ کبھی حدیث میں خطا کر جاتے تھے۔'' بھی موجب ضعف نہیں۔ثقہ سے غلطی کا صدور ناممکن نہیں۔اور خود معترض بھی اس کے معترف ہیں۔(احسن: ص۲۴۹ ج۱) شاید انھیں اپنا لکھا ہوا بھی یاد نہیں رہا۔

۲۔ امام یحییٰ بن ابی اسحاقؒ سے یہ روایت امام شعبہؒ نے بیان کی ہے اور خود معترض فرماتے ہیں کہ:
''امام شعبہؒ کے متعلق یہ قاعدہ ہے کہ وہ اپنے شیوخ سے صحیح حدیث نقل کرتے ہیں۔'' (احسن: ص۱۸۰ ج۱)
لہٰذا اعتراض بالکل فضول ہے۔

۳۔ یحییٰ منفرد نہیں بلکہ حمادؒ بن سلمہ اور یزیدؒ بن زریع نے بھی اس کی متابعت کی ہے۔ جیسا کہ کتاب القراءۃ اور السنن الکبریٰ میں ہے۔ معترض کی ناواقفی سمجھیں یا چالاکی کہ اس اثر کو صرف جزء القراءۃ کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ اگر وہ کتاب القراءۃ کا حوالہ دیتے تو پھر یحییٰؒ پر اعتراض کی گنجائش ختم ہو جاتی ہے۔ یاد رہے کہ بعد کے ایڈیشن میں معترض نے یحییٰ بنؒ ابی اسحاق کے حوالے سے یہ اعتراض حذف کر دیا ہے۔

دوسرا اعتراض اور اس کا جواب

اس میں صرف سری نمازوں کا ذکر ہے اور سورت فاتحہ کے علاوہ دو سورتوں کی قراءت کا بھی ذکر ہے۔ جس کا فریق ثانی قائل نہیں ہے۔ (احسن: ص۱۲۹ ج۲)

ہم بارہا ذکر کر آئے ہیں کہ سری میں فاتحہ سے ما زاد ہمارے نزدیک مستحب ہے، ممنوع نہیں اور نہ ممانعت کی کوئی صریح دلیل ہے اور سری کے علاوہ جہری میں مرفوع و موقوف روایات سے قراءت فاتحہ کا بھی ثبوت ہے۔ مقصود فی الجملہ ان صحابہ کا تذکرہ ہے جو قراءت خلف الامام کو حرام، ناجائز اور باعث فساد نہیں سمجھتے۔

523

حضرت عائشہؓ کا اثر

امام بخاریؒ فرماتے ہیں:

كانت عائشة تأمر بالقراءة خلف الامام۔ (جزء القراءۃ: ص ۵)

حضرت عائشہؓ قراءت خلف الامام کا حکم فرماتی تھیں۔

امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص ٦٦) اور السنن الکبریٰ (ص۱۷۱ ج۲) میں حضرت ابو ہریرۃؓ اور عائشہؓ سے نقل کیا ہے کہ:

انهما كانا يأمران بالقراءة خلف الامام في الظهر والعصر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب و شيء من القراٰن۔

وہ دونوں نمازوں ظہر و عصر میں امام کے پیچھے پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ اور قرآن کا کچھ حصہ پڑھنے کا حکم دیتے تھے۔

چونکہ مؤلف احسن الکلام خود اس اثر کو تسلیم کرتے ہیں۔ (احسن: ص۳۱۴ ج۱) اس لیے بھی ہم اسے پیش کر رہے ہیں۔ اس پر مزید بحث ان شاء اللہ دوسرے حصہ میں بھی آئے گی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ سری میں فاتحہ

سے ما زاد کا بھی حکم فرماتی تھیں۔ راوی نے یہاں گو حضرت ابو ہریرہؓ کا بھی یہی قول ذکر کیا ہے لیکن بسند صحیح پہلے گزر چکا ہے کہ وہ جہری میں بھی فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے اور یہ اثر اس حدیث کے منافی نہیں۔ جسے صفدر صاحب نے ذکر کیا ہے، جیسا کہ ان شاء اللہ اس کی تفصیل اپنے مقام پر آئے گی۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر

حضرت سالمؒ فرماتے ہیں:

ان ابن عمر کان ینصت للامام فیما یجھر فیه و لا یقرأ معه۔

(کتاب القراءۃ: ص ۱۰۰، عبدالرزاق: ص ۱۳۹ ج ۲)

کہ حضرت ابن عمرؓ جہری نمازوں میں خاموش رہتے تھے اور امام کے ساتھ نہیں پڑھتے تھے۔

524 یہ اثر سند کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے۔ اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ جہری نمازوں میں تو امام کے پیچھے قراءت نہیں کرتے تھے۔ البتہ سری میں پڑھتے تھے۔ بلکہ بعض آثار میں اس کی صراحت بھی موجود ہے، جیسا کہ ہم ابھی ان کا ذکر کریں گے۔

مؤلف احسن الکلام نے اس کے متعلق چند شکوک پیدا کرنے کی کوشش کی ہے مثلاً:

۱۔ اس میں ابن جریجؒ مدلس ہے اور روایت معنعن ہے اور مدلس کا عنعنہ مقبول نہیں۔

۲۔ زہری مدلس ہے۔

۳۔ اس سے استدلال مفہوم مخالف پر مبنی ہے جو ہمارے نزدیک حجت نہیں۔ ان سے موطأ میں صراحت سے قراءت خلف الامام کی ممانعت ثابت ہے۔ بہ صورت تسلیم اس سے قراءت کا ثبوت ہے مگر فریق مخالف کا دعویٰ خاص سورۂ فاتحہ کا ہے۔ (ملخصاً: ص ۱۴۰ ج ۲ ص ۱۵۳ ج ۲ ط ۵)

نمبروار جواب ملاحظہ ہو۔

۱۔ ابن جریجؒ اگرچہ مدلس ہے لیکن یہاں تحدیث ثابت ہے۔ امام عبدالرزاقؒ فرماتے ہیں: **قال ابن جریج حدثنی ابن شھاب عن سالم** (کتاب القراءۃ: ص ۱۰۰ مصنف عبدالرزاق: ص ۱۳۹ ج ۲) بتلایئے! صراحت سماع اور کیا ہوتی ہے؟ مانا کہ مصنف عبدالرزاق ''احسن الکلام'' کی تسوید کے بعد طبع ہوئی لیکن کتاب القراءۃ جس کے حوالہ سے انھوں نے یہ اثر نقل کیا ہے جب اس میں بھی ''**حدثنی ابن شھاب**'' موجود ہے تو پھر ابن جریج کی تدلیس کا اعتراض کہاں تک مبنی بر دیانت ہے؟

۲۔ امام زہریؒ کی تدلیس مضر نہیں جیسا کہ ہم پہلے ثابت کر آئے ہیں اور مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''صحابہ کرامؓ کے جو اقوال موطا و مصنف عبدالرزاق میں ہوں وہ مستند اور قابل اعتبار ہیں۔'' (احسن: ص ۳۱۸ ج ۱)

لہٰذا کم از کم صفدر صاحب کو مصنف عبدالرزاق کے اس اثر کو غیر مستند اور نا قابل اعتبار قرار نہیں دینا چاہیے اور اپنے

وضع کردہ اصول کی کچھ تو پاسداری کرنی چاہیے۔

۳۔ صرف مفہوم ہی نہیں دیگر روایات میں تصریح بھی موجود ہے کہ:

''سری میں پڑھتے تھے اور صرف جہری میں امام کی قراءت کو مقتدی کے لیے کافی سمجھتے تھے۔''

525

حافظ ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں:

ظاهر اثر ابن عمر الذی روی له مالک انه کان لا یقرأ فی سر الامام ولا فی جهره ولکن قیده مالک بترجمة الباب ان ذٰلک فی ما جهر به الامام بما علم من المعنی و یدل علی صحته ما رواه عبدالرزاق فانه یدل علی انه کان یقرأ معه فی ما اسر فیه انتهٰی۔

(التعلیق الممجد: ص ۹۳، امام الکلام: ص ۲۱، زرقانی علی الموطا: ص ۱۷۸ ج ۱)

حضرت ابن عمرؓ کا اثر جسے امام مالکؒ نے بیان کیا ہے بظاہر اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ جہری اور سری نمازوں میں نہیں پڑھتے تھے۔ لیکن امام مالکؒ نے اسے ترجمۃ الباب میں جہری نماز پر ہی محمول کیا ہے اور اس کی صحت پر وہ اثر دال ہے جسے عبدالرزاقؒ نے بیان کیا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ امام کے ساتھ سری نماز میں قراءت کرتے تھے۔ علامہ ابن عبدالبرؒ کا یہ کلام التمہید (ص ۳۶، ۳۷ ج ۱۱) الاستذکار (ص ۱۸۴ ج ۲) میں دیکھا جا سکتا ہے۔

امام مالکؒ اور حافظ ابن عبدالبرؒ کی اس وضاحت کے بعد حضرت ابن عمرؓ کے اثر کو جہری و سری دونوں نمازوں پر محمول کرنا محض سینہ زوری ہے۔ امام بغویؒ فرماتے ہیں:

''ابن عمرؓ کا یہ قول ہے کہ سری میں خلف الامام پڑھنا چاہیے اور جہری میں خاموش رہنا چاہیے۔''

(شرح السنۃ: ص ۵۸ ج ۳)

اور اثر زیر بحث میں گو صرف قراءت کا ذکر ہے مگر دوسرے آثار میں خاص سورت فاتحہ کا ذکر موجود ہے۔

ضروری وضاحت

امام بیہقیؒ نے یہ اثر حسب ذیل سند سے بیان کیا ہے:

''**انبأنی ابوعبدالله الحافظ اجازة أن ابا علی الحافظ اخبرهم انا احمد بن محمد بن احمد الحرشی نا عبدالرحمٰن بن بشرنا عبدالرزاق .الخ**

گویا امام بیہقیؒ نے یہ اثر امام عبدالرزاق کے واسطہ سے نقل کیا ہے اور یہی اثر مصنف عبدالرزاق (ص ۱۳۹ ج ۲) میں دیکھا جا سکتا ہے۔ اس لیے امام عبدالرزاق تک کی سند پر کسی قسم کا اعتراض فضول ہے تاہم عرض ہے کہ امام ابوعبداللہ اور امام ابوعلی دونوں معروف حفاظ حدیث میں شمار ہوتے ہیں۔ احمد بن محمد الحرشی بھی حفاظ حدیث میں شمار ہوتے ہیں اور ثقہ ہیں۔ (السیر: ص ۴۹۲ ج ۱۴، التذکرۃ: ص ۸۹۷ ج ۳ وغیرہ) عبدالرحمٰن بن بشر بھی ثقہ ہیں۔ (تقریب: ص ۳۰۴)

مطبوعہ کتاب القراءۃ میں ''عن سالم او ابن عمر'' ہے اور حاشیہ میں صراحت ہے کہ ایک نسخہ میں ''أن'' یعنی

''أو '' کی جگہ'' ان '' ہے۔اور چونکہ خود مصنف عبدالرزاق میں'' ان ابن عمر '' ہے۔اس لیے'' أن ''ہی صحیح ہے۔امام ابن المنذرؒ نے بھی امام عبدؒالرزاق کی سند سے یہ اثر نقل کیا اور اس میں بھی'' عن سالم ان ابن عمر ''ہی ہے۔(الأوسط لابن منذر:ص ۱۰۳ج ۳)اسی طرح مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے علامہ ابن عبدالبرؒ نے بھی یہ اثر ذکر کیا اور انَّ ابن عمر ہی نقل کیا ہے۔چنانچہ ان کے الفاظ ہیں:

اما ابن عمر فأصح شيء عنه ما ذكره عبدالرزاق قال انبانا ابن جريج قال حدثني ابن شهاب عن سالم ان ابن عمر كان ينصت لامام فيما جهر فيه بالقراءة لا يقرأ معه۔ (التمهيد: ص ٣٦ ج ١١)

اسی طرح الاستذکار (۱۸۴ج ۲) میں بھی عبدالرزاق سے'' ان ابن عمر ''ہی نقل کیا ہے۔

علامہ زرقانیؒ نے شرح الموطأ (ص ۱۷۸ج ۱) اور مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے بھی امام الکلام (ص ۲۱) میں، اسی طرح'' ان ابن عمر ''نقل کیا ہے۔لہٰذا کتاب القراءۃ میں'' أن '' کی بجائے جو'' أو '' ہے وہ صحیح نہیں بلکہ حاشیہ میں اس کی بجائے جو'' ان '' لکھا گیا ہے وہی صحیح ہے۔

اسی طرح امام بخاریؒ فرماتے ہیں:

و قال الزهري عن سالم بن عبدالله بن عمر ينصت للامام فيما جهر۔ (جزء القراءة :ص ٧)

مگر جزء القراءۃ کا یہ مطبوعہ نسخہ بھی صحیح نہیں۔بلکہ صحیح'' **سالم بن عبدالله عن ابن عمر** '' ہے۔امام بیہقیؒ نے کتاب القراءت (ص ۱۴۷) میں امام بخاریؒ کی جزء القراءت ہی کے حوالہ سے یہی اثر نقل کیا ہے اور اس میں بھی'' عن ابن عمر '' ہے'' بن عمر '' نہیں۔چنانچہ ان کے الفاظ ہیں:

قراءت في كتاب البخاري رحمه الله في القراءة خلف الامام قال لنا ابو نعيم ثنا الحسن ابن ابي الحسناء..... قال وقال الزهري عن سالم بن عبدالله عن ابن عمر ينصت للامام فيما يجهر۔

(كتاب القراءة: ص ١٤٧)

اور یہ وہی اثر ہے جسے امام بیہقیؒ نے امام عبدالرزاق کی سند سے بیان کیا ہے اور مصنف عبدالرزاق میں'' ان ابن عمر '' ہے جس کی وضاحت مزید کئی حوالوں سے ہم ابھی ذکر کر آئے ہیں۔اس لیے جزء القراءۃ کے مطبوعہ نسخہ میں۔'' سالم بن عبدالله بن عمر '' صحیح نہیں، بلکہ صحیح سالم بن عبدالله عن ابن عمر ہے۔

دوسری سند

ابو العالیہؒ البراء فرماتے ہیں میں نے حضرت ابن عمرؓ سے مکہ میں دریافت کیا، میں نماز میں قراءت کیا کروں؟

قال اني لأستحيي من رب هذا البيت ان اصلي صلاة لا اقرأ فيها ولو بام القرآن۔ (جزء القراءة :ص ٧، كتاب القراءة:ص ٦٥، ١٤٧، السنن الكبرىٰ: ص ١٦١ ج ٢، ابن ابي شيبة :ص ٣٦١ ج ١، عبدالرزاق :ص ٩٤ ج ٢،

طحاوی: ص ۱۴۱ ج ۱)

تو انھوں نے فرمایا مجھے اس گھر کے رب سے حیا آتی ہے کہ میں قراءت نہ کروں اگرچہ ام القرآن ہی ہو۔
کتاب القراءۃ میں " فاتحۃ الکتاب و ما تیسر " کے الفاظ ہیں کہ مجھے حیا آتی ہے کہ فاتحۃ الکتاب اور ما تیسر نہ پڑھوں۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جب سری میں قراءت کے قائل تھے تو ما زاد کا اسی لیے ذکر فرما رہے ہیں اور ہم بھی سری میں " مازاد " کے قائل ہیں۔ مؤلف احسن الکلام کا یہ کہنا کہ:

526

"فریق ثانی کے نزدیک مازاد کی گنجائش نہیں۔" (احسن الکلام: ص ۱۴۱)

قطعاً صحیح نہیں۔ اسی طرح ان کا یہ کہنا کہ اس میں " خلف الامام " کا ذکر نہیں انتہائی کمزور بات ہے۔ کیا خیر القرون میں حالت انفراد میں بھی کچھ حضرات قراءت نہیں کرتے تھے۔ قطعاً نہیں۔ امام عبدانؒ بن محمد نے ان کے اس اثر سے فاتحہ خلف الامام پر ہی استدلال کیا ہے۔ (کتاب القراءۃ: ص ۱۲۵، السنن: ص ۱۶۱ ج ۲)

اور مولانا بنوریؒ نے اس اثر کو موطا کے اثر کے معارض قرار دیتے ہوئے کہا ہے:

منهم صحابي آخر اختلف النقل عنه ايضًا وهو ابن عمر فقد روى البخاري في جزئه ..الخ

(معارف السنن: ص ۱۹۳ ج ۳)

یعنی صحابہؓ میں جن سے اختلاف منقول ہے ایک ابن عمرؓ ہیں۔ چنانچہ امام بخاریؒ نے جزء القراءۃ میں نقل کیا ہے۔ اس کے بعد یہی روایت انھوں نے ذکر کی ہے اور امام بیہقیؒ نے السنن میں تصریح کی ہے۔ ابن عمرؓ کی مراد سری نمازیں ہیں کہ ان کے نزدیک سری میں خلف الامام قراءت جائز ہے۔ اور امام مالکؒ نے اسے اسی پر محمول کیا ہے۔

تیسری سند

امام عبدالرزاقؒ فرماتے ہیں: **معمر و ابن جريج عن الزهري عن سالم عن ابيه قال و يكفيك قراءة الامام فيما يجهر** کہ حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں۔ امام بلند آواز سے پڑھے تو اس کی قراءت کافی ہے۔

(کتاب القراءۃ: ص ۱۰۰، ۱۲۸، مصنف عبدالرزاق: ص ۱۳۹ ج ۲)

مگر مصنف میں " عن ابیہ " کا واسطہ گر گیا ہے۔ یہ اثر سند کے اعتبار سے صحیح ہے۔ ابن جریج مدلس ہیں۔ مگر معمرؒ ان کا متابع ہے۔ اور زہریؒ کی تدلیس پر بحث پہلے گزر چکی ہے۔ یہ اثر اس بات پر واضح برہان ہے کہ وہ صرف جہری نمازوں میں امام کی قراءت کو مقتدی کے لیے کافی سمجھتے تھے اور سری میں پڑھنے کے قائل تھے۔ جیسا کہ امام مالکؒ اور حافظ ابن عبدالبرؒ سے ہم نقل کر آئے ہیں۔ اور جن آثار میں مطلقاً " **يكفيك القراءة** " یا " **كان لا يقرأ خلف الامام** " کے الفاظ ہیں اس سے جہری نمازیں مراد ہیں۔

چوتھی سند

یحییٰ البکاء کہتے ہیں کہ ابن عمرؓ سے سوال کیا گیا کہ کیا امام کے پیچھے قراءت ہو سکتی ہے تو انھوں نے فرمایا:

ما کانوا یرون بأسا ان یقرأ بفاتحة الکتاب فی نفسه۔(جزء القراءة :ص ۷)
کہ لوگ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے کہ وہ آہستہ سورۂ فاتحہ پڑھیں۔
یحییٰ البکاء گو ضعیف ہے مگر اس کی یہ روایت پہلی صحیح روایت کے موافق ہے۔مولانا صفدر صاحب کا یہ کہنا کہ: 527
''صحیح اور ضعیف کی تطبیق کا کیا معنی۔''(احسن:ص۱۴۲ ج۲)
محض تعصب پر مبنی ہے۔ہم ثابت کر آئے ہیں کہ پہلی روایات صحیح ہیں۔اور ان سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سری میں قراءت خلف الامام کے قائل تھے۔

پانچویں سند

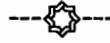
علامہ ابن حزمؒ نے ''عبدالرزاق عن ابن جریج اخبرنی نافع'' کی سند سے نقل کیا ہے کہ:
ان ابن عمر لم یکن یدع ان یقرأ ام القرآن فی کل رکعة من المکتوبة۔(المحلی:ص ۲۳۷ ج ۳)
ابن عمرؓ فرض نماز کی ہر رکعت میں فاتحہ پڑھنا نہیں چھوڑتے تھے۔ظاہر ہے کہ ابن عمرؓ نماز باجماعت ہی پڑھتے تھے۔ حافظ ابن حزمؒ نے اپنے موقف کی تائید میں یہ اثر نقل کیا ہے۔اس کی سند بھی صحیح ہے۔البتہ مصنف عبدالرزاق کے مطبوعہ نسخہ میں یہ اثر نظر سے نہیں گزرا۔واللہ اعلم۔!

چھٹی سند

عقبہؒ بن نافع فرماتے ہیں:
صلیت مع ابن عمر الظهر والعصر فاذا هو یهمس فی القراءة فقلت یا اباعبدالرحمٰن انک لتفعل فی صلاتک شیئًا ما نفعله قال ما هو؟ قلت تهمس فی القراءة و نحن نصلی مع ائمة لا یقرءون فقال ابن عمر من یصلی معهم فاعلمه ان لا تکون صلاة الا بقراءة و تشهد و صلاة علی النبی ﷺ فان نسیت من ذلک شیئا فاسجد سجدتین بعد السلام۔(القول البدیع :ص ۱۳۴)
میں نے ابن عمرؓ کے ساتھ ظہر وعصر کی نماز پڑھی تو وہ آہستہ آہستہ پڑھ رہے تھے۔میں نے کہا اے ابوعبدالرحمٰن! آپ نماز میں وہ کام کرتے ہیں جو ہم نہیں کرتے۔انھوں نے فرمایا وہ کیا، میں نے کہا آپ آہستہ آہستہ پڑھتے ہیں۔اور ہم ائمہ کے ساتھ پڑھتے ہیں، وہ قراءت نہیں کرتے تو ابن عمرؓ نے کہا جو ان کے ساتھ پڑھے انھیں خبردار کردو کہ نماز قراءت، تشہد اور درود شریف کے بغیر نہیں ہوتی۔اگر تم ان میں سے کوئی چیز بھول جاؤ تو سلام کے بعد دوسجدے کرو۔
یہ اثر محدث حسن بن شبیب المعمری المتوفی ۲۹۵ھ نے عمل الیوم واللیلہ میں نقل کیا ہے اور علامہ سخاویؒ لکھتے ہیں:
من طریقه ابن بشکوال بسند جید .(القول البدیع :ص ۱۳۴)
کہ انہی کے طریق سے سند جید کے ساتھ ابن بشکوالؒ نے بھی اسے ذکر کیا ہے۔

یہ اثر بھی اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت ابن عمرؓ ظہر وعصر میں امام کے پیچھے قراءت کے قائل تھے اور حافظ سخاویؒ کا اس کی سند کو جید کہنا اس کے صحیح ہونے کی دلیل ہے جب کہ بقول مؤلف احسن الکلام ''جید'' اور صحیح میں چنداں فرق نہیں جیسا کہ پہلے باحوالہ گزر چکا ہے۔

528 صحابہ کرامؓ کے ان آثار سے واضح ہو جاتا ہے کہ بعض تو جہری وسری نمازوں میں قراءت خلف الامام کے قائل تھے اور بعض صرف سری نمازوں میں قراءت خلف الامام کا حکم فرماتے تھے۔ بلکہ حضرت عبداللہؓ بن عمروؓ تو صحابہ کرامؓ کا عمومی عمل یہ بتلاتے ہیں کہ وہ سری کے علاوہ جہری میں بھی سکتات امام کی رعایت کرتے ہوئے سورت فاتحہ پڑھتے تھے۔ جیسا کہ ان شاء اللہ آئندہ سکتات کی بحث میں آئے گا۔

---۞---

529

آثارِ تابعینؒ وغیرھم

حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے آثار کے بعد تابعین کرام کے آثار بھی ملاحظہ فرمائیں تاکہ معلوم ہو سکے کہ فیض یافتگانِ صحابہ کا عموماً عمل کیا تھا۔ مؤلف احسن الکلام باوجودیکہ سن رسیدہ بزرگ ہیں مگر عوام کے جذبات سے کھیلنے کے عادی ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

> ''فریق ثانی نے اپنے دعویٰ پر تابعین و اتباع تابعین کے آثار سے بھی استدلال کیا ہے حالانکہ ان کے نزدیک موقوفات صحابہ حجت نہیں تو پھر آثار تابعین سے استدلال کیوں کر ہوسکتا ہے۔''
>
> (ص ۱۴۶ ج ۲)

حالانکہ کسی اہل حدیث بزرگ نے تابعین کے آثار کو بطور دلیل و حجت پیش نہیں کیا۔ سلف کا یہ طریقہ رہا ہے کہ جب ایک موضوع پر رسالہ لکھتے ہیں تو اس میں تمام پہلوؤں پر بحث کرتے ہیں۔ تابعین کرام جو کہ علوم صحابہؓ کے امین ہیں کے اقوال بطور استدلال نہیں بلکہ معلومات کے لیے درج کرتے ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ تو تابعین کے آثار اور ان کے فتاویٰ کے متعلق صاف فرماتے ہیں: ''ھم رجال و نحن رجال'' فواتح الرحموت (ص ۱۸۸ ج ۲) وغیرہ۔ لیکن کتاب الآثار اٹھا کر دیکھ لیجیے۔ اس میں آثار تابعین کا کتنا حصہ ہے۔ کیا ہم پوچھ سکتے ہیں کہ جب وہ بھی آدمی ہیں جیسا کہ خود امام ابوحنیفہؒ ہیں تو ان کے تلامذہ نے انہی کے واسطہ سے آثار کی بھرمار کیوں کی؟ اگر یہ اعتراض ہے تو دراصل امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب پر وارد ہوتا ہے اور ہم پر یہ بہتان عظیم ہے کہ ہم آثار تابعین کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں: ''اشعار'' سنت ہے اور اسکے جواز پر اجماع صحابہؓ ہے مگر ابراہیم نخعیؒ اس کے قائل نہیں بلکہ اسے ''مثلہ'' کہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ نے بھی اس میں انہی کا اتباع کیا ہے۔ (ترمذی مع التحفہ: ص ۱۰۶ ج ۲)

530

حنفی اصول میں یہ بات منقول ہے کہ مجتہد تابعی عہد صحابہؓ میں ہو تو اس کے بغیر صحابہؓ کا اجماع منعقد نہیں ہوتا۔ علامہ السرخسیؒ اسی بنیاد پر فرماتے ہیں:

> ''کہ امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہے کہ ابراہیم چونکہ ''اشعار'' کو مکروہ سمجھتے ہیں اس لیے اس پر صحابہؓ کا اجماع ثابت نہیں ہوسکتا۔''

ان کے الفاظ ہیں: قال ابوحنيفة لا يثبت اجماع الصحابة فى الاشعار لأن ابراهيم النخعى كان يكره۔ (ارشاد الفحول: ص ۷۷)

حالانکہ یہ مثال ہی صحیح نہیں جب کہ ''عہد صحابہؓ'' میں ابراہیم نخعیؒ کا درجہ اجتہاد پر فائز ہونا محل نظر ہے۔ البتہ یہاں ''اشعار'' کے خلاف تابعی کے قول سے استدلال کیا ہے تو کس نے ؏

بندہ پرور منصفی کرنا خدا کو دیکھ کر

حضرت سعیدؒ بن جبیر کا اثر

امام عبدؒالرزاق فرماتے ہیں:

معمر و ابن جریج قالا اخبرنا ابن خثیم عن سعید بن جبیر انه قال لا بد ان تقرأ بام القراٰن مع الامام ولکن من مضی کانوا اذا کبر الامام سکت ساعة لا یقرأ قدرما یقرء ون ام القراٰن۔

(مصنف عبدالرزاق: ص ۱۳۴، ۱۳۵ ج ۲، کتاب القراءۃ: ص ۶۹، ۸۷)

یعنی سعید بن جبیرؒ نے فرمایا ضرور تم امام کے ساتھ سورۂ فاتحہ پڑھو لیکن سلف کا یہ طریقہ تھا کہ جب امام تکبیر کہتا تو کچھ دیر سکتہ کرتا اور نہ پڑھتا تا آنکہ مقتدی سورہ فاتحہ پڑھ لیتے۔

امام بخاریؒ نے جزء القراءۃ (ص ۶۹) میں یہی اثر ان الفاظ سے بھی ذکر کیا ہے: ابن خثیمؒ فرماتے ہیں کہ:

قلت لسعید بن جبیر اقرأ خلف الامام قال نعم و ان سمعت قراء ته. الخ.

میں نے سعید بن جبیرؒ سے کہا کہ امام کے پیچھے میں پڑھوں تو انھوں نے فرمایا پڑھو اگرچہ تم امام کی قراءت سن رہے ہو امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص ۶۹) میں بھی اس اثر کو ذکر کیا ہے۔ مولانا عبدالحی لکھنویؒ، حافظ ابن حجرؒ کی ''نتائج الافکار'' سے نقل کرتے ہیں:

531

ھٰذا موقوف صحیح فقد ادرک سعید بن جبیر جماعة من علماء الصحابة و من کبار التابعین۔

(امام الکلام: ص ۲۳۸)

یہ موقوف اثر صحیح ہے۔ سعیدؒ نے علماء صحابہؓ کی ایک جماعت اور کبار تابعین کو پایا ہے۔

نتائج یعنی **امالی فی تخریج الاذکار** کے خطی نسخہ کے صفحہ ۱۰۴ میں بعینہٖ یہ عبارت ہم نے اپنی آنکھوں سے دیکھی ہے۔ جو حضرت مولانا سید بدیع الدین شاہ راشدیؒ کے کتب خانہ میں موجود ہے۔ جسے نتائج الافکار (ص ۱۹ ج ۲ مطبوعہ دارالکتب) میں دیکھا جا سکتا ہے۔ مولانا ظفر احمدؒ تھانوی لکھتے ہیں کہ تابعی جب ''**کانو یفعلون او کانوا یقولون**'' کہے تو صحابہ کرامؓ مراد ہوتے ہیں۔ (انہاء السکن: ص ۱۲۸)

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سعید بن جبیرؒ خود بھی سری اور جہری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے۔ بلکہ سلف کا بھی وہ یہی عمل ذکر کرتے ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ کی تصریح کے مطابق یہ اثر صحیح ہے۔ [1] مگر مؤلف احسن الکلام تو اس بات کا پختہ ارادہ کیے ہوئے ہیں کہ فریق ثانی خواہ صحیح آثار پیش کرے۔ ہم نے ضرور اسے ضعیف ثابت کرنا ہے خواہ اس کے لیے کتنے ہی ستم ڈھانے پڑیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

---

[1] حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ص ۲۴۳ ج ۲) میں بھی اسے نقل کیا ہے اور اس پر کوئی کلام نہیں۔ مولانا بنوریؒ اور مولانا عثمانیؒ کے حوالہ سے گزر چکا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں جس روایت پر سکوت کیا ہے وہ کم از کم حسن ہے۔

''اس میں عبدؒاللہ بن رجاء ہے امام احمدؒ اور رازیؒ کہتے ہیں کہ اس کی روایت میں نکارت ہے۔ ساجیؒ کا بیان ہے: **عندہ مناکیر** اور دوسرا راوی عبدؒاللہ بن عثمان بن خثیم ہے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں وہ قابل احتجاج نہیں۔ امام نسائیؒ اسے **لین الحدیث** کہتے ہیں۔ ابن حبانؒ اسے صاحب خطا اور ابنؒ مدینی منکر الحدیث کہتے ہیں۔ امام دار قطنیؒ کا بیان ہے۔'' **ضعیف لینوہ**'' (مصلہ: ص ۱۷۲ ج۱)

532

جواب: یقین جانیے دیباچہ کتاب میں معترض نے جرح و تعدیل کے سلسلہ میں جو عہد کیا ہے کہ:

''ہم جمہور کا دامن نہیں چھوڑیں گے۔''

حسب روایت یہاں بھی اس کا پاس نہیں کیا۔ پھر جب عبداللہؒ بن رجاء کا متابع امام ابن جریجؒ اور امام معمرؒ موجود ہیں تو عبدؒاللہ پر اعتراض محض تعصب اور ضد کا نتیجہ نہیں تو اور کیا ہے؟ علاوہ ازیں عبداللہؒ بن رجاء کو جمہور نے ثقہ اور صدوق کہا ہے۔ امام مسلمؒ نے **الصحیح** میں اس سے روایت لی ہے۔ امام ابن معینؒ، ابن سعدؒ اور صدقۃ بن الفضل اسے ثقہ کہتے ہیں۔ ابراہیمؒ بن محمد اسے الحافظ المأمون کہتے ہیں: امام ابو حاتمؒ اور ابوزرعہؒ صدوق اور صالح کہتے ہیں اور ابن حبانؒ نے ثقات میں اس کا ذکر کیا ہے۔ (تہذیب: ص ۲۱۱ ج ۲، میزان: ص ۴۲۱ ج ۲)

حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں: '' **کان صدوقا محدثا** '' (میزان) اب آپ ہی فیصلہ فرمائیں کہ اکثر ائمہ ناقدین عبدؒاللہ کو ثقہ وصدوق کہتے ہیں یا ضعیف؟ امام احمدؒ کے متعلق خود معترض کو اعتراف ہے کہ امام احمدؒ تفرد پر بھی منکر کا لفظ بولتے ہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ پھر امام اثرمؒ فرماتے ہیں کہ '' **حسن احمد امر عبداللہ** '' کہ امام احمدؒ نے عبدؒاللہ کی تحسین کی ہے۔ اور جو منکر کہا ہے تو ایک مخصوص سند کی بنا پر کہا ہے۔ جیسا کہ میزان (ص ۴۲۱ ج ۲) میں صراحت موجود ہے۔ مولانا امیر علیؒ بھی لکھتے ہیں:

ذکر فی المثال نکارۃ فی الاسناد فقط دون المتن۔ (تعقیب: ص ۲۶۵)

کہ مثال میں متن کی نہیں بلکہ صرف اسناد کی نکارت کا ذکر ہے۔

اب انصاف شرط ہے کہ اس کے بعد اس کے متعلق ''منکر'' کا اطلاق کہاں تک موجب جرح ہے؟ بالخصوص جب کہ وہ منفرد نہیں بلکہ اس کی متابعت معمرؒ اور ابنؒ جریج نے بھی کی ہے۔ لہٰذا عبدؒاللہ پر جرح کا کیا فائدہ؟

اسی طرح عبدؒاللہ بن عثمان کو مجروح قرار دینے میں بھی انھوں نے جمہور کے قول سے اجتناب کیا ہے۔ بلکہ جروح نقل کرنے میں دیانت کا خون کیا ہے۔ امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں اس سے روایت کی ہے۔ امام ابن معینؒ اسے '' **ثقة حجة** '' بھی کہتے ہیں۔ اور امام نسائیؒ، عجلیؒ، ابن سعدؒ اسے ثقہ کہتے ہیں۔ امام ابو حاتمؒ فرماتے ہیں: **ما بہ بأس صالح الحدیث**، ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے۔ البتہ یہ بھی کہا ہے کہ: '' **کان یخطئ** '' کہ اس سے خطا ہو جاتی تھی۔

533

امام ابن عدیؒ فرماتے ہیں: '' **احادیثه احادیث حسان** '' (تہذیب: ص ۳۱۵ ج ۵)

امام حاکمؒ اس کی حدیث کو '' **صحیح علی شرط مسلم** '' کہتے ہیں کہ اس کی حدیث شرط مسلم پر صحیح ہے۔ (المستدرک: ص ۲۳۳ ج ۲)

اور علامہ ذہبیؒ نے تلخیص المستدرک میں ان کی موافقت کی ہے اور امام دارقطنیؒ اس کی حدیث کے متعلق فرماتے ہیں: رواته کلهم ثقات۔ (سنن: ص ۳۱۱ ج ۱)

امام ترمذیؒ اس کی حدیث کو حسن صحیح کہتے ہیں۔

(باب ما جاء فی العقیقة : ص ۳۶۲ ج ۲ و باب ما جاء فی التجار: ص ۲۲۷ ج ۲)

اور علامہ منذریؒ اس کی حدیث کو حسن کہتے ہیں: (نصب الرایہ: ص ۲۴۳ ج ۳)

حافظ ذہبیؒ نے اسے ''من تکلم فیه و هو موثق ''میں ذکر کیا ہے اور لکھا ہے: ''وثقه ابن معین مرة و مرة قال لیس بالقوی '' حافظ ابن حجرؒ اسے صدوق کہتے ہیں جیسا کہ تقریب کے بعض نسخوں میں ہے۔ بعض نسخوں میں صدوق کا لفظ گر گیا ہے۔

صفدر صاحب کی اصول شکنی اور نقل الفاظ میں خیانت

اب آپ ہی فیصلہ فرمائیں جمہور محدثین نے عبداللہؒ بن عثمان کی توثیق کی ہے یا تضعیف؟ پھر مؤلف احسن الکلام نے ائمہ ناقدین کا کلام نقل کرنے میں بھی روایتی کردار ادا کیا ہے۔ چنانچہ موصوف نے میزان کے حوالہ سے امام ابوحاتمؒ کا قول ''لا یحتج به ''تو نقل کیا ہے مگر اس سے قبل'' ما به بأس صالح الحدیث ''کے الفاظ توثیق کو وہ شیر مادر سمجھ کر ہضم کر گئے ہیں۔ پھر یہ مدلل بحث اپنے مقام پر گزر چکی ہے کہ ان کے یہ الفاظ'' لیس بحجة'' راوی کے ضعف کا باعث نہیں۔ [1]

اسی طرح میزان میں انھیں ابن معینؒ کا قول احادیثه لیست بالقویة تو نظر آ گیا مگر افسوس'' ثقة حجة ''کے الفاظ تعدیل ان کی ''نظر عمیق'' کی نذر ہو گئے۔ پھر یہ بحث بھی گزر چکی ہے کہ'' لیس بالقوی ''کے الفاظ کا جرح میں کیا درجہ ہے؟ اسی طرح امام نسائی کے الفاظ'' لیس بالقوی ''تو نظر میں آ گئے مگر حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب میں جو'' ثقہ'' کا لفظ نقل کیا ہے وہ پھر نظر انداز کر دیا گیا۔ اسی طرح تہذیب سے ابن حبانؒ کی توثیق اور کتاب الثقات میں اس کا ذکر کرنا تو نظر نہ آیا۔ صرف'' کان یخطئ ''کے الفاظ ہی نظر آئے باوجودیکہ وہ اس بات کے معترف ہیں کہ ثقہ سے غلطی کا صدور ناممکن نہیں اور نہ یہ موجب قدح ہے جیسا کہ بارہا پہلے گزر چکا ہے۔

آپ ہی اپنی اداؤں پہ ذرا غور کریں — ہم اگر عرض کریں گے تو شکایت ہوگی

علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ (ص ۳۵۳ ج ۱) میں امام دارقطنیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے: '' ضعیف لینوه ''تو یہ الفاظ

---

[1] احسن الکلام ط دوم کے بعد عبداللہ بن رجاءؒ پر کلام کو تو من وعن باقی رکھا گیا ہے۔ البتہ ابن خثیمؒ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس کے بارے محدثین کے متضاد اقوال منقول ہیں۔ امام ابن معینؒ اس کو ثقة حجة کہتے ہوئے بھی یہ فرماتے ہیں: احادیثه لیست بالقویة امام ابوحاتمؒ ما به بأس صالح الحدیث کہنے کے باوجود فرماتے ہیں: و کان یخطئ نیز فرمایا: لا یحتج به (میزان) امام نسائی نے ایک مرتبہ ثقہ اور ایک مرتبہ لیس بالقوی کہا ہے۔ الخ (احسن: ص ۲۱۴ ج ۱ ط ۵) گویا اب کی بار جن محدثین نے جرح کی ان کی توثیق بھی نقل کر دی۔ مگر یہ یاد نہ رہا کہ ایک ہی محدث سے جرح و تعدیل میں اختلاف ہو تو اعتبار توثیق کا ہوتا ہے (انہاء السکن: ص ۱۰۵) اور جرح کے ان اقوال کی پوزیشن تو آپ دیکھ ہی رہے ہیں۔ امام ابوحاتمؒ کے الفاظ بحوالہ میزان کان یخطئ نقل کرنا تو بہر حال غلط ہے کہ یہ ان کا قطعاً قول نہیں۔

جرح وتعدیل کی متداول کتب میں ہمیں کہیں نظر نہیں آئے۔ یہ قرض علمائے احناف کے ذمہ ہے کہ علامہ زیلعیؒ کی اس ''نقل'' کا ثبوت مہیا فرمائیں۔اس کے برعکس السنن میں وہ عبداللہ بن عثمان کو ثقہ کہتے ہیں۔ (کمامر)

مزید برآں ''لینوہ'' میں ''لین'' کس نے قرار دیا ہے؟ اگر مراد امام ابن معینؒ، ابن حبانؒ اور امام نسائیؒ ہیں تو یہ بات کوئی معقول ومقبول نہیں، جب کہ ان سے توثیق بھی منقول ہے۔اور یہ بات گزر چکی ہے کہ ایک ہی امام کے قول میں اختلاف ہو تو ترجیح توثیق کو ہوتی ہے۔ اور اگر جارح مجہول ہے تو اہل علم نے جرح کو قبول نہیں کیا۔مثلاً عثمانؒ بن محمد کے متعلق علامہ ابن جوزیؒ فرماتے ہیں: '' متکلم فیہ '' لیکن ابنؒ دقیق العید فرماتے ہیں:

ان هذا الکلام لا يقبل منه لانه لم يبين من تكلم فيه۔ (نصب الراية :ص ۱۵۱ ج ۱)

کہ یہ کلام مقبول نہیں کیونکہ انھوں نے بیان نہیں کیا کہ کس نے کلام کیا ہے۔

اسی طرح علامہ زیلعیؒ حدیث ابن مسعودؓ پر امام منذریؒ کا یہ اعتراض کہ '' قال غيره لم يسمع عبدالرحمٰن عن علقمة'' نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: غير قادح فانه عن رجل مجهول (نصب الراية :ص ۳۹۵ ج ۱)

یہ کلام موجب جرح نہیں کیونکہ یہ مجہول آدمی سے ہے کہ کس نے یہ کہا ہے۔امام دارقطنیؒ نے اگر '' لینوہ '' کہا ہے تو اس کو '' لین '' کہنے والے مجہول ہیں۔لہٰذا اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

البتہ امام ابن مدینیؒ نے اسے '' منکر الحدیث '' کہا ہے۔لیکن راوی سے ایک دو منکر حدیثیں مل جانے پر بھی محدثین بسا اوقات '' منکر الحدیث '' کا لفظ بولتے ہیں اور کبھی ضعیف راوی سے منکر روایت بیان کرنے کی وجہ سے یہ لفظ بولتے ہیں۔حالانکہ فی نفسہٖ وہ ثقہ ہوتا ہے۔ چنانچہ مولانا ظفر احمد تھانویؒ لکھتے ہیں:

و قد يطلق منكر الحديث على من روى حديثا و لم يكثر من ذلك فلا يكون الراوى ضعيفاً بهٰذا و كذا قد يطلقون على من روى المناكير عن الضعفاء ويكون هو ثقة فى نفسهٖ۔

(انهاء السكن :ص ۶۳)

اور اگر راوی سے بکثرت منکر روایات مروی ہوں تو ایسے ''منکر الحدیث'' ہی کے بارے میں کہا گیا ہے کہ: منكر الحديث وصف فى الرجل يستحق به الترك لحديثه۔ کہ منکر الحدیث ایسا وصف ہے جس سے راوی کی حدیث متروک قرار پاتی ہے۔

اور ائمہ حدیث کے کلام پر معمولی غور وفکر سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عبدؒاللہ بن عثمان اس درجہ کے '' منكر الحديث '' کہنے میں امام ابن مدینیؒ منفرد ہیں۔اصولِ حدیث کا طالب علم ان امور سے بخوبی واقف ہے۔مولانا صفدر صاحب نے اگر ان سے چشم پوشی کی ہے یا وہ اس سے واقف ہی نہیں تو اس میں محدث مبارک پوریؒ اور علامہ لکھنویؒ کا کیا قصور ہے۔جنھوں نے حافظ ابن حجرؒ کے بالتبع اس اثر کو صحیح قرار دیا ہے اور پھر دجل وفریب کی بھی کوئی حد ہوتی ہے، لکھتے ہیں:

''مبارک پوریؒ کی ستم ظریفی دیکھیے کہ مولانا لکھنویؒ کی آڑ لیتے ہوئے ابکار المنن میں اس ضعیف، کمزور اور واہی اثر کو

صحیح کہتے ہیں۔'' (احسن: ص۲۷۱ ج۱)

حالانکہ مبارک پوریؒ صاحب نے بحوالہ امام الکلام حافظ ابن حجرؒ کی **نتائج الافکار لتخریج احادیث الاذکار** سے اس کی تصحیح نقل کی ہے۔ اگر اسے صحیح کہا ہے تو حافظ ابن حجرؒ نے، ''ستم ظریفی'' ہے تو ان کی، لیکن وہ ان کا نام اس لیے لینا پسند نہیں کرتے کہ آسمان پر تھوکنے سے خود اپنا چہرہ داغدار ہوگا اور کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا۔ انصاف شرط ہے کہ اگر یہ اثر عبدؒ اللہ بن عثمان کی وجہ سے ''ضعیف، کمزور اور واہی'' ہے تو صحیح مسلم اور صحاح کی دیگر روایات کے متعلق بھی فیصلہ فرما دیں کہ کیا وہ سب روایات ضعیف اور واہی ہیں ۔

مہر کی تجھ سے توقع تھی ستم گر نکلا   موم سمجھے تھے تیرے دل کو سو وہ پتھر نکلا

536 ہماری ان گزارشات سے آفتاب نیم روز کی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ حضرت سعیدؒ کا یہ اثر صحیح ہے۔ جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے کہا ہے اور اس پر اعتراض دراصل تعصب یا لاعلمی کا نتیجہ ہے۔ سعیدؒ بن جبیر اس میں صحابہؓ کا معمول بتلاتے ہیں کہ وہ جہری کے سکتات میں پڑھتے تھے۔ مؤلف احسن الکلام کا اس سے صرف قول تابعی کہہ کر گلوخلاصی کرانا محض دفع الوقتی ہے۔ سکتات کی مزید بحث ان شاء اللہ حصہ دوم میں آئے گی۔

دوسری سند

امام محمدؒ بواسطہ امام ابوحنیفہؒ عن حماد، سعیدؒ بن جبیر سے نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا: **اقرأ خلف الامام فی الظهر والعصر ولا تقرأ فیما سوی ذلک۔** (جامع المسانید: ص ۳۳۷ ج ۱، کتاب الاثار: ص ۱۸۷ ج ۱)

ہمارے نزدیک تو یہ سند صحیح نہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے حمادؒ سے اختلاط کے بعد سماع کیا ہے جیسا کہ آئندہ اس کی تفصیل ان شاء اللہ آئے گی مگر علمائے احناف کے لیے تو اس پر کسی اعتراض کی گنجائش نہیں۔ لہٰذا سری میں ان سے قراءت کا انکار محض ضد پر مبنی ہے۔

تیسری سند

امام عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہؒ بواسطہ **سفیان ثوری عن الصلت بن الربعی** اور وہ سعیدؒ بن جبیر سے نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا:

اذ لم یسمعک الامام فاقرأ (مصنف: ص ۱۳۲ ج ۲، ابن ابی شیبة: ص ۱۴۹ ج ۲)

یعنی جب امام کی آواز سنائی نہ دے تو تم پڑھو۔

اس کی سند بھی صحیح ہے **الصلت بن ربعی** کو ابن معینؒ نے **لا بأس به** کہا ہے۔ (الجرح والتعدیل: ص ۴۴۰، ج ۲ ق ۱) اور باقی راوی بھی ثقہ ہیں۔ اس اثر میں اور پہلے اثر میں کوئی اختلاف نہیں جب کہ سکتات میں پڑھنا استماع کے منافی نہیں اور جو اثر ان سے مطلقاً قراءت کی ممانعت پر نقل کیا جاتا ہے۔ وہ صحیح نہیں جیسا کہ اس کی تفصیل اپنے مقام پر آئے گی۔

امام حمادؒ بن ابی سلیمان کا مسلک

یہ امام ابوحنیفہؒ کے استاد محترم ہیں۔ حنظلہؒ بن ابی مغیرہ کہتے ہیں کہ میں نے حمادؒ سے ظہر وعصر کی نماز میں امام کے پیچھے قراءت کے متعلق سوال کیا تو انھوں نے کہا:

كان سعيد بن جبير يقرأ فقلت اى ذٰلك احب اليك فقال ان تقرأ۔ (جزء القراءة: ص ۵)

سعیدؒ بن جبیر پڑھتے تھے میں نے کہا آپ کے نزدیک محبوب کیا ہے؟ کہا کہ تم پڑھا کرو۔

یہ اثر بھی حنفی اصول کے مطابق سند کے اعتبار سے حسن درجہ سے قطعاً کم نہیں۔ امام بخاریؒ نے اسے بواسطہ خلادؒ حنظلہؒ سے نقل کیا ہے۔ اور خلادؒ کے متعلق حافظ ابن حجرؒ کا فیصلہ ہے کہ **صدوق من كبار شيوخ البخاري۔**

(تقریب: ص ۱۴۵)

امام ابن حبانؒ، ابوداوٗدؒ، دارقطنیؒ اور امام احمدؒ وغیرہ نے اس کی توثیق کی ہے۔ (تہذیب: ص۱۷۴ ج۳) یاد رہے کہ جزء القراءۃ کے مطبوعہ نسخہ میں خلال ہے۔ مگر وہ صحیح نہیں بلکہ صحیح خلاد ہے۔ یہ خلادؒ، حنظلہؒ بن ابی المغیرہ سے روایت کرتا ہے۔ اور یہ خلادؒ بن یحییٰ امام بخاریؒ کے مشہور استاد ہیں۔ اس لیے صحیح خلاد ہے، خلال نہیں۔ اور حنظلہؒ کو بھی کسی نے ضعیف نہیں کہا۔ بلکہ ابن ابی حاتمؒ نے الجرح والتعدیل (ص۲۴۲ ج۱ ق۲) میں اور امام بخاری نے التاریخ الکبیر (ص۴۴ ج۲ ق۱) میں اسے ذکر کیا ہے اور ابن حبان اسے ثقات میں لکھتے ہیں:

''اور احناف کے نزدیک تو خیر القرون کے مجہول کی روایت بھی مقبول ہے۔'' (کما مر)

اس اثر سے جہاں حمادؒ کا مسلک معلوم ہوتا ہے۔ حضرت سعیدؒ بن جبیر کے اثر کی بھی تائید ہوتی ہے اور سائل کا سوال اور جواب صرف سری نمازوں کے متعلق ہے۔ لہٰذا یہ حضرت سعیدؒ کے اثر کے منافی نہیں۔

امام مکحولؒ دمشقی کا اثر

سعیدؒ بن عبدالعزیز، ابن جابرؒ اور عبداللہ بن علاءؒ کا بیان ہے کہ امام مکحولؒ مغرب اور عشاء اور صبح کی نماز کی ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ آہستہ پڑھتے تھے اور فرمایا کرتے تھے:

اقرأ بها فيما جهربه الامام اذا قرأ بفاتحة الكتاب وسكت سرا فان لم يسكت اقرأ بها قبله و معه و بعده لا تتركها على كل حال۔

(سنن ابی داؤد: ص ۳۰۵ ج ۱، کتاب القراءۃ: ص ۷۰، السنن الکبریٰ: ص ۱۷۱ ج ۲)

کہ امام جب بلند آواز سے پڑھے اور سکتہ کرے تو سورت فاتحہ آہستہ پڑھو اور اگر امام سکتہ نہ کرے تو اس سے پہلے یا بعد میں یا ساتھ ساتھ فاتحہ پڑھو، فاتحہ کو کسی حال میں نہ چھوڑو۔

مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

538 ''یہ اثر نص قرآنی اور صحیح احادیث اور جمہور صحابہؓ کے آثار کے خلاف ہے اور سکتہ کی کوئی گنجائش نہیں۔''

(ملخصاً: ص ۱۴۶ ج ۲)

نص قرآنی کے دعویٰ کی حقیقت تو ان شاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔ امام مکحولؒ حضرت عبادہؓ کی حدیث کے راوی ہیں۔ اسی کے پیش نظر وہ یہ فتویٰ دیا کرتے تھے۔ حضرت مکحولؒ منفرد نہیں۔ صحابہؓ کی ایک جماعت کا یہی قول و عمل ہے۔ جیسا کہ آپ دیکھ چکے ہیں اور کسی صحیح حدیث میں فاتحہ خلف الامام سے منع نہیں کیا گیا۔ جمہور صحابہؓ کا کیا عمل ہے۔ امام ترمذیؒ وغیرہ کے کلام سے اس کی تصریح گزر چکی ہے کہ وہ قراءت خلف الامام کے قائل تھے۔ اور جن صحابہ کرامؓ کے آثار اس کے برعکس پیش کیے جاتے ہیں اس کی حقیقت سے ان شاء اللہ ہم پردہ اٹھائیں گے۔

حضرت حسنؒ بصری کا اثر

فرماتے ہیں: **اقرأ خلف الامام فی کل صلاۃ بفاتحۃ الکتاب فی نفسک۔**

(کتاب القراءۃ: ص ۷۰، السنن الکبریٰ: ص ۱۷۱ ج ۲)

کہ امام کے پیچھے تمام نمازوں میں سورۂ فاتحہ آہستہ پڑھا کرو۔

یہ اثر سند کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے۔ مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں کہ:

''اس میں محمد بن عباسؒ ہے، معلوم نہیں کہ وہ کون اور کیسا ہے اور بسند صحیح'' واذا قرئ القرآن ..الآیۃ '' کی تفسیر میں ان کا اثر اس کے برعکس ہے۔ (احسن: ص ۱۴۷ ج ۲)

جواب: حالانکہ محمد بن عباسؒ، جن کی کنیت ابوجعفر اور سلسلہ نسب محمد بن عباس بن ایوب ابن الاخرم اصبہانی ۳۰۱ھ ہے، مشہور حافظ حدیث ہیں۔ حافظ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ (ص ۷۴۷) اور العبر (ص ۱۲۰ ج ۲) میں اور حافظ ابونعیم نے اخبار اصبہان (ص ۲۳۴ ج ۲) میں اس کا ذکر کیا ہے۔ اس لیے انھیں مجہول تصور کرنا صحیح نہیں۔ لہٰذا جب یہ اثر صحیح ہے تو پھر'' واذا قرئ القرآن... انصتوا '' کی جو تفسیر حضرت الاستاذ نے خیر الکلام میں کی ہے، وہ ناقابل قبول کیوں ہے؟

539 دوسری سند

ابن ابی شیبہ فرماتے ہیں:

حدثنا ھشیم قال اخبرنی منصور و یونس عن الحسن انہ کان یقول اقرأ خلف الامام فی کل رکعۃ بفاتحۃ الکتاب فی نفسک۔ (مصنف ابن ابی شیبۃ: ص ۳۷۴ ج ۱) [1]

یعنی ہشیم بواسطہ منصورؒ اور یونسؒ حضرت حسنؒ سے بیان کرتے ہیں کہ امام کے پیچھے ہر رکعت میں آہستہ سورۂ فاتحہ پڑھو۔ لیجیے جناب اس میں محمدؒ بن عباس نہیں اور سند بالکل صحیح ہے۔ اس سے بڑھ کر ہم مؤلف احسن الکلام کی اور کیا تسلی کر سکتے ہیں۔

حضرت عروۃؒ بن زبیر کا اثر

امام مالکؒ بواسطہ ہشام حضرت عروہؒ سے نقل کرتے ہیں:

انه كان يقرأ خلف الامام اذا لم يجهر فيه الامام بالقراءة ـ (مؤطا: ص ۲۹)

کہ امام جب جہری قراءت نہیں کرتے تھے تو حضرت عروہؒ امام کے پیچھے پڑھتے تھے۔

اس اثر کی صحت میں بھی بھلا کوئی کلام ہوسکتا ہے؟

دوسری سند

امام عبدالرزاقؒ بواسطہ ابراہیمؒ بن محمد عن شریک بن ابی نمر، حضرت عروہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا:

اذا قال الامام غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّآلِّيْنَ قرأت بام القرآن اوبعد ما يفرغ من السورة التي بعدها ـ (مصنف عبدالرزاق: ص ۱۳۴ ج ۲)

جب امام غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّآلِّيْنَ پڑھ لے میں سورۂ فاتحہ پڑھتا ہوں یا بعد کی سورت کے بعد پڑھتا ہوں۔

مگر اس کی سند میں ابراہیم بن محمد بن ابی یحییٰ الاسلمی متروک ہے۔ (تقریب: ص ۲۶) مگر وہ اس میں منفرد نہیں۔ جیسا کہ اس کے بعد کے اثر سے ظاہر ہوتا ہے۔

540

تیسری سند

امام بخاریؒ بواسطہ موسیٰ عن حمادؒ سے اور وہ ہشامؒ سے نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا:

يٰبني اقرءوا فيما يسكت الامام واسكتوا فيما جهر ولا يتم صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فصاعدا مكتوبة و مستحبة ـ (جزء القراءة: ص ۳۰، کتاب القراءة: ص ۷۰)

اے میرے بیٹو، جب امام سکتہ کرے تو تم پڑھو اور جب بلند آواز سے پڑھے تو خاموش رہو نماز سورۂ فاتحہ اور اس سے کچھ اوپر کے بغیر پوری نہیں ہوتی۔ نماز فرض ہو یا نفلی۔

مؤلف احسن الکلام کی چالاکی

مؤلف احسن الکلام نے (۱۴۷ ج ۲) میں یہی اثر کتاب القراءۃ کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور لکھا ہے کہ:

''اس میں محمد بن عباس اور احمد بن سوید ہے۔ جس کا کتب رجال میں کوئی پتا نہیں چلتا۔''

---

❶ مصنف عبدالرزاق (ص ۱۳۴ ج ۲) اور التمہید (ص ۱۴۱ ج ۱۱) میں يجهر الامام او لم يجهر. الخ کے الفاظ ہیں بلکہ وہ تو حکم دیا کرتے تھے۔ اذا فرغ الامام من قراء ة ام القرآن فاقرأ بها انت کہ جب امام سورہ فاتحہ سے فارغ ہوجائے تو تم پڑھو۔ (عبدالرزاق: ص ۱۳۵ ج ۲)

حالانکہ امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ ص ۸۷ (میں جس کا حوالہ خود مؤلف احسن الکلام نے ص ۱۴۷ سطر ۱۳، ۱۴ میں دیا ہے) یہی اثر امام بخاری ہی کے حوالہ سے نقل کیا ہے جس میں نہ محمدؒ بن عباس ہے اور نہ احمدؒ بن سوید۔ دیانت داری کا تقاضا تھا کہ مؤلف موصوف کم از کم محمدؒ بن عباس اور احمدؒ بن سوید پر اعتراض کرنے سے اجتناب کرتے۔ کیا ہماری یہ بات صحیح نہیں کہ وہ فریق ثانی کے دلائل پر اعتراضات کی فہرست بڑھاتے ہوئے ناخواندہ حضرات کو مرعوب کرنے کی ناپاک کوشش کرتے ہیں اور یہ اپنی جگہ غلط ہے کہ محمدؒ بن عباس اور احمدؒ بن سوید کا کوئی نام ونشان نہیں ملتا۔ جب کہ محمدؒ بن عباس مشہور حافظ حدیث ہیں۔ جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ رہے احمدؒ بن سوید تو ان کا ترجمہ نہیں ملا۔ مگر ان کا متابع احمدؒ بن یوسف کتاب القراءۃ (ص ۶۹) میں امام بیہقیؒ نے ذکر کیا ہے جسے مؤلف موصوف افتادِ طبع کی بنا پر نظر انداز فرما گئے ہیں۔

اس کے علاوہ اس پر مزید چار اعتراض کیے گئے ہیں۔

۱۔ اس میں حمادؒ ہے۔ مبارک پوری صاحب لکھتے ہیں کہ اس کا آخر میں حافظہ متغیر ہو گیا تھا۔

۲۔ اس میں خلف الامام کا کوئی ذکر نہیں۔

541 ۳۔ **مسبحه** کا لفظ اس امر کا قرینہ ہے کہ یہ اثر منفرد کے لیے ہے کیونکہ عام نوافل میں جماعت کی پابندی نہیں۔

۴۔ **فصاعداً** کی اس میں زیادت ہے اور فریق ثانی اس کا قائل نہیں۔

جواب: نمبر وار ان کی حقیقت ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ حماد بن سلمہ خود معترض کے نزدیک الامام، الحافظ اور شیخ الاسلام ہیں اور لکھتے ہیں کہ:

''آخر میں ان کے حافظہ میں معمولی فتور آ گیا تھا۔ لیکن اس سے ان کی حدیث اور روایت پر مطلقاً اثر نہیں پڑتا۔''

(حاشیہ: ص ۱۰۸ ج ۱)

لہٰذا کم از کم انھیں ان کو ثقہ اور اس کی روایت کو صحیح تسلیم کر کے ان کے دوسرے اثر کے معارض سمجھ کر تطبیق کی کوئی صورت نکالنی چاہیے۔ معترض کا یہ کہنا کہ مبارک پوری صاحب لکھتے ہیں:

''سو یہ معارضہ صحیح نہیں کیونکہ اس اثر کی سند میں حماد واقع ہے۔'' الخ

حقیقت کا منہ چڑانے کے مترادف ہے جب کہ مبارک پوریؒ صاحب نے یہ تب کہا ہے جب حضرت ابن عباسؓ کا ایک اثر جو بواسطہ حمادؒ ہے۔ دوسرے صحیح اثر کے معارض ہے۔ (تحقیق: ص ۱۰۷ ج ۱)

اور امام زیلعیؒ امام بیہقیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ حمادؒ کا شمار ائمۃ المسلمین میں ہوتا ہے مگر بڑھاپے میں سوءِ حفظ کی بنا پر اس پر کلام کیا گیا ہے۔

واذا کان الامر کذلک فالاحتیاط ان لا یحتج بما یخالف فیه الثقات۔ (نصب الرایۃ: ص ۲۸۶ ج ۱)

جب یہ حال ہے تو پھر احتیاط اسی میں ہے کہ جس میں ثقات کی مخالفت کرے اس سے احتجاج نہ کیا جائے۔

اور زیر بحث اثر موطا امام مالکؒ کے معارض نہیں جب کہ وہ امام کی حالت جہر میں قراءت کا حکم نہیں بلکہ سکتہ کے وقت قراءت کا حکم دیتے ہیں اور یہ اثر اس کے تب معارض ہوتا جب جہری نماز کی حالت میں قراءت کا حکم ہوتا۔ لہٰذا اس کو

معارض قرار دینا صحیح نہیں۔

۲۔ کیا اس میں **فیما یسکت الامام** کے الفاظ نہیں جو کہ جماعت پر دلالت کرتے ہیں۔ کیا امام اور مقتدی کے لیے ''خلف الامام'' کے الفاظ ہی ہوں تو امام کی اقتداء ثابت ہوگی۔

اور چونکہ بدقسمتی سے مؤلف احسن الکلام نے ان الفاظ کو سرے سے ذکر ہی نہیں کیا۔ اس لیے یہ سب کوشش صرف قارئین کو دھوکا دینے کے مترادف ہے۔ 542

۳۔ لیکن جزء القراءۃ میں ''**مکتوبۃ**'' کا جب صاف لفظ موجود ہے جیسا کہ ہم نے نقل کیا ہے تو پھر اعتراض فضول ہے مزید برآں ٹھیک ہے کہ نفلی نماز میں عموماً جماعت کی پابندی نہیں ہوتی لیکن کیا نفلی نماز کی جماعت جائز نہیں؟ اس کا حکم بیان کر دیا ہے تو کوئی جرم نہیں کیا۔

۴۔ سری نمازوں میں فاتحہ سے مازاد قراءۃ ہمارے نزدیک جائز ہے اور جہری میں مازاد چونکہ منع ہے اس لیے ہم اس کے قائل نہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

راوی کی تعیین میں غلطی

مؤلف موصوف نے سکتات کی بحث میں اس اثر پر یہ اعتراض بھی کیا ہے کہ:

''اس میں موسیٰ بن مسعودؒ راوی ہے۔ امام احمدؒ اس میں کلام کرتے ہیں۔'' (احسن: ص ۱۷۱ ج ۱، ص ۲۱۴ ج ۱ ط ۵)

حالانکہ اس کی سند میں موسیٰ بن مسعودؒ نہیں بلکہ موسیٰؒ بن اسماعیل ہے جو کہ بالاتفاق ثقہ ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے نتائج (ص ۱۰۴ قلمی، ص ۱۹ ج ۲ مطبوع) میں ذکر کیا ہے **موسٰی ھو ابن اسماعیل ثنا حماد.** الخ مولانا عبدالحیؒ لکھنوی نے یہی اثر بحوالہ نتائج الافکار، امام الکلام میں نقل کیا ہے۔ اور موسیٰ بن اسماعیل ہی لکھا ہے۔ (امام الکلام: ص ۲۳۹)

اور موسیٰؒ بن اسماعیل امام بخاریؒ کے مشہور استاد ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: **روی عن حماد بن سلمۃ۔**

(تہذیب: ص ۳۳۳ ج ۱۰)

اور وہ بالاتفاق ثقہ ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: **ثقۃ ثبت** (تقریب: ص ۵۱۰)

برعکس موسیٰؒ بن مسعود کے کہ وہ تو حمادؒ سے راوی ہی معلوم نہیں ہوتے۔ دیکھیے تہذیب (ص ۳۷۰ ج ۱۰)

لہٰذا اسے موسیٰ بن مسعود قرار دینا مؤلف احسن الکلام کا وہم ہے۔ اس پر مزید بحث ان شاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔ 543

الغرض حضرت عروہؒ بن زبیر کا یہ اثر بالکل صحیح ہے۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ جہری کے سکتات اور سری میں قراءت خلف الامام کے قائل تھے۔

امام شعبیؒ کا اثر

مالکؒ بن مغول فرماتے ہیں کہ میں نے امام شعبیؒ سے سنا کہ:

یحسن القراءۃ خلف الامام۔ (السنن الکبریٰ: ص ۱۷۲ ج ۲، کتاب القراءۃ: ص ۷۱)

وہ امام کے پیچھے قراءت کو پسند کرتے تھے۔
اس کی سند میں گو ابو بحر البر بہاریؒ ضعیف ہے۔ مگر چونکہ دیگر اسانید صحیحہ سے شعبیؒ سے قراءت خلف الامام ثابت ہے۔ اس لیے اس کا ضعف چنداں مضر نہیں۔

دوسری سند

امام ابن ابی شیبہؒ فرماتے ہیں:

حدثنا هشيم اخبرنا اسماعيل بن سالم عن الشعبی قال سمعته يقول القراءة خلف الامام فی الظهر والعصر نور للصلوٰة (مصنف ابن ابی شیبة: ص ۳۷۴ ج ۱)

کہ ظہر و عصر میں امام کے پیچھے پڑھنا نماز کے لیے نور ہے۔
ہشیمؒ اور اسماعیلؒ بالاتفاق ثقہ ہیں۔ ہشیمؒ کی توثیق کے تو خود مؤلف احسن الکلام معترف ہیں اور اسماعیلؒ کو حافظ، ثقہ ثبت کہتے ہیں۔ (تقریب: ص۴۲)
لہٰذا یہ اثر بالکل صحیح ہے۔

تیسری سند

امام ابن ابی شیبہؒ بواسطہ ہشیم **قال اخبرنا الشیبانی** اور وہ امام شعبیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا: **اقرأ خلف الامام فی الظهر والعصر بفاتحة الكتاب وسورة و فی الاخريين بفاتحة الكتاب۔**

(مصنف: ص ۳۷۴ ج ۱، السنن الکبریٰ: ص ۱۷۲ ج ۲، کتاب القراءة: ص ۷۰)

یہ اثر بھی صحیح ہے۔ الشیبانیؒ سے مراد سلیمانؒ بن ابی سلیمان ابو اسحاق ہیں جو کہ صحاح کے راوی ہیں اور ثقہ ہیں۔ (تقریب: ص۲۰۶)

544

اور ہشیمؒ کی توثیق کے خود مؤلف احسن الکلام معترف ہیں۔ لہٰذا ان کا یہ قول: ''اگر یہ اثر صحیح ہو'' اس میں اگر مگر کو کون سنتا ہے؟ پھر اس اثر سے یہ اعتراض بھی ختم ہوا کہ
''اس میں مطلقاً قراءت کا ذکر ہے اور دعویٰ خاص سورۂ فاتحہ کا ہے۔'' (احسن: ص۱۴۸ ج۲)
کیونکہ یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ: ''**الحديث يفسر بعضه بعضا**'' ایک حدیث دوسری حدیث کی تفسیر کرتی ہے۔

چوتھی سند

امام بیہقیؒ اپنی سند سے ان کا ایک اثر ان الفاظ سے بھی نقل کرتے ہیں کہ:
اقرأ فی خمسهن يقول الصلاة كلها۔ (کتاب القراءة: ص ۷۱، السنن الکبریٰ: ص ۱۷۲ ج ۲)
یعنی پانچوں نمازوں میں قراءت کرنی چاہیے۔

مؤلف احسن الکلام فرماتے ہیں:

''ایک تو اس میں وہی ابو بحر البر بہاریؒ ہے۔ علاوہ ازیں اسماعیلؒ بن ابی خالد کوفی ہے۔ اور مؤلف خیر الکلام کے نزدیک اس کی نقل صحیح نہیں۔ نیز وہ امام شعبیؒ سے ارسال بھی کرتا ہے۔ (محصلہ: ص ۱۴۸ ج ۲)

جواب: جب امام بیہقیؒ نے صراحت کی ہے کہ'' **رواہ ابن خزیمہ عن مسلم بن جنادہ عن وکیع**''

(کتاب القراءۃ: ص ۷۱)

تو پھر ابو بحر البر بہاریؒ پر اعتراض کیوں کر صحیح ہے؟ اسماعیلؒ کے متعلق خیر الکلام کی جس عبارت کا سہارا لیا گیا ہے۔ اس دجل وفریب کا پردہ ہم پہلے چاک کر چکے ہیں۔ دیکھیے (اثر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما) بجا ہے کہ اسماعیلؒ بسا اوقات امام شعبیؒ سے ارسال کرتے ہیں مگر مرسل آپ کے ہاں تو حجت ہے۔ لہٰذا اس سے گلو خلاصی مشکل ہے۔

محدث گوندلویؒ پر افترا

545

مؤلف احسن الکلام (ص ۱۴۸ ج ۲) میں امام شعبیؒ کے اثر پر بحث کرتے ہوئے آخر میں لکھتے ہیں:

''مؤلف خیر الکلام (ص ۳۴۰) کا اس اثر کو راوی کے مختلف فیہ ہونے کی وجہ سے حسن قرار دینا مضحکہ خیز ہے اور وہ اکثر اسی قاعدہ کے سہارا پر چلتے ہیں۔''

لیکن یہ یا تو معترض کا سہو ہے یا ان پر بہتان عظیم جب کہ خیر الکلام میں صفحہ ۳۴۰ پر کیا، اس میں آثار تابعین کے تحت سرے سے امام شعبیؒ کا اثر ہی مذکور نہیں۔ البتہ ان کا یہ کلام حضرت قاسمؒ کے فتویٰ کے تحت ہے جیسا کہ آئندہ ہم ذکر کریں گے۔

امام مجاہدؒ کا اثر

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ:

قال مجاهد اذا لم يقرأ خلف الامام اعاد الصلاة۔ (جزء القراءة : ص ٦)

کہ جب امام کے پیچھے نہ پڑھا جائے تو نماز کو دوبارہ پڑھا جائے۔

اور جزء القراءت (ص ۸) میں بواسطہ ابن علیہؒ عن لیث روایت کرتے ہیں کہ امام مجاہد نے فرمایا:

اذا نسي فاتحة الكتٰب لا تعتد تلك الركعة۔

کہ اگر فاتحہ بھول جائے تو اس رکعت کو شمار نہ کیا جائے۔

اور امام ابن ابی شیبہؒ نے بھی یہ اثر ابن علیہؒ سے نقل کیا ہے۔ (مصنف: ص ۳۶۱، ۳۹۷ ج ۱)

لہٰذا جب امام مجاہدؒ فاتحہ کے بغیر رکعت کے لوٹانے کا حکم دیتے ہیں تو نماز کے اعادہ کا حکم کچھ عجیب نہیں۔ پھر اس اثر سے ''مطلق قراءت'' کا اعتراض بھی ختم ہوا۔ اس اثر پر پہلے ہم بحث کر آئے ہیں۔ اس کی تائید اس اثر سے بھی ہوتی ہے

جس میں امام مجاہدؒ نے اس بات کا اظہار فرمایا کہ حضرت عبدؓاللہ بن عمرو امام کے پیچھے پڑھتے تھے۔ جیسا کہ حضرت عبدؓاللہ بن عمرو کے اثر کے تحت گزر چکا ہے۔

حضرت عبیدؒاللہ بن عبداللہ بن عتبہ کا اثر

ان کا شمار بھی حضرت عروہؒ کی طرح مدینہ طیبہ کے فقہاء سبعہ میں ہوتا ہے۔ (تہذیب: ص۲۴ ج ۷)

546

امام ابن ابی شیبہؒ فرماتے ہیں:

حدثنا هشيم قال اخبرنا حصين قال صليت الى جنب عبيدالله بن عبدالله بن عتبة قال فسمعته يقرؤ خلف الامام ..الخ (مصنف: ص ۳۷۳ ج ۱، کتاب القراءة: ص ۶۵، مصنف عبدالرزاق ص ۱۳۱ ج ۲)

یعنی حصینؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام عبیدؒاللہ کے ساتھ نماز پڑھی، میں نے سنا وہ امام کے پیچھے پڑھ رہے تھے۔

یہ اثر صحیح ہے۔ حضرت عبدؓاللہ بن عمرو کے اثر کے تحت اس کی سند پر بحث گزر چکی ہے۔

اور مصنف عبدالرزاق میں ہے کہ حضرت عبیدؒاللہ بن عبداللہ بن عتبہ ظہر و عصر کی نماز میں امام کے پیچھے پڑھتے تھے۔

حضرت قاسمؒ بن محمد کا فرمان

فرماتے ہیں: **كان رجال ائمة يقرء ون وراء الامام۔**

(کتاب القراءة: ص ۷۰، جزء القراءة: ص ۵، السنن الکبریٰ: ص ۱۶۱ ج ۲)

کہ بڑے بڑے ائمہ امام کے پیچھے پڑھتے تھے۔

اسی طرح ان سے یہ الفاظ بھی ہیں کہ: "**ان قرأت ذٰلک فی رجال من اصحاب النبی ﷺ أسوة و ان لم تقرأ ذٰلک فی رجال من اصحاب رسول الله ﷺ أسوة**"

(التمهيد: ص ۵۴ ج ۱۱، الاستذکار: ص ۱۹۴ ج ۲، جامع بيان العلم: ص۸۰، ج ۲، مؤطا امام محمد: ص ۹۶، کتاب القراءة: ص ۱۴۷)

کہ اگر تم پڑھو گے تو تیرے لیے صحابہ کرامؓ میں نمونہ ہے۔ اور اگر تم نہ پڑھو تو تمھارے لیے صحابہ کرامؓ میں نمونہ ہے۔

جس میں اشارہ ہے کہ یہ مسئلہ صحابہ کرام سے مختلف فیہ ہے۔ اس کی مزید تفصیل حصہ ثانی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر کے تحت آئے گی۔ ان شاءاللہ۔

کتاب القراءۃ کا یہ اثر بھی سنداً حسن درجہ سے کم نہیں۔ اس پر صرف یہ اعتراض کیا گیا کہ:

"اس میں اسامہؒ بن زید ہے جسے امام احمدؒ "**لیس بشیء**" امام نسائیؒ **لیس بالقوی** کہتے ہیں۔ امام ابوحاتمؒ کہتے ہیں کہ ان سے احتجاج صحیح نہیں، امام یحییٰؒ نے اسے ترک کر دیا تھا۔ ابن معینؒ کہتے ہیں کہ ان کی احادیث کا محدثین نے انکار کیا ہے۔ امام بخاریؒ نے بھی اس کی حدیث کو ترک کر دیا ہے۔" (مصلحہ احسن: ص۱۴۹، ۱۵۰ ج ۲)

اسامہؒ بن زید اللیثی : حالانکہ اسامہؒ بن زید فی نفسہ صدوق ہے اور اس پر جروح کا اصولاً کوئی اعتبار نہیں، امام ابن معینؒ نے اسے ثقة حجة ، ثقة صالح، لیس به بأس بھی کہا ہے۔اور امام ابن عدیؒ فرماتے ہیں:

هو كما قال ابن معين ليس بحديثهِ بأس۔

وہ ویسے ہی ہیں جیسے ابن معینؒ نے کہا ہے کہ اس کی حدیث سے کوئی حرج نہیں۔

امام عجلیؒ اسے ثقہ کہتے ہیں۔امام ابوحاتمؒ فرماتے ہیں: **يكتب حديثه و لا يحتج به** (تهذيب :ص ٢٠٩ ج ١)

امام یعقوب فسویؒ فرماتے ہیں **هو عند اهل المدينة و اصحابنا ثقة مأمون** کہ اہل مدینہ اور ہمارے اصحاب محدثین کے نزدیک ثقہ اور مامون ہیں (المعرفۃ والتاریخ:ص۴۳، ۱۸۱ج۳)

علامہ ماردینیؒ ایک حدیث کے تحت لکھتے ہیں:

هٰذا يقتضى صحة حديث اسامة و ان كان دون حديث الليث و قد ذكر البيهقى فى باب الحرم كله منحرعن يعقوب بن سفيان ان اسامة بن زيد عند اهل بلده اهل المدينة ثقة مأمون۔

(الجوهر النقى: ص ١١ ج ٤)

یہ بات حدیث اسامہؒ کی صحت کی مقتضی ہے۔اگرچہ وہ لیثؒ کی حدیث سے کم درجہ کی ہے۔اور بیہقیؒ نے باب الحرم کلہ منحر میں یعقوبؒ بن سفیان سے نقل کیا ہے کہ اسامہؒ اہل مدینہ کے نزدیک '' **ثقة مامون** ''ہیں

547

علامہ ذہبیؒ **من تكلم فيه وهو موثق** میں لکھتے ہیں:

صدوق قوى الحديث اكثر مسلم اخراج حديث ابن وهب عنه ولكن اكثرها شواهد و متابعات و الظاهر انه ثقة۔

کہ وہ صدوق اور اس کی حدیث قوی ہے۔امام مسلمؒ نے ابنؒ وہب عن اسامہؒ کے طریق سے بہت سی حدیثیں روایت کی ہیں مگر ان میں سے اکثر بطور شواہد و متابعات ہیں اور ظاہر بات یہی ہے کہ وہ ثقہ ہے۔

سیر اعلام النبلاء (ص۳۴۳ج۶) میں فرماتے ہیں: '' **يرتقى حديثه الى رتبة الحسن** '' کہ اس کی حدیث درجہ حسن تک ہے۔

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: '' **صدوق يهم** '' (تقریب:ص۳۲)

اور یہی قول علامہ ذہبیؒ نے (المغنی:ص۶۶ ج۱) میں اختیار کیا ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ اسامہؒ ثقہ اور صدوق ہے۔البتہ اس کے کچھ اوہام ہیں۔اور ایسا راوی ضعیف نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کی حدیث ضعیف ہوتی ہے۔الّا یہ کہ وہاں وہم ثابت ہو۔دیکھیے حمادؒ بن ابی سلیمان جو کہ امام ابوحنیفہؒ کے استاد ہیں کے بارہ میں بھی حافظ ابن حجرؒ نے یہی لکھا ہے۔

صدوق له اوهام ۔ (تقريب :ص ١٢٥)

بنابریں اگر اس سے اس کی روایت مطلقاً ضعیف ہو تو کتاب الآثار کی ۸۵ فیصد روایات ضعیف ہیں۔لہٰذا اس جملہ

سے راوی کی روایت کوضعیف کہنا صحیح نہیں۔

علاوہ ازیں اسامہؒ بن زید، امام محمدؒ بن حسن شیبانی کے استاد ہیں۔اور زیر بحث اثر انھوں نے اسامہؒ ہی سے روایت کیا ہے۔امام ابن شاہینؒ نے بھی اسے تاریخ اسماء الثقات (ص ۳۸) میں ذکر کیا ہے اور امام ابن معینؒ سے توثیق نقل کی ہے۔مواقیت صلاۃ کے بارے میں ابو مسعود کی روایت جسے ابوداؤد وغیرہ نے ذکر کیا ہے بلکہ کہا گیا ہے کہ اسامہؒ اس میں منفرد ہے۔اسی روایت کے بارے میں علامہ منذریؒ نے مختصر السنن میں کہا ہے'' **رواتها عن آخرهم ثقات والزيادة من الثقة مقبولة** '' کہ اس کے آخر تک راوی ثقہ ہیں۔اور ثقہ کی زیادت مقبول ہے۔مختصر ابی داؤد مع التہذیب (ص ۲۳۳ ج ۱) اور علامہ خطابیؒ اسی روایت کے متعلق باب وقت الصبح میں فرماتے ہیں'' **صحيح الاسناد** '' کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔معالم مع مختصر والتہذیب (ص ۲۴۵ ج ۱)۔اسی روایت کو امام ابن حبانؒ نے صحیح میں ذکر کیا ہے جیسا کہ الاحسان (ص ۲۵ ج ۳) اور الموارد (ص ۹۲) میں ہے۔اور حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ص ۵ ج ۲) میں ذکر کیا ہے کہ امام ابن خزیمہ نے بھی اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔امام حاکم نے بھی المستدرک (ص ۱۹۲ ج ۱) میں اسے ذکر کیا ہے۔اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔اور علامہ ذہبیؒ نے ان کی موافقت کی ہے۔علامہ النوویؒ نے المجموع (ص ۵۲ ج ۳) میں اس کی سند کو حسن فرمایا ہے۔علامہ البانیؒ نے بھی صحیح ابی داؤد (ص ۲۵۱ ج ۲) میں اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔امام ترمذی بھی اس کی حدیث کو حسن قرار دیتے ہیں۔ترمذی مع التحفہ (ص ۱۴۲ ج ۳) اور ایک نسخہ (ص ۳۵۷ ج ۴) میں حسن صحیح ہے۔علامہ بغوی نے بھی شرح السنۃ (ص ۱۸۰ ج ۱۳) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔نیز دیکھیے الصحیحہ رقم ۱۷۴۶۔محدثین اور ائمہ متاخرین کے ان اقوال سے یہ بات نصف النہار کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ اسامہ بن زید صدوق اور اس کی حدیث حسن درجہ سے کم نہیں۔بعض نے اسے صحیح بھی کہا ہے۔البتہ اگر اس سے کسی روایت میں وہم ثابت ہو یا اس نے ثقات کی مخالفت کی ہو تو اس کی روایت محل نظر ہے۔اور زیر بحث روایت میں اس نے کسی کی مخالفت نہیں کی۔لہٰذا اس کی اس روایت پر کلام کرنا قطعاً درست نہیں۔اب ذرا ان جرحی الفاظ پر نظر ڈال لیجیے۔ان شاء اللہ حقیقت آشکارا ہو جائے گی۔چنانچہ:

۱۔ امام نسائی کا **ليس بالقوي** کہنا بھی صدوق ہونے کے منافی نہیں جیسا کہ قبل ازیں مدلل طور پر بیان ہو چکا ہے۔اور وہ جرح میں متشدد معروف ہیں۔

۲۔ امام ابوحاتم کا'' **لا يحتج به** '' کہنا بھی صدوق ہونے کے منافی نہیں جب کہ اس سے ان کی مراد درجہ کاملہ کی نفی ہوتی ہے۔جیسا کہ ابن اسحاقؒ پر کلام کے دوران میں ہم بالتفصیل ذکر کر آئے ہیں۔پھر امام ابوحاتم نے **يكتب حديثه** بھی کہا ہے جو کہ الفاظ تعدیل میں شمار ہوتے ہیں، اور وہ جرح میں متشدد ہیں۔

۳۔ امام احمدؒ کا قول ایک مخصوص روایت کی بنا پر ہے۔چنانچہ ان کے مکمل الفاظ یوں ہیں۔

ليس بشيء فراجعه ابنه فقال اذا تدبرت حديثه تعرف فيه النكرة۔ (میزان: ص ۱۷۴ ج ۱)

کہ وہ **ليس بشيء** ہے ان کے بیٹے نے ان سے اس کے متعلق استفسار کیا تو انھوں نے فرمایا کہ جب تم اس کی حدیث پر غور کرو گے تو اس میں نکارت کو پہچان لو گے۔

اور تہذیب (ص۲۰۹ ج۱) میں ہے:

قال عبداللہ بن احمد عن ابیہ روی عن نافع احادیث مناکیر فقلت لہ اراہ حسن الحدیث فقال ان تدبرت حدیثہ تعرف فیہ النکرۃ۔

کہ عبداللہ بن احمد نے اپنے باپ احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ اسامہؒ نے نافعؒ سے منکر احادیث بیان کی ہیں۔ میں نے کہا میں تو اسے حسن الحدیث سمجھتا ہوں، تو انھوں نے کہا کہ جب تم اس کی حدیث پر غور کرو گے تو اس میں نکارت پاؤ گے'' جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا یہ قول نافعؒ کی روایات کے بارے میں ہے۔ نیز امام احمدؒ کا مناکیر کہنا راوی کے ضعف پر صراحتہً دلالت نہیں کرتا۔ جب کہ وہ تفرد اور غرابت پر بھی منکر کا لفظ بولتے ہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے بلکہ خود معترض بھی اس کے معترف ہیں۔ امام احمدؒ یہ بھی فرماتے ہیں: **علیہ عامۃ الناس قد رووا عنہ الا یحیی بن سعید ترکہ،** (الجامع فی العلل : ص ۴۹ ج ۱، بحر الدم : ص ۱۹) کہ امام یحییٰ بن سعید کے علاوہ باقی عام لوگوں نے اس سے روایت لی ہے۔ یہ قول اس بات کی دلیل ہے کہ امام یحییٰ کے علاوہ عموماً محدثین نے اس کی روایت کو قبول کیا ہے۔

۴۔ امام ابن معینؒ کا'' **انکروا علیہ احادیث** '' (کہ محدثین نے اس کی حدیث کا انکار کیا ہے) کہنا اس کے صدوق ہونے کے منافی نہیں۔ بالخصوص جب کہ خود انھوں نے اسامہؒ کو **ثقۃ حجۃ، ثقۃ صالح ، لیس بہ بأس** کہا ہے بلکہ مولانا ظفر احمدؒ تھانوی تو لکھتے ہیں کہ اس جملہ سے نہ تو راوی ضعیف قرار پاتا ہے اور نہ اس کی حدیث۔ جب کہ یہ لفظ بسا اوقات صحیح اور حسن حدیث پر بھی بولا جاتا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

اذا قالوا انکر ما رواہ فلان کذا لا یلزم منہ ضعف الحدیث ولا ضعف راویہ فانھم ربما یطلقون ھٰذا اللفظ علی الحدیث الحسن والصحیح ایضاً بمجرد تفرد راویہ (انھاء السکن: ص ۶۵)

لہٰذا امام ابن معینؒ کا یہ قول نقل کرنے کے باوجود خود اسے ثقہ، حجۃ، کہنا اس کی قبولیت کی دلیل ہے۔

۵۔ امام یحییٰؒ کا آخر عمر میں اس کی روایات کو ترک کر دینا بھی اس کے ضعف کا باعث نہیں کیونکہ امام یحییٰؒ جرح میں متشدد اور متعنت ہیں۔ (میزان ترجمہ ابن عیینہ)

اور مولانا عبدالحیؒ لکھنوی نے **الرفع والتکمیل** میں اور مولانا ظفر احمد تھانویؒ نے انھاء السکن: ص۴۶، ۱۰۱ میں بھی اس بات کا اظہار کیا ہے کہ امام یحییٰؒ جرح میں متشدد ہیں بلکہ مولانا لکھنویؒ تو لکھتے ہیں:

549

فاعرف ان مجرد ترکہ لا یخرج الراوی عن حیز الاحتجاج بہ مطلقا۔ (الرفع والتکمیل: ص ۱۱۲)

یعنی معلوم رہے کہ امام یحییٰؒ کا کسی کو صرف ترک کر دینا راوی کو مطلقاً حد احتجاج سے ساقط قرار نہیں دیتا۔

بلکہ کسی بھی محدث کا کسی راوی سے حدیث نہ لینا اس کے ضعف کا موجب نہیں۔ حافظ ذہبیؒ علیؒ بن صالح بن حیؒ کے ترجمہ میں لکھتے ہیں کہ محمد بن مثنیٰ کہتے ہیں:

ما سمعت عبداللہ بن مھدی یحدث عن علی بشیء قلت لا یدل ھٰذا علی قدح ولا بد۔

میں نے عبدؒاللہ بن مہدی کو علیؒ سے کچھ روایت کرتے نہیں سنا۔ میں (یعنی ذہبیؒ) کہتا ہوں یہ لازماً قدح پر دلالت نہیں کرتا۔

پھر یہ بات وضاحت طلب ہے کہ امام یحییٰ بن سعید نے اسامہؒ بن زید کو ترک کس بنا پر کیا؟ چنانچہ اس بارے تہذیب (ص ۲۰۹ ج ۱) میں امام دارقطنیؒ سے ہے کہ امام یحییٰ قطانؒ نے جب سنا کہ اسامہؒ، عطاء عن جابر سے "ایام منی کلها منحر" روایت کرتے ہیں تو انھوں نے اسے ترک کر دیا۔

تہذیب میں غلطی اور مولانا سرفراز صفدر

مولانا سرفراز صاحب صفدر اسی بنا پر فرماتے ہیں کہ غیر مقلدین کا اس پر عمل ہے کہ قربانی چار دن تک جائز ہے۔ (احسن) حالانکہ تہذیب میں "ایام منی کلها منحر" کے الفاظ میں "ایام" کا لفظ ہی صحیح نہیں اور نہ ہی "غیر مقلدین" نے حضرت جابرؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے۔ بلکہ حضرت جابرؓ سے یہ الفاظ منقول ہی نہیں۔

تہذیب میں یہ الفاظ امام دارقطنیؒ کے حوالے سے منقول ہیں اور امام دارقطنیؒ سے سوالات الحاکم للدارقطنی (ص ۱۸۷ رقم ۲۸۵) میں "منی کلها منحر" کے الفاظ سے اس کا ذکر ہے۔ "ایام منی" کے الفاظ سے نہیں۔ اسی طرح الکامل لابن عدی (ص ۳۸۵ ج ۱)، الضعفاء للعقیلی (ص ۱۸ ج ۱) وغیرہ میں بھی "منی کلها منحر" ہے، "ایام منی" نہیں۔ لہٰذا مولانا صفدر صاحب کا تہذیب کے حوالے سے "غیر مقلدین" پر اعتراض بے وقت کی راگنی ہے اور بے بنیاد ہے۔ ان کا استدلال حضرت جبیرؓ بن مطعم کی روایت "ایام التشریق کلها ذبح" سے ہے۔ حضرت جابرؓ کی روایت میں تو "ایام منی" کے الفاظ ثابت ہی نہیں۔

حضرت جابر کی یہ روایت مسند احمد (ص ۳۲۶ ج ۳) ابوداؤد باب الصلاۃ (ص ۱۳۸ ج ۲)، ابن ماجہ (ص ۲۲۵)، دارمی (ص ۵۶ ج ۲)، الضعفاء للعقیلی (ص ۱۹ ج ۱)، الحاکم (ص ۴۶۱ ج ۱) المعرفۃ والتاریخ للفسوی (ص ۱۸۱ ج ۳)، بیہقی (ص ۲۳۹ ج ۵)، مشکل الآثار (ص ۲۳۲ ج ۳) میں اسامہ عن عطاء عن جابر ہی کے طریق سے مروی ہے۔ اور اسی روایت کے بارے میں امام یحییٰ بنؒ سعید القطان سے منقول ہے کہ جب انھوں نے یہ روایت اسامہؒ سے سنی تو اسے ترک کر دیا۔ حالانکہ اسی روایت پر امام ابوداؤدؒ اور علامہ منذریؒ نے سکوت کیا ہے۔ علامہ الزیلعیؒ لکھتے ہیں:

"واسامة بن زيد الليثي قال في التنقيح روى له مسلم متابعة فيما ارى ووثقه ابن معين في رواية انتهى فالحديث حسن" (نصب الراية: ص ۱۶۲ ج ۳)

یعنی اسامہؒ بن زید لیثی کے متعلق التنقیح میں ہے کہ امام مسلمؒ نے متابعۃً اس سے روایت لی ہے۔ اور امام ابن معینؒ نے ایک روایت میں اسے ثقہ کہا ہے۔ لہٰذا یہ حدیث حسن ہے۔

اندازہ کیجیے کہ علامہ زیلعیؒ، اسامہؒ کی اسی روایت کو حسن قرار دیتے ہیں۔ علامہ بوصیریؒ نے زوائد ابن ماجہ (ص ۱۴۳ ج ۲، رقم ۱۰۵۹) میں اسی روایت کے بارے میں فرمایا: "هذا اسناد صحيح" کہ یہ سند صحیح ہے۔ بلکہ امام بخاریؒ نے تو

امام علیؒ بن مدینی سے نقل کیا ہے کہ:

"احتج یحیی بن سعید بکتاب عثمان بن عمر بحدیثین عن اسامة عن عطاء عن جابر عرفة کلها موقف" (التاریخ الکبیر: ص ۲۴۰ ج ۳ ق ۲، التھذیب: ص ۱۴۳ ج ۷)

کہ یحییٰ بن سعید نے عثمانؒ بن عمر کی کتاب سے دو حدیثوں سے احتجاج کیا ہے۔ (ایک ان میں سے) بواسطہ اسامہ عن عطاء عن جابر، عرفة کلها موقف ہے۔ ممکن ہے وہ پہلے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوں مگر آخر میں یہ استدلال ترک کر دیا ہو۔

امام ابن عدیؒ اور علامہ عقیلیؒ نے تو ذکر کیا ہے کہ امام یحییٰؒ کے انکار کا سبب یہ تھا کہ "انما هو عن عطاء مرسل" کہ یہ عطاء سے مرسل ہے، متصل نہیں۔ کیا مولانا صفدر صاحب اس تعلیل سے متفق ہیں؟ دیدہ باید۔

اس کے برعکس امام یعقوب فسویؒ نے امام یحییٰؒ کے اس انکار کی تردید کی ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

"وکان یجب علی یحیی غیر ما قال لان قیس بن سعد قد روی بعض هذا عن عطاء عن جابر عن النبی ﷺ" (المعرفۃ والتاریخ: ص ۱۸۱ ج ۳)

کہ امام یحییٰؒ پر واجب تھا کہ وہ کوئی اور بات کہتے۔ اس لیے کہ (اسامہؒ کی متابعت میں) قیسؒ بن سعد نے بھی عطاء عن جابر سے مرفوعاً اس کا بعض حصہ روایت کیا ہے۔

عرض ہے کہ قیسؒ بن سعد کی یہ روایت صحیح ابن حبان (ص ۱۷ ج ۶)، الموارد (ص ۲۵۰ رقم ۱۰۱۲)، صحیح الموارد (ص ۴۲۲ ج ۱) میں دیکھی جا سکتی ہے۔ لہٰذا جب قیسؒ نے اسامہؒ کی متابعت کی ہے تو اسامہ پر اعتراض کی پوزیشن ہی کیا رہ جاتی ہے۔ بلکہ اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کا پہلا موقف ہی صحیح تھا، جسے امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے کہ امام یحییٰ قطانؒ نے اس سے احتجاج کیا ہے۔ کیوں کہ اسامہؒ پر انکار سے اسکی متابعت ختم ہو جاتی ہے۔

اسامہ بن زیدؒ پر امام یحییٰ کے انکار کا دوسرا سبب یہ ہے کہ اسامہ "سمعت سعید بن المسیب" کہتے ہیں۔ جیسا کہ علامہ ابوالحسنؒ ابن قطان نے بیان الوہم والایہام (ص ۸۴ ج ۴) میں اور حافظ ابن حجرؒ نے التہذیب (ص ۲۱۰ ج ۱) میں نقل کیا ہے۔ علامہ ابنؒ قطان کا خیال ہے کہ اس سے امام یحییٰؒ کا مقصود یہ ہے کہ یوں اسامہؒ تو اپنے شیخ امام ابن شہاب زہریؒ کے برابر ہو گئے۔ حالانکہ یہ صحیح نہیں۔ "فانه بذلک یساوی شیخه ابن شهاب وذلک لا یصح له" مگر حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ علامہ ابن قطانؒ کا یہ خیال صحیح نہیں۔ "بل اراد ذلک فی حدیث مخصوص" بلکہ امام یحییٰ کا مقصد ایک مخصوص روایت ہے۔ لہٰذا اگر کوئی مخصوص روایت ہے تو اس کی بنا پر باقی سب روایات پر حرف گیری کوئی انصاف کی بات نہیں اور اگر علامہ ابوالحسنؒ ابن القطان کے قول کے مطابق سعید بن مسیّب سے دعویٰ سماع کی بنا پر اعتراض ہے تو یہ اعتراض بھی قطعاً صحیح نہیں کیونکہ اسامہؒ کا سعیدؒ سے سماع تو ثابت ہے۔ چنانچہ امام یعقوبؒ فسوی فرماتے ہیں:

"حدثنی ابو الطاهر بن السرح قال ثنا ابن وهب عن اسامة انه سمع سعید بن المسیب یقول لا ربا الا فیما کیل أو وزن فیما أکل أو شرب قال ابن وهب لم یسمع اسامة الا هذا الحدیث وحده من

سعید بن المسیب" (المعرفة والتاریخ :ص ۱۸۱ ج ۳)
خلاصہ یہ کہ عبدؒاللہ بن وھب فرماتے ہیں کہ اسامہؒ نے سعیدؒ بن المسیب سے صرف یہ ایک روایت سنی ہے۔اور ابنؒ وہب وہ ہیں جو اسامہؒ کی مکتوبہ روایات بیان کرتے ہیں جیسا کہ الکامل (ص ۳۸۶ ج ۱) اور التہذیب (ص ۲۰۹ ج ۱) میں ہے۔لہٰذا جب اسامہ کے شاگرد رشید، سعید بن مسیّب سے سماع کی صراحت کرتے ہیں تو اس کا انکار بے معنی ہے۔اور وہ بھی اسی بنیاد پر کہ سماع کے ثبوت سے وہ اپنے شیخ امام زہریؒ کے ہم پلہ قرار پائیں گے۔روایت میں اگر اسامہ، امام زہریؒ کے برابر ہو جاتے ہیں۔اور امام زہریؒ کی طرح وہ بھی حضرت سعیدؒ کے شاگرد قرار پاتے ہیں تو اس میں کون سا امر محال ہے جب کہ اسامہؒ ۱۵۳ھ میں فوت ہوئے اور ان کی عمر ستر سال سے زائد تھی۔ "بضع و سبعون سنة (تهذيب: ص ۲۱۰ ج ۱)"یوں ان کی عمر ۷۳ سال بھی تسلیم کی جائے تو حضرت سعیدؒ بن مسیّب کی وفات کے وقت ان کی عمر ۱۳، ۱۴ سال بنتی ہے کیونکہ حضرت سعید ۹۳ھ یا ۹۴ھ میں فوت ہوئے۔(تہذیب ص ۸۶ ج ۴)۔

اتنی عمر میں اسامہؒ کا حضرت سعیدؓ سے سماع ناممکن کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؟ بلکہ امام ابن ابی حاتمؒ نے الجرح والتعدیل (ص ۲۸۴ ج ۱) میں اور علامہ المزی نے التہذیب (ص ۵۱۹ ج ۱) میں اسامہؒ کے مشائخ میں سعید کو ذکر کیا ہے اور (ص ۲۹۸ ج ۷) میں سعید کے تلامذہ میں اسامہؒ کو ذکر کیا ہے۔امام فسوی نے (المعرفۃ :ص ۲۹۸ ج ۴) میں امام عبداللہ بن وہبؒ سے اسامہ انه سمع سعیداً سے جس اثر کا ذکر کیا ہے وہ موطا (ص ۲۶۱) باب بیع الذہب اور عبدالرزاق (ص ۲۱ ج ۸) ابوالزناد عن ابن مسیّب سے اور بیہقی (ص ۲۸۶ ج ۵) میں زہری عن سعید سے بھی مروی ہے۔اسامہ بھی اگر اسے سعید سے بصراحت سماع روایت کریں تو اس میں کونسا امر مانع ہے۔جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام یحییٰ بن سعید نے جن دو روایات کی بنا پر اسامہؒ کی روایت پر انکار کیا ہے یہ انکار کسی وزنی دلیل پر مبنی نہیں۔غالباً اس میں ان کا تشدد کارفرما ہے۔کیوں کہ ان کا شمار متشددین میں ہوتا ہے۔

الغرض امام یحییٰؒ کی اس جرح کی بنا پر اسامہؒ کو ضعیف قرار دینا صحیح نہیں۔ہم ثابت کر آئے ہیں کہ وہ ثقہ اور صدوق ہے۔اگر اس سے کبھی وہم ہوا ہے تو یہ اس کی صداقت کے منافی نہیں۔

551

بلکہ خود مؤلف احسن الکلام نے بھی تسلیم کیا ہے کہ اس کی حدیث حسن درجہ سے کم نہیں۔چنانچہ حضرت موصوف نے حكم الذكر بالجهر (ص ۶۰) میں ایک حدیث خير الذكر الخفي نقل کی ہے بلکہ علامہ سیوطیؒ اور علامہ عزیزیؒ کے حوالہ سے اس کی تصحیح بھی نقل کی ہے مگر ذکر الجہر کے بریلوی مصنف نے اس حدیث پر تعاقب کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"اس کی سند میں اسامہؒ بن زید ہے اگر یہ العدوی ہے تب ضعیف ہے۔اور اگر اللیثی ہے تب بھی ضعیف ہے۔"

بریلوی مصنف کے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

"ہم نے دو بزرگوں کی باحوالہ تصحیح نقل کی ہے۔اس کی موجودگی میں ہم بلا وجہ معاملہ کو طول نہیں دینا چاہتے۔صرف اتنا ہی عرض کرتے ہیں کہ یہ آپ کے بیان کردہ دو راویوں میں سے کوئی ایک ہو یا ان کے علاوہ کوئی اور ہو یقین جانیے کہ ابراہیمؒ

بن ابی یحییٰ کی طرح کذاب تو ان میں کوئی نہیں ہوگا۔ بعض محدثین کرام نے ان کی توثیق اور بعض نے ان کی تضعیف کی ہوگی اور ایسا مختلف فیہ راوی قابل برداشت ہوتا ہے اور اس کی حدیث حسن درجہ سے کم نہیں ہوتی۔ ان دونوں بزرگوں کے علاوہ علامہ آلوسیؒ بھی اس حدیث کی تصحیح کرتے ہیں۔'' (اخفاء الذکر:ص ٦٦)

552 یہ روایت صحیح ہے یا ضعیف اس کی تفصیل میں جائے بغیر ہم صرف اتنا عرض کرنا چاہتے ہیں کہ اولاً یہاں اسامہؒ بن زید سے مراد اللیثی ہے جب کہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں کہ:

''محمد بن عبدالرحمٰن کے علاوہ اس کے تمام راوی الصحیح کے راوی ہیں۔'' (المجمع :ص ٨١ ج ١٠)

اور اتنا تو مولانا صاحب بھی جانتے ہیں کہ اسامہؒ بن زید العدوی سے امام بخاریؒ یا امام مسلمؒ نے روایت نہیں لی برعکس اللیثی کے کہ وہ صحیح مسلم کا راوی اور امام بخاریؒ نے بھی تعلیقاً اس سے روایت لی ہے۔ جیسا کہ تہذیب اور ہدی الساری وغیرہ سے عیاں ہوتا ہے۔ ابن حبانؒ کا الصحیح میں روایت لینا بھی اسی کا مؤید ہے۔

ثانیاً: اس سے بھی قطع نظر کہ یہ اللیثی ہے یا العدویؒ مولانا صفدر صاحب نے یہ تو تسلیم کر لیا ہے کہ کوئی بھی ہو مختلف فیہ ہونے کی بنا پر ان کی حدیث حسن درجہ سے کم نہیں۔ لہٰذا جب اللیثیؒ کی حدیث بھی حسن درجہ سے کم نہیں تو یہاں احسن الکلام میں اس کی روایت ضعیف اور نا قابل قبول کیوں ہے؟ اور اس پر جرح کی حقیقت اور حیثیت کیا ہے ع

لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا

اور یہ بھی ہے کہ ع

آپ ہی اپنی اداؤں پہ ذرا غور کریں

مولانا صاحب نے اس پر مزید دو اعتراض باعتبار متن کیے ہیں:

١۔ اس میں فاتحہ کی کوئی تخصیص نہیں۔

٢۔ حضرت قاسمؒ جہری میں فاتحہ کے قائل نہ تھے۔

جواب: ١۔ جب قراءت مطلق ہے تو فاتحہ اولاً اس میں شامل ہے۔ اس کو اس سے خارج کرنے کی دلیل کیا ہے؟

٢۔ جہری میں پڑھنے سے انھوں نے منع نہیں کیا؟ بلکہ ربیعہؒ صرف یہ فرماتے ہیں کہ حضرت قاسمؒ:

كان يقرأ خلف الامام فيما لا يجهر فيه الامام۔ (موطأ امام مالک :ص ٧٧ ج ١)

جس نماز میں امام قراءت بلند آواز سے نہیں پڑھتا اس میں خلف الامام پڑھتے تھے۔

لہٰذا اس سے جہری میں ممانعت سمجھنا مفہوم مخالف ہے۔ جو ان کے نزدیک حجت نہیں۔ مزید برآں وہ اس اثر میں اپنا نہیں ائمہ کرام کا یعنی صحابہ و تابعین کرام کا عمل بتلاتے ہیں کہ وہ امام کے پیچھے پڑھتے تھے۔ دونوں میں تعارض تب ہوتا جب اس میں ان کے اپنے عمل کا بیان ہوتا۔ چلیے آپ اس اثر کو سری پر محمول فرما لیں یوں دونوں میں تعارض نہیں رہتا۔ لیکن یہ بھی 553 تسلیم کریں کہ سری میں قراءت خلف الامام پر صحابہ و تابعین کا عمل تھا۔ دیدہ باید! اور جہری میں اس کے علاوہ اور بھی ثبوت ہے۔

تنبیہ

ا۔ السنن الکبریٰ (ص ۱۶۱ ج ۲) اور کتاب القراءۃ (ص ۱۴۶) میں حضرت قاسمؒ کے اثر میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر کا ذکر ہے جس پر بحث اپنے مقام پر دوسرے حصہ میں آئے گی۔ ان شاء اللہ۔

۲۔ مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

''کہ اسامہ نے یہ روایت بیان کی ہے: '' **ایام منٰی کلھا منحر** ''یعنی قربانی چار دن تک جائز ہے۔ اور غیر مقلدین حضرات کا اس پر عمل ہے۔ اور اسی روایت کی بنا پر امام یحییٰؒ نے اسامہؒ کو ترک کر دیا تھا۔'' (ملخصاً ص ۱۵۰ ج ۲)

حالانکہ قربانی چار دن تک کرنے کے بارے میں ہمارا استدلال اس سے قطعاً نہیں جیسا کہ ہم پہلے بھی وضاحت کر آئے ہیں بلکہ ہمارا استدلال حضرت جبیر بن مطعمؓ کی حدیث سے ہے۔ جسے امام ابن حبانؒ وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔ (الموارد: ص ۲۴۹، البیہقی: ص ۲۹۵ ج ۲، المحلی: ص ۱۸۸ ج ۷، طبرانی: ص ۱۳۸ ج ۲، الدارقطنی: ص ۲۸۴ ج ۴)

اور حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: **رجاله ثقات** کہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ (فتح الباری ص ۸ ج ۱۰)

اس پر عمل اہل حدیث حضرات ہی کا نہیں بلکہ حضرت ابن عباسؓ، عطاء، حسن بصری، عمر بن عبدالعزیز رحمہم اللہ کے علاوہ امام اوزاعیؒ، امام مکحولؒ اور امام شافعیؒ کا بھی یہی فتویٰ ہے ع

نہ تنہا من دریں مے خانہ مستم

لہٰذا اہل حدیث حضرات ہی حضرت موصوف کی آنکھ کا شہتیر کیوں ہیں؟ **وللتفصیل موضع آخر۔**

حضرت ابوالملیحؒ کا اثر

امام ابن ابی شیبہؒ فرماتے ہیں کہ کہ مجھے ابن علیہؒ نے یحییٰ بن ابی اسحاقؒ کے واسطہ سے حدیث سنائی کہ یحییٰؒ کہتے ہیں کہ میں نے مغرب کی نماز حکمؒ بن ایوب کے پیچھے پڑھی اور ابوملیحؒ، ابن اسامہؒ کے پہلو میں کھڑے تھے۔ میں نے ان سے سنا، وہ سورۂ فاتحہ پڑھ رہے تھے۔ جب امام نماز سے فارغ ہوئے تو میں نے ابوالملیحؒ سے کہا:

تقرأ خلف الامام وهو يقرأ قال سمعت شيئًا قال نعم۔ (ابن ابی شیبة: ص ۳۷۵ ج ۱)

کہ تم امام کے پیچھے جب کہ امام پڑھتا تھا پڑھتے تھے تو انھوں نے کہا تم نے کچھ سنا ہے، میں نے کہا ہاں۔

یہ اثر بھی سنداً بالکل صحیح ہے۔ ابن علیہؒ، اسماعیل بن ابراہیم بن مقسم ہیں جو کہ مشہور محدث اور صحاح کے راوی ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: '' **ثقة حافظ** '' (تقریب: ص ۴۰)

اور یحییٰؒ بن ابی اسحاقؒ بھی صدوق اور صحاح کا راوی ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

امام زہریؒ کا اثر

امام عبدالرزاقؒ بواسطہ معمرؒ امام زہریؒ سے نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا:

یقرأ وراء الامام بفاتحة الکتٰب وسورۃ اخرٰی فی الظھر والعصر فی الرکعتین الاولیین۔
(مصنف عبدالرزاق :ص ۱۳۲ ج ۲)

کہ ظہر وعصر کی نماز میں امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھی جائے۔
المصنف کے خطی نسخہ میں وراء کا لفظ گرا ہوا ہے۔ جیسا کہ مولانا حبیب الرحمٰن اعظمیؒ نے حاشیہ میں صراحت کر دی ہے۔
امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص ۷۵، ۱۰۰) میں دو مختلف طرق سے امام زہریؒ سے یہی نقل کیا ہے کہ سری نمازوں میں امام کے پیچھے پڑھنا چاہیے۔

ولا یصلح لاحد ممن خلفہ ان یقرأ معہ فیما جھر بہ۔
اور امام جب جہری نمازوں میں پڑھ رہا ہو تو اس کے ساتھ پڑھنا صحیح نہیں۔
جس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ امام زہریؒ جہری میں امام کے پیچھے مقتدی کو امام کی قراءت کے وقت پڑھنے سے منع کرتے تھے۔

امام سعیدؒ بن مسیّب کا اثر

امام بخاریؒ نے جزء القراءۃ (ص ۷) میں امام سعیدؒ بن مسیّب کو بھی فی الجملہ قراءت خلف الامام کے مجوزین میں شمار کیا ہے مگر مؤلف احسن الکلام فرماتے ہیں:

555

''امام بخاریؒ نے کوئی سند ذکر نہیں کی اور بے سند بات حجت نہیں ہوتی۔'' (احسن: ص ۳۲۷ ج ۱)

لیجیے ہم سند پیش کیے دیتے ہیں: امام ابن ابی شیبہؒ فرماتے ہیں: **حدثنا عباد عن سعید عن قتادۃ عن سعید بن المسیب انہ قال یقرؤ الامام و من خلفہ فی الظھر والعصر بفاتحۃ الکتٰب** (مصنف ابن ابی شیبۃ: ص ۳۷۴ ج ۱) کہ امام اور مقتدی ظہر وعصر کی نماز میں فاتحہ پڑھیں۔ عبادؒ سے مراد عبادؒ بن عوام ہیں۔ اور سعید، ابن ابی عروبہ ہیں۔ اور یہ دونوں ثقہ ہیں۔ البتہ سعید بن ابی عروبہ مدلس ومختلط ہے اور عباد بن عوامؒ کے بارے میں امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ سعید سے روایت کرنے میں مضطرب الحدیث ہے۔ (تہذیب: ص ۹۹ ج ۵)۔ اسی طرح قتادہ مدلس ہے۔ اور روایت معنعن ہے۔ مگر مولانا صفدر صاحب کے ہاں تو قتادہ کی تدلیس مضر نہیں (احسن: ص ۳۲۷ ج ۱) اسی طرح سعید بن ابی عروبہ بھی خیر القرون میں سے ہیں۔ اور حنفی اصول میں خیر القرون کے مدلسین کی روایت قابل قبول ہے۔ (انہاء السکن: ص ۳۹) رہا اضطراب تو یہ تبھی ہے جب کہ وہاں اضطراب پایا جائے۔ امام احمدؒ نے بھی ان کی سعید سے تمام مرویات کو مضطرب قرار نہیں دیا۔ غالباً اس سے ان کی وہ روایت مراد ہے جسے انھوں نے سعید عن قتادہ عن انس سے روایت کیا ہے کہ **ان صفیۃ حاضت بعد ما طافت الحدیث**، امام احمدؒ اسی روایت کے بارے میں فرماتے ہیں: **اخطأ فیہ عباد انما ھو عن قتادۃ عن عکرمۃ** کہ اس میں عباد نے غلطی کی ہے۔ یہ قتادہ عن عکرمہ سے ہے۔ قتادہ عن انس سے نہیں (العلل ومعرفۃ الرجال بروایۃ المروزی: ص ۱۴۹، ۱۵۰) لیکن سعید مختلط ہیں اور یہ معلوم نہ ہو سکا کہ عبادؒ نے ان سے اختلاط سے

پہلے سماع کیا ہے یا بعد میں۔ واللہ اعلم۔!

امام حکمؒ بن عتبہ کا اثر

ابن ابی شیبہ فرماتے ہیں:

حدثنا ابن ابی شیبة عن ابیه عن الحکم قال اقرأ خلف الامام فیما لم یجهر فی الاولیین بفاتحة الکتٰب وسورة و فی الاخریین بفاتحة الکتٰب۔ (مصنف: ص ۳۷۴ ج ۱)

یعنی حکمؒ نے کہا کہ امام جن نمازوں میں بلند آواز سے نہیں پڑھتا ان کی پہلی دو رکعتوں میں فاتحہ کے ساتھ کوئی اور سورت بھی پڑھو اور آخری دو رکعتوں میں صرف فاتحہ پڑھو۔

یہ سند بالکل صحیح ہے۔ یحییٰؒ بن عبدالملک بن حمید بن ابی غنیّة ثقہ اور صحیحین کے راوی ہیں۔ امام احمدؒ، ابن معینؒ، العجلیؒ، ابوداودؒ، نسائی وغیرہ نے اسے ثقہ کہا ہے۔ سوائے امام ابن عدیؒ کے اور کسی نے ان پر کلام نہیں کیا اور وہ یہ ہے کہ: **بعض حدیثه لا یتابع علیه وهو ممن یکتب حدیثه۔** (میزان: ص ۳۹۴ ج ۴، تهذیب: ص ۲۵۲ ج ۱۱)

اور یحییٰؒ کے والد عبدالملک بالاتفاق ثقہ ہیں۔ حافظ لکھتے: **ثقة** (تقریب: ص ۳۳۲) اور الحکم بن عتبہ کوفہ کے مشہور فقیہ اور عابد زاہد بزرگ اور تابعی ہیں۔ ابراہیم نخعیؒ کے اثبت تلامذہ میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں: "**اثبت الناس فی ابراهیم الحکم ثم منصور**" (تہذیب: ص ۴۳۳ ج ۲) گویا کوفہ میں علمی و فقہی سرمایہ امام نخعیؒ کے بعد امام حکمؒ کے ہاتھ میں تھا۔ اور وہ بھی سری نمازوں میں فاتحہ بلکہ "**مازاد**" پڑھنے کا فتویٰ دیا کرتے تھے۔ اسی سے آپ ابراہیم نخعیؒ کے اس ضعیف اثر کا جائزہ لے سکتے، جیسے مؤلف احسن الکلام نے (ص ۳۲۸ ج ۱) میں نقل کیا ہے جس کی حقیقت ان شاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔

556

امام اوزاعیؒ کا اثر

ولیدؒ بن مزید فرماتے ہیں:

کان الاوزاعیؒ یقول یحق علی الامام ان یسکت سکتة بعد التکبیرة الاولیٰ استفتاح الصلاة وسکتة بعد قراءة فاتحة الکتاب لیقرأ من خلفه بفاتحة الکتاب فان لم یمکن قرأ معه بفاتحة الکتٰب اذا قرأ بها واسرع القراءة ثم استمع۔ (کتاب القراءة: ص ۷۱)

کہ امام اوزاعیؒ فرماتے امام پر لازم ہے کہ وہ تکبیر اولیٰ کے بعد سکتہ کرے اور ایک سکتہ سورۂ فاتحہ کے بعد کرے تاکہ مقتدی سورۂ فاتحہ پڑھ لے۔ پھر اگر یہ ممکن نہ ہو تو اس کے ساتھ پڑھے اور جلدی پڑھے۔ پھر قراءت سنے۔

اس اثر کی سند بالکل صحیح ہے۔ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: **حدثنا ابوعبدالله الحافظ نا ابوالعباس محمد بن یعقوب انا العباس بن الولید بن مزید اخبرنی ابی قال کان الاوزاعی ..الخ** ابوعبداللہ الحافظ حاکم مشہور امام

اور حافظ حدیث ہیں۔ ابوالعباس محمدؒ بن یعقوب بھی مشہور حافظ حدیث ہیں۔ حافظ ذہبیؒ نے انھیں الامام المفید ، الثقہ ، محدث مشرق کے بلند پایہ خطاب سے یاد کیا ہے۔(تذکرہ:ص۸۶۰)

اور العباسؒ بن ولید بھی ثقہ ہیں اور امام ابوحاتمؒ ،ابوزرعہؒ،ابوداوٗدؒ،نسائی وغیرہ کے استاد ہیں۔(تہذیب:ص۱۳۲ج۵)

حافظ ابن حجرؒ کا فیصلہ ہے کہ وہ صدوق ہے۔'' (تقریب:ص۲۵۵)

اور ولید بن مزید بھی ثقہ ہیں۔امام حاکمؒ نے ثقہ مامون کہا ہے۔(تہذیب:ص۱۵۰ج۱۱)

اور تقریب (ص۵۴۲) میں حافظ ابن حجرؒ اسے '' ثقة ثبت '' کہتے ہیں۔جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ سند بالکل بے غبار ہے۔مؤلف احسن الکلام کا یہ فرمان ہے کہ : ''قطع نظر کہ اس کی سند کیسی ہے؟'' 557

گزارش ہے سند میں کلام ہی نہیں۔یقین جانیے اگر معمولی سا کلام بھی ہوتا تو موصوف خاموش نہ رہتے۔انھوں نے تو ثقہ اور صحیحین کے راویوں پر بڑی دلیری سے عمل جراحی فرمایا ہے جس کی متعدد مثالیں گزر چکی ہیں۔الغرض یہ اثر صحیح ہے۔

امام اوزاعیؒ بھی جہری نمازوں میں فاتحہ پڑھنے کا حکم دیتے تھے۔امام خطابیؒ فرماتے ہیں:

كان مكحول والاوزاعي والشافعي وابوثور يقولون لا بد من ان يقرأ خلف الامام فيما جهر و فيما لا يجهر۔ (معالم السنن :ص ۲۰۶ ج ۱)

کہ مکحولؒ،اوزاعیؒ ،شافعیؒ اور ابوثورؒ کہتے ہیں کہ جہری و سری نمازوں میں امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنا ضروری ہے۔

مولانا عبدالحیؒ لکھنوی نے حافظ ابن عبدالبرؒ اور علامہ حازمیؒ سے یہی نقل کیا ہے کہ امام اوزاعیؒ فاتحہ خلف الامام واجب سمجھتے تھے۔(امام الکلام:ص۳۱،۳۲) نیز دیکھیے (الاستذکار:ص۱۹۱ج۲،التمہید :ص۳۹ج۱۱)

علامہ ابن حزمؒ لکھتے ہیں :

وقال الشافعي في اخر قوليه كقولنا وهو قول الاوزاعي والليث ..الخ (المحلیٰ :ص ۲۳۹ ج ۳)

کہ امام شافعیؒ کا آخری قول ہمارے قول کی طرح ہے اور یہی قول اوزاعیؒ اور لیثؒ کا ہے۔

امام بغویؒ لکھتے ہیں:

قد اختلف اهل العلم من الصحابة والتابعين فمن بعدهم في القراءة خلف الامام فذهب جماعة الى ايجابها سواء جهر الامام او اسر يروى ذلك عن عمرو عثمان وعلي و ابن عباس و معاذ و ابي بن كعب و به قال مكحول و هو قول الاوزاعي والشافعي و ابي ثور فان امكنه ان يقرأ في سكتة الامام والا قرأ معه۔ (شرح السنة :ص ۸۴،۸۵ ج ۳)

یعنی اہل علم صحابہ و تابعین اور دیگر بعد کے اہل علم میں قراءت خلف الامام کے بارے میں اختلاف ہے۔ایک جماعت اس کو واجب کہتی ہے خواہ امام اونچی آواز سے پڑھے یا آہستہ۔یہ قول حضرت عمرؓ،عثمانؓ،علیؓ،ابن عباسؓ معاذؓ اور ابی بن کعبؓ سے مروی ہے اور یہی فتویٰ مکحولؒ،اوزاعیؒ اور ابوثورؒ کا ہے۔اگر ممکن ہو تو امام کے سکتات میں پڑھے ورنہ اس کے ساتھ پڑھے۔

جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ امام اوزاعیؒ وجوب قراءت خلف الامام کے قائل ہیں اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کا یہ نقل کرنا کہ وہ استحباب کے قائل تھے (احسن: ص ۳۲۹ ج ۱) محل نظر ہے جب کہ مذکورۃ الصدر اثر اس کے خلاف ہے اور ائمہ متقدمین مثل ابن عبدالبرؒ، ابن حزمؒ، بغویؒ اور حازمیؒ کی تصریحات سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے۔ بلکہ امام اوزاعیؒ نے تو یہ بھی فرمایا ہے کہ: **اخذت القـراء ۃ مع الامام عن عبادۃ بن الصامت ومکحول** کہ میں نے امام کے ساتھ قراءت کا مسلک حضرت عبادہؓ اور مکحولؒ سے لیا ہے۔ (التمہید: ص ۳۹ ج ۱۱، الاستذکار: ص ۱۹۰ ج ۲) جس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ امام اوزاعیؒ کا اس بارے میں وہی موقف ہے جو حضرت عبادہؓ اور مکحولؒ کا ہے۔ یہ حدیث کے راوی ہیں۔ اس کے مطابق عمل کرتے اور فتویٰ بھی دیتے ہیں۔ خود مولانا صفدر صاحب نے بھی احسن (ص ۳۸ ج ۱) میں ان کو قائلین وجوب فاتحہ میں ذکر کیا ہے۔

558

امام ابوحنیفہؒ کے استاد عطاءؒ کا فتویٰ

امام عبدالرزاقؒ بواسطہ ابن جریج امام عطاء کا فتویٰ یوں نقل کرتے ہیں:

اذا کـان الامام یجھر فلیبادر بقراء ۃ ام القرآن أو لیقرأ بعد ما یسکت فاذاقرأ فلینصت کما قال اللہ عزو جل۔ (مصنف عبدالرزاق: ج ۱۳۳ ج ۲، جزء القراءۃ: ص ۱۴، کتاب القراءۃ: ص ۸۷)

جب امام بلند آواز سے پڑھے تو فاتحہ پڑھنے میں جلدی کرو یا اس وقت پڑھو جب وہ خاموش ہو، اور جب پڑھے تو اللہ تعالیٰ کے فرمان کے مطابق خاموش رہو۔

یہ سند بالکل صحیح ہے۔ امام عبدالرزاق براہ راست ابن جریجؒ سے اور وہ امام عطاء سے نقل کرتے ہیں۔ اگر کہا جائے کہ ابن جریجؒ مدلس ہے اور روایت معنعن ہے۔ لہٰذا یہ اثر صحیح نہیں تو یہ اعتراض غلط ہے جب کہ امام ابن جریجؒ خود فرماتے ہیں:

اذا قلت قال عطاء فانه سمعته و ان لم اقل سمعت۔ (تہذیب: ص ۴۰۶ ج ۶)

کہ جب میں کہوں کہ عطاء نے کہا ہے تو میں نے اس سے سنا ہوتا ہے اگرچہ سمعت نہ کہوں۔

اور غالباً یہی وجہ ہے امام ابن القطان حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ’’**الاذنـان من الـرأس**‘‘ کے متعلق جو کہ ابن جریجؒ عن عطاء کے طریق سے مروی ہے فرماتے ہیں: ’’**اسـنـاده صـحـیـح لا تـصـالـه وثقة رواته**‘‘ اس کی سند صحیح متصل ہونے اور راویوں کے ثقہ ہونے کی بنا پر صحیح ہے۔ (نصب الرایہ: ص ۱۹ ج ۱، الجوہر النقی: ص ۶۷ ج ۱)

لیکن اگر ’’ابن جریج عن عطاء‘‘ میں تدلیس ہے تو وہ متصل کیسے ہوئی؟ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن جریجؒ کا عطاء سے عنعنہ سماع پر محمول ہے۔ لہٰذا یہ اثر صحیح ہے۔ امام عبدالرزاقؒ بواسطہ ابن جریج حضرت عطاءؒ سے نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا:

انـا اقـرأ مـع الامام فی الظھر والعصر بام القرآن وسورۃ قصیرۃ ثم اھلل واسبح قلت أسمع من

الی جنبی قراء تی ؟ قال مع الامام ؟ قال قلت نعم قال لا ۔ (مصنف عبدالرزاق: ص ۱۳۳ ج ۲)

559 کہ میں ظہر وعصر کی نماز میں امام کے پیچھے سورہ فاتحہ اور کوئی اور چھوٹی سورت پڑھتا ہوں۔ پھر میں تحلیل، تسبیح کہتا ہوں۔ میں (ابن جریج ؒ) نے کہا کیا میں اپنے ساتھ والے کو اپنی آواز سناؤں تو انھوں (عطاء) نے کہا امام کے ساتھ ہوتے ہوئے ؟ میں (ابن جریج ؒ) نے کہا: ہاں۔ تو انھوں نے فرمایا نہ۔

یعنی امام کے پیچھے اس طرح پڑھو کہ ساتھ والا آدمی قراءت نہ سنے۔ یہ اثر بھی صحیح ہے۔ علامہ شعرانی ؒ نے بھی حضرت عطاء ؒ بن ابی رباح سے یہی نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

کانوا یرون علی الماموم القراء ۃ فیما یجھر فیہ الامام و فیما یسر ۔ (غیث الغمام: ص ۲۱۶)

کہ سلف جہری اور سری نمازوں میں مقتدی کو فاتحہ کا حکم دیتے ہیں۔

قارئین کرام صحابہ کرام اور تابعین عظام وغیرہم کے آثار بھی آپ کے سامنے ہیں۔ خود فیصلہ فرمائیں کہ سند کے اعتبار سے ان کی پوزیشن کیسی ہے؟ اور مؤلف احسن الکلام نے انھیں ضعیف ثابت کرنے کے لیے کس قدر دوراز کار اقوال کا سہارا لیا ہے۔ اور یہ بات بھی مت بھولیے کہ ان میں وہ حضرات کتنے ہیں جو" **واذا قری القراٰن ..الآیۃ** " کا شان نزول نماز بتلاتے ہیں مگر پھر بھی وہ سری بلکہ جہری نمازوں میں فاتحہ پڑھنے کا حکم دیتے ہیں۔

حضرت امام ابوحنیفہ ؒ کے شیوخ عطاء بن ابی رباح ؒ، حماد بن ابی سلیمان ؒ اور حسن بصری ؒ بھی فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے۔ علامہ شعرانی ؒ نے لکھا ہے کہ:

"امام صاحب ؒ نے بھی سری ؒ میں احتیاطاً فاتحہ پڑھنے کو اختیار کیا ہے۔" (غیث الغمام: ص۲۱۶)

لیکن چوں کہ یہ قول متداول کتب حنفیہ میں موجود نہیں۔ اس لیے یہ مسئلہ تاہنوز نزاع کا باعث بنا ہوا ہے۔ چنانچہ علامہ لکھنوی ؒ لکھتے ہیں:

لکن کتب الحنفیۃ اکثرھا خالیۃ عن ذکر الرجوع لو ثبت ذٰلک لانہ قاطع للنزاع ۔

(غیث الغمام: ص ۲۱۶)

مگر اکثر کتب حنفیہ اس سے رجوع کو ذکر کرنے سے خالی ہیں۔ اگر یہ رجوع ثابت ہو جاتا تو اس سے نزاع ختم ہو جاتا ہے۔

560 ہماری دیانتدارانہ رائے ہے کہ علامہ لکھنوی ؒ نے جو فرمایا ہے بجا طور پر صحیح ہے۔ جب کہ زیر بحث مسئلہ میں دلائل کی کمی نہیں جیسا کہ آپ دیکھ چکے ہیں۔ لیکن علمائے احناف چونکہ امام ابوحنیفہ ؒ کی تقلید کا فیصلہ کر چکے ہیں اور رجوع کا یہ قول انھیں ان کی متداول کتب میں نظر نہیں آتا ہے اس لیے وہ احادیث اور آثار کو ضعیف ثابت کرنے پر مجبور ہیں بلکہ یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ فریق مخالف کا مسلک دلائل کے اعتبار سے صحیح اور قوی تسلیم کرنے کے باوجود اس کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں۔ اور یہ صرف اس لیے کہ امام ابوحنیفہ ؒ کا قول اس کے مخالف ہے جس کی ہم یہاں صرف دو مثالیں ذکر کرنے پر اکتفا کریں گے۔

۱۔ شیخ الہند مولانا محمود حسن اپنی املائی تقریر میں فرماتے ہیں:

فالحاصل ان مسئلة الخيار من مهمات المسائل وخالف ابوحنيفة فيه الجمهور و كثيرا من الناس من المتقدمين والمتاخرين وصنفوا رسائل فى ترديد مذهبه فى هٰذه المسئلة ورجح مولٰينا شاه ولى الله محدث الدهلوى قدس سره فى رسائل مذهب الشافعى من جهة الاحاديث والنصوص وكذلك قال شيخنا مدظله بترجيح مذهبه و قال الحق والانصاف ان الترجيح للشافعى فى هذه المسئلة و نحن المقلدون يجب علينا تقليد امامنا ابى حنيفة والله اعلم۔

(تقریر ترمذی: ص ۳۹ ط امین کمپنی دهلی)

یعنی حاصل کلام یہ کہ خیار (مجلس) کا مسئلہ اہم مسائل میں سے ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے اس میں جمہور اور اکثر متقدمین ومتاخرین کی مخالفت کی ہے اور جمہور نے ان کے مذہب کی تردید میں رسائل بھی لکھے ہیں۔ مولانا شاہؒ ولی اللہ محدث دہلوی قدس سرہ نے اپنے رسائل میں امام شافعیؒ کے مذہب کو احادیث اور نصوص کی بنا پر ترجیح دی ہے۔ اسی طرح ہمارے شیخ مدظلہ نے بھی امام شافعیؒ کے مذہب کو راجح کہا ہے اور فرمایا ہے کہ حق اور انصاف یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا مذہب راجح ہے اور ہم مقلد ہیں۔ ہم پر ہمارے امام ابوحنیفہؒ کی تقلید واجب ہے۔ واللہ اعلم۔ !

اسی طرح حنفیہ اور شافعیہ کے مابین اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آیا رسول اللہ ﷺ کو گالی دینے والے ذمی کا عہد وذمہ ختم ہو جاتا ہے یا نہیں۔ شافعیہ نقض عہد کے قائل ہیں مگر حنفیہ ان کے خلاف ہیں۔ چنانچہ اس کے متعلق علامہ ابن نجیمؒ الحنفی لکھتے ہیں:

561 **نفس المؤمن تميل الى قول المخالف فى مسئلة السب لكن اتباعنا للمذهب واجب۔**

(البحر الرائق: ص ۱۲۵ ج ۵، فصل فى الجزية)

یعنی مسئلہ سبّ کے بارہ میں مومن کا نفس قول مخالف کی طرف مائل ہوتا ہے لیکن ہم پر مذہب کا اتباع واجب ہے۔

قارئین کرام انصاف فرمائیں ان دونوں مسائل میں اس اعتراف کے باوجود کہ حق فریق ثانی کے ساتھ ہے اور یہ کہ مومن کا دل فریق مخالف کے فتویٰ پر مطمئن ہوتا ہے۔ پھر بھی تقلید ناسدید اسے قبول کرنے سے مانع ہے۔ بعینہٖ یہ نہیں کہ زیر بحث مسئلہ میں دلائل کی کوئی کمی ہے لیکن بقول علامہ لکھنویؒ چونکہ امام ابوحنیفہؒ کے قول سے اس کی تائید نہیں ہوتی اس لیے یہ نزاع ختم نہیں ہوتا۔ ورنہ آپ دیکھ چکے ہیں کہ جمہور فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں بلکہ متعدد مشائخ حنفیہ کا بھی اس پر عمل ہے۔ اور علامہ لکھنویؒ نے واضح طور پر لکھا ہے:

فاذن ظهر حق الظهور ان اقوى المسالك التى سلك عليها اصحابنا هو مسلك استحسان القراءة فى السرية كما هو رواية عن محمد بن الحسن واختارها جمع من فقهاء الزمن و هو و ان كان ضعيفاً رواية لكن قوى دراية .... وارجوا رجاء موثقا ان محمداً لماجوز القراءة فى السرية واستحسنها لا بد ان يجوزالقراءة فى الجهرية فى السكتات عند وجد انها لعدم الفرق بينه و بينه

وھٰذا ھو مذھب جماعة المحدثین جزاھم اللہ یوم الدین و من نظر بنظر الانصاف و غاص فی بحار الفقة والاصول مجتنبا عن الاعتساف یعلم علما یقینا ان اکثر المسائل الفرعیة و الاصلیة التی اختلف العلماء فیھا فمذھب المحدثین فیھا اقوی من مذاھب غیرھم الخ (امام الکلام : ص ۲۱۵، ۲۱۶)

یعنی پس اب اچھی طرح یہ بات ظاہر ہوگئی ہے کہ تمام مذاہب میں سے زیادہ قوی مسلک وہ ہے جسے ہمارے اصحاب نے اختیار کیا ہے اور وہ مسلک یہ ہے کہ استحساناً سری نمازوں میں پڑھنا چاہیے۔ جیسا کہ امام محمدؒ بن حسن سے ایک روایت ہے اور اس کو زمانہ کے فقہاء کی ایک جماعت نے پسند کیا ہے اور یہ قول گو روایۃً ضعیف ہے مگر درایۃً قوی ہے۔ اور مجھے پختہ امید ہے کہ جب امام محمدؒ استحساناً سری میں قراءت کے قائل ہیں تو جہری کے سکتات میں بھی پڑھنے کی اجازت دیتے ہوں گے۔ کیونکہ سکتات اور سری نمازوں میں خلف الامام پڑھنے میں کوئی فرق نہیں اور یہی محدثین کی ایک جماعت کا مذہب ہے اور جس نے بھی نظر انصاف سے دیکھا ہے اور تعصب سے اجتناب کرتے ہوئے فقہ واصول میں غوطہ زنی کی ہے وہ یقینی طور پر جانتا ہے کہ اکثر فروعی واصولی مسائل جن میں علماء کے مابین اختلاف ہے ان میں محدثین کا مذہب دوسرے مذاہب سے زیادہ قوی ہے۔ 562

لیجیے! علامہ لکھنویؒ زیر بحث مسئلہ کے متعلق بھی یہی فرماتے ہیں کہ حق وانصاف یہی ہے کہ سری نمازوں میں اور جہری کے سکتات میں فاتحہ پڑھنا دلائل کے اعتبار سے قوی ہے مگر ہمارے عموماً مقلدین حضرات چونکہ تقلید پر حلف اٹھائے بیٹھے ہیں اس لیے انھیں یہ دلائل کمزور، ضعیف اور منسوخ نظر آتے ہیں۔ کیوں نہیں جب کہ وہ اصولاً بھی اسی بات کے قائل ہیں۔ چنانچہ علامہ الکرخیؒ اپنے اصول میں لکھتے ہیں:

ان کل خبر یجیء بخلاف قول اصحابنا فانه یحمل علی النسخ أو انه معارض بمثله .الخ

(اصول الکرخی مع اصول البزدوی : ص ۳۷۳)

یعنی ہر حدیث جو ہمارے اصحاب کے خلاف ہو وہ نسخ پر محمول ہے یا وہ معارض ہوگی، اسی جیسی کسی حدیث کی۔

لہٰذا جب اصل صورتِ حال یہ ہے تو پھر کتنے ہی صحیح دلائل کیوں نہ پیش کر دیے جائیں وہ قابل قبول کیوں کر ہو سکتے ہیں۔ آئندہ ابھی ہم نے بہت کچھ عرض کرنا ہے۔ اس لیے حصہ اول کو اسی بات پر ختم کرتے ہیں۔ دوسرے حصہ میں مانعین کے دلائل کا تجزیہ پیش کریں گے، ان شاءاللہ۔!

وما توفیقی الا باللہ العلی العظیم وصلی اللہ تعالٰی علی خیر خلقه
محمد واٰله واصحٰبه وسلم سلامًا دائمًا ابداً۔

ارشاد الحق اثری

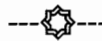
جدید اضافات کے ساتھ ایک ہی جلد میں کمپیوٹر ایڈیشن
توضیح الکلام
جلد دوم
تالیف
ارشاد الحق اثری
إدارة العلوم الأثرية فيصل آباد

دوسرا حصہ

حصہ اول میں ہم قرآن پاک اور احادیث صحیحہ سے یہ ثابت کر آئے ہیں کہ سورہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی اور یہ حکم منفرد (اکیلے نمازی) امام اور مقتدی سب کو شامل ہے بلکہ احادیث میں ''خلف الامام'' کا لفظ صحیح اسانید سے ثابت ہے۔ انصاف کا تقاضا ہے کہ فریق ثانی بھی قرآن اور احادیث صحیحہ سے یہ ثابت کرے کہ فاتحہ نماز کا رکن نہیں اور نہ مقتدی کو فاتحہ پڑھنے کی اجازت ہے بلکہ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنا حرام ہے۔ مگر یقین جانیے اس کا کوئی ثبوت صحیح حدیث میں نہیں۔ مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے بھی اس بات کا اعتراف کیا ہے، لکھتے ہیں:

لم یرد فی حدیث مرفوع صحیح النهی عن قراءة الفاتحة خلف الامام و کل ما ذکروه مرفوعاً فیه اما لا اصل له و اما لا یصح'' (التعلیق الممجد: ص ۹۹)

کہ کسی مرفوع حدیث میں فاتحہ خلف الامام کی ممانعت ثابت نہیں اور جو بھی مرفوع احادیث کا ذکر کرتے ہیں یا تو وہ صحیح نہیں یا اس کی کوئی اصل نہیں۔

مگر بایں ہمہ مانعین حضرات اس سلسلہ میں کچھ دلائل پیش کرتے ہیں، جن کا تجزیہ ہم یہاں حصہ دوم میں پیش کرتے ہیں۔ اس میں تین باب ہیں۔ پہلے باب میں قرآنی دلائل کا بیان ہے۔ دوسرے میں احادیث کا اور تیسرے میں آثار صحابہ وغیرھم رضوان اللہ علیہم کا بیان ہوگا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

باب اول

مانعین کی پہلی دلیل

مانعین کے نزدیک سب سے بڑی دلیل قرآن پاک کی حسب ذیل آیت ہے:

﴿ واذا قرئ القراٰن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون ﴾ (الاعراف:۲۰۴)

اور جب قرآن کریم پڑھا جائے تو اسے سنو اور خاموش رہو تاکہ تم پر رحم ہو۔

مانعین کے دعویٰ کا خلاصہ یہ ہے کہ ''اس میں سننا اور خاموش رہنا'' دو علیٰحدہ علیٰحدہ حکم ہیں۔ جو جہری اور سرّی دونوں نمازوں کو شامل ہے۔ اس لیے جب بھی قرآن پڑھا جائے خواہ امام آہستہ پڑھے یا بلند آواز سے مقتدی کو خاموش رہنا چاہیے اور اس بات پر اجماع ہے کہ آیت کا شان نزول نماز ہے اور صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کے آثار سے یہی ثابت ہوتا ہے۔ ہم یہاں پہلے ان آثار اور دعویٰ اجماع کی حقیقت بیان کریں گے۔ اس کے بعد استماع وانصات کے معنی پر بحث کریں گے۔ **وما توفيقي الا بالله العلي العظيم۔**

پہلا اثر

امام ابن جریرؒ، ابوکریب عن المحاربی عن داؤد بن ابی ہند عن یسیر بن جابر سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ نے نماز پڑھی:

فسمع أناسا يقرء ون مع الامام فلما انصرف قال اما آن لكم ان تفهموا اما آن لكم ان تعقلوا واذا قرئ القرآن فاستمعوا له و انصتوا كما امركم الله تعالىٰ. (ابن جرير ص ۱۰۳ ج ۹)

''تو چند آدمیوں کو امام کے ساتھ قراءۃ کرتے ہوئے سنا۔ جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا کہ کیا وہ وقت نہیں آیا کہ تم سمجھ اور عقل سے کام لو اور جب قرآن پڑھا جائے تو تم اسے سنو اور خاموش رہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے تمھیں حکم دیا ہے۔''

مگر اس اثر سے استدلال بوجوہ صحیح نہیں۔ [1]

---

[1] حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا مقام ومرتبہ: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ جلیل القدر صحابی اور مفسر قرآن ہیں۔ ''صاحب النعلين والسواك والوسادة، من السابقين الاولين'' اور ''انه رجل من اهل بيت النبي ﷺ'' کے بلند پایہ مراتب پر فائز ہیں۔ اہل کوفہ اور بالخصوص علمائے احناف عموماً ''فقہ کوفی'' کا مدار حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علیؓ کی فقہ وفتاویٰ پر قرار دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ حضرات ان کے مناقب ومحامد کو بڑے بسط سے ذکر کرتے ہیں۔ ہمارے مہربان مولانا صفدر صاحب نے بھی حضرت ابن مسعودؓ کی تعریف وتوصیف میں دو صفحات (۹۴،۹۳ ج۱) رقم فرمائے ہیں۔ کون ظالم ہے جسے ان کے اس درجہ ومرتبہ سے انکار ہے لیکن اس کے یہ معنی بھی نہیں کہ ان سے جو بھی فتاویٰ یا تفسیر منقول ہے وہ سب کی سب من وعن مقبول اور صحیح ہے۔ خود علمائے احناف نے حضرت ابن مسعودؓ سے کتنے مسائل میں اختلاف کیا ہے؟ امام شافعیؒ نے اپنے رسالہ ''اختلاف علی وعبداللہ'' میں ان مسائل کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ <=

40

پہلا جواب

اس کی سند میں ''المحاربی'' ہے جس کی تعیین میں مولانا صفدر صاحب نے اختلاف ذکر کیا ہے۔ حضرت موصوف 41
مُصر ہیں کہ وہ یحیٰ بن یعلی ہے لیکن یہ محلِ نظر ہے جبکہ المحاربی ؒ کی نسبت سے عبدالرحمٰن بن محمد اور عبدالرحیم ؒ معروف ہیں۔ 42

<= جن میں ''اہل کوفہ'' کا مسلک حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت علیؓ کے قول و عمل کے معارض ہے۔ یہ داستان بڑی طویل ہے، دل چسپ بھی ہے اور تلخ بھی۔ حضرت ابن مسعود سے احناف کے اختلاف کے چند نمونے: مثلاً حضرت ابن مسعودؓ آیت ﴿ الزانی لا ینکح الا زانیة او مشرکة ﴾ الآیة (النور: ۳) کی روشنی میں زانی کا زانیہ سے نکاح حرام قرار دیتے ہیں۔ بلکہ زانی زانیہ سے نکاح کر لے تو بھی زنا ہی کا فتویٰ دیتے تھے۔ چنانچہ علامہ شوکانی ؒ ان کے الفاظ یوں نقل کرتے ہیں۔ اذا زنی الرجل بالمرأة ثم نکحا بعد ذلک فھما زانیان ابدًا (فتح القدیر: ص ۵ ج ۴)

نیز دیکھیے (المحلی ص ۴۷۵ ج ۹ تفسیر قرطبی ص ۱۷۰ ج ۱۲، البحر المحیط ص ۴۳۰ ج ۶)

مگر علمائے احناف کے نزدیک زانی کا زانیہ سے نکاح جائز ہے۔ چنانچہ علامہ مرغینانی لکھتے ہیں:

ان تزوج حبلی من الزنی جاز النکاح (الھدایه: ص ۳۱۲ ج ۱ ومع الفتح القدیر: ص ۳۸۱ ج ۲)

اگر زانیہ حاملہ سے بھی نکاح کرے تو نکاح جائز ہے۔

بلکہ آج بھی حنفی معاشرہ میں حضرت ابن مسعودؓ کی اس تفسیر و فتویٰ کے خلاف عمل ہو رہا ہے۔ زانی زنا کرتا ہے، حمل ظاہر ہو جائے تو بے حیائی کو چھپانے کے لیے اس زانیہ سے بلا حجاب نکاح کر دیا جاتا ہے۔ آخر کیا وجہ ہے کہ یہاں حضرت ابن مسعودؓ کی فقاہت اور قرآن دانی ان بزرگوں کی نظر سے اوجھل کیوں ہو جاتی ہے۔ اسی طرح حضرت ابن مسعودؓ ﴿ او لٰمستم النساء ﴾ (النساء: ۴۳) میں ''لمس'' سے مراد چھونا ہی لیتے ہیں اور عورت کو چھونے یا بوسہ دینے سے وضو ٹوٹ جانے کے قائل ہیں۔ جیسا کہ مصنف عبدالرزاق، ابن ابی شیبہ، ابن جریر، حاکم، طبرانی، بیہقی وغیرہ کے حوالہ سے علامہ لکھنوی ؒ نے السعایہ (ص ۲۵۴ ج ۱) میں نقل کیا ہے۔ نیز ملاحظہ فرمائیں ابن کثیر (ص ۵۰۳ ج ۱) وغیرہ۔

مگر علمائے احناف اس کے قائل نہیں بلکہ ''لمس'' کے معنی جماع کرتے ہیں۔ آخر یہاں بھی ان کا ''اعلم بکتاب اللہ من الصحابة'' ہونا کیوں نظر انداز کر دیا جاتا ہے؟ اسی طرح ﴿ والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین ﴾ (البقرة: ۲۳۳) کی بنا پر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ مدت رضاعت دو سال ہی قرار دیتے ہیں۔ (ابن جریر ص ۴۹۲ ج ۲، بیہقی ص ۴۶۲ ج ۷ وغیرہ) امام محمد ؒ نے بھی اسی آیت سے استدلال کرتے ہوئے بچے کو دودھ پلانے کی مدت دو سال ہی ذکر کی ہے۔ (الموطا ص ۲۷۴) مگر امام ابوحنیفہ ؒ مدت رضاعت اڑھائی سال قرار دیتے ہیں۔ آخر کیوں؟ اور متاخرین علمائے احناف بھی اپنے اسلاف کی طرح مختلف ہیں۔ دیکھیے (الدر المختار: ص ۲۰۹ ج ۳) کہاں تک یہ تفصیل عرض کروں۔ پھر یہ تو معاملہ صرف تفسیر کا ہے۔ اس کے علاوہ متعدد فقہ و فتاویٰ میں علمائے احناف ان سے متفق نہیں۔ ضرورت محسوس ہوئی تو ان شاء اللہ اس کی تفصیل بیان کر دی جائے گی۔ ان تمام مقامات پر ان کا ''اعلم'' ہونا کیوں بھول جاتا ہے؟

بات درحقیقت یہ ہے کہ کسی صحابی کا فتویٰ یا اس کی حدیث حضرت امام ابوحنیفہ ؒ کے قول کے موافق ہو تو یہ حضرات پھولے نہیں سماتے اور اس کی تعریف و توصیف میں زمین و آسمان کے قلابے ملا دیتے ہیں۔ اور اگر مخالف ہو تو ان کی روایات کو غیر فقیہ اور اعرابی وغیرہ کہہ کر ان کا معاذ اللہ مذاق اڑانے سے بھی اجتناب نہیں کیا جاتا۔ کون نہیں جانتا کہ حدیث مصراۃ کے بارے میں حضرت ابوہریرہؓ جیسے جلیل القدر صحابی کی روایت کو اس لیے نا قابل عمل ٹھہرایا گیا ہے کہ وہ غیر فقیہ ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں (اصول بزدوی م نور محمد کراچی: ص ۱۵۹، اصول الشاشی: ص ۷۵ م علیمی لاہور۔ توضیح ص ۴۷۳، نور الانوار: ص ۱۸۳ م مجتبائی دہلی، حسامی: ص ۱۴۸، اصح المطابع کراچی، مرآۃ الاصول وغیرہ) بلکہ عصر حاضر کے ایک دیوبندی بزرگ محمد حسین صاحب نیلوی لکھتے ہیں:

''اس قاعدہ کی بنا پر کہ خبر قیاس کے مقابلہ میں ترک کر دی جاتی ہے جب کہ راوی تفقہ و اجتہاد میں مشہور مجتہدین کی طرح معروف نہ ہو، علمائے حنفیہ رحمہم اللہ نے مسئلہ مصراۃ میں قیاس کے مقابلہ میں امام ابوہریرہؓ کی بیان کردہ حدیث پر عمل نہیں فرمایا حالانکہ امام ابوہریرہؓ =>

43 حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

المحاربی ھو عبدالرحمٰن بن محمد وغیرہ۔ (تھذیب: ص ۳۳۱ ج ۱۲)

44 کہ محاربی نسبت سے مراد عبدالرحمٰن وغیرہ ہیں۔

=> کی یہ حدیث صحیح بخاری و مسلم میں بھی ہے، الخ'' (ندائے حق: ص۲۹۹ ج۲)

حضرت موصوف مزید فرماتے ہیں:

''یہ میرا گھڑا ہوا قاعدہ نہیں بلکہ اصول حنفیہ کی کتابیں پڑھنے والا طالب علم بھی یہ قاعدہ نورالانوار سے لے کر توضیح، تلویح تک پڑھتا چلا جاتا ہے۔ ہاں جو ادھوری کتابیں پڑھ کر چھوڑ دیتے ہیں وہ طالب علم ہمارے مخاطب نہیں۔ نورالانوار میں یہ عبارت دیکھ لیں۔'' الخ
(ندائے حق: ص۱۱۸ ج ۱)

بلکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ جیسے خادم رسول کو بھی اسی طرح غیر فقیہ قرار دیا گیا ہے۔ (بزدوی ص ۱۵۹ وغیرہ) جس کا اعتراف مولانا نیلوی صاحب نے بھی کیا ہے۔ (ندائے حق: ص۱۱۹ ج۲)

اور مسئلہ رفع الیدین کے بارے میں حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب دیتے ہوئے یہاں تک لکھنا گوارا کر لیا گیا۔

اعرابی لا یعرف شرائع الاسلام (جامع المسانید: ص۳۵۸ ج ۱) کہ وہ ایک بدوی جنگلی تھے۔ شرائع الاسلام کو نہیں جانتے تھے۔

اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ جن کے متعلق امام محمدؒ لکھتے ہیں: ''**من فقھاء اھل المدینۃ والمقتدی بھم**'' (الحجۃ: ص۹۹ ج ۱) کے بارے میں ایک وضعی روایت کی بنیاد پر یہ تسلیم کر لیا گیا کہ: ''علقمہ فقہ میں ابن عمرؓ سے کم درجہ نہیں رکھتے'' (جامع المسانید ص۳۵۳ ج۱)

اور یہی طرز عمل ہمارے مہربان کا راویوں کی تعدیل و تجریح اور اصولی ضابطوں کے متعلق ہے۔ جیسا کہ آپ حصہ اول میں دیکھ آئے ہیں:

قرآن کی تفسیر و تفہیم میں بلاشبہ حضرت ابن مسعودؓ کا منفرد مقام ہے مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ وہ ''معوذتین'' یعنی آخری دو سورتوں کو مصحف پاک میں لکھنے کے قائل نہ تھے۔ اور نہ ہی نماز میں ان کی قراءۃ کرتے تھے۔ چنانچہ عبدالرحمٰنؒ بن یزید فرماتے ہیں:

کان عبداللہ یحک المعوذتین من مصاحفہ و یقول انھما لیستامن کتاب اللہ تبارک و تعالیٰ.

کہ ابن مسعودؓ اپنے مصاحف میں سے ان کو مٹاتے تھے اور فرماتے تھے کہ یہ دونوں اللہ کی کتاب میں سے نہیں ہیں۔

یہ روایت مسند احمد: ص۱۲۹ ج ۵، طبرانی کبیر: رقم ۹۱۴۸، ۹۱۴۹، ۹۱۵۰، ابن ابی شیبہ: ص ۵۳۸ ج ۱۰ وغیرہ میں موجود ہے اور عبدالرحمٰنؒ کے علاوہ حضرت ابن مسعودؓ سے یہی قول جناب علقمہؒ اور زر بن حبیشؒ نے بھی نقل کیا ہے۔

(ابن کثیر: ص۵۷۱ ج۴، ابن ابی شیبۃ المطالب العالیہ: ص۴۰۲ ج۳ وغیرہ)

علامہ ہیثمیؒ لکھتے ہیں:

رجال عبداللہ رجال الصحیح و رجال الطبرانی ثقات (المجمع: ص ۱۴۹ ج ۷)

کہ عبدؒاللہ بن احمد کے راوی الصحیح کے راوی ہیں اور طبرانی کے روات ثقہ ہیں۔

امام بزارؒ نے بھی یہی اثر علقمہ کے واسطہ سے نقل کیا ہے جس کے الفاظ ہیں:

انہ کان یحک المعوذتین من المصحف و یقول إنما امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یتعوذ بھما و کان عبداللہ لا یقرأ بھما'' (کشف الاستار: ص ۸۶ ج ۳)

کہ وہ معوذتین کو مصحف سے صاف کرتے تھے اور فرمایا کرتے تھے کہ نبی ﷺ نے اس سے تعوذ یعنی دم کا حکم دیا ہے۔ اور عبدؒاللہ اس کو (نماز میں) نہیں پڑھتے تھے۔

یہی روایت طبرانی میں بھی ہے۔ علامہ ہیثمیؒ لکھتے ہیں: <=

45

اورتقریب سے تو ''وغیرہ'' کی بھی وضاحت ہوجاتی ہے، لکھتے ہیں:

=> رجالھما ثقات (المجمع :ص ۱۴۹ ج ۷) کہ طبرانی اور بزار کے راوی ثقہ ہیں۔

نیز امام بزارؒ فرماتے ہیں:

لم یتابع عبداللہ احد من الصحابة و قد صح عن النبی صلی اللہ علیه وسلم انه قرأ بهما فی الصلوٰة و اثبتتاه فی المصحف (المجمع ، کشف الاستار: ص ۸۶ ج ۳)

کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی کسی بھی صحابیؓ نے موافقت نہیں کی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کے ساتھ مروی ہے کہ آپ نے ان دونوں کونماز میں پڑھاہے، اور مصحف میں لکھوایا ہے۔

علامہ سیوطیؒ لکھتے ہیں: ''طرق صحیحہ'' سے ثابت ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ مصحف سے معوذتین کومٹاتے تھے اور فرمایا کرتے تھے۔

لا تخلطوا القراٰن بما لیس منه الخ۔ کہ قرآن کوغیر قرآن سے خلط ملط نہ کرو۔ یہ دونوں سورتیں اللہ تعالیٰ کی کتاب کا حصہ نہیں۔ نبی ﷺ نے ان سے تعوذ کا حکم دیا ہے اور ابن مسعودؓ (نماز میں) ان کی قراءت نہیں کرتے تھے۔ (الدرالمنثور: ص۴۱۶ ج ۶) بلکہ بخاری شریف ص ۷۴۴ میں ہے زر بن حبیشؒ نے حضرت ابی بن کعبؓ سے کہا:

یاابا المنذر ان اخاک یقول کذا و کذا ، الخ اے ابوالمنذرؓ! آپ کے بھائی تو یوں اور یوں کہتے ہیں۔

یہی روایت مسند احمد: ص۱۳۰ ج ۵ اور مسند حمیدی: ص۱۸۵ ج ۱ میں ان الفاظ سے مروی ہے:

ان اخاک یحکهما من المصحف کہ آپ کے بھائی ان سورتوں کو مصحف سے مٹادیتے تھے۔

یہ تصرف امام سفیانؒ بن عیینہ کا ہے کہ کبھی تو اس کی صراحت کردیتے تھے اور کبھی اجمالاً اس کا ذکر کرتے تھے۔ حافظ ابن حجرؒ رقم طراز ہیں:

و کأنّ سفیان کان تارة یصرح بذالک وتارة یبهمه (فتح الباری ص ۷۴۲ ج ۸) بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے تصریح کی ہے کہ یہی روایت مسند احمد، زوائد مسند احمد، ابن حبان، مستخرج اسماعیلی، مستخرج ابونعیم، مسند حمیدی، طبرانی، ابن مردویہ، مسند بزا ''ں موجود ہے۔ جس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ مصحف ابن مسعودؓ میں یہ سورتیں نہ تھیں اور نہ ہی وہ انھیں نماز میں پڑھنے کے قائل تھے، مگر حافظ ابن حزمؒ، علامہ نوویؒ، قاضی ابوبکرؒ باقلانی اور دیگر بعض متاخرین نے اس کا انکار کیا ہے اور مولانا صفدر صاحب بھی انہی کی ہم نوائی میں فرماتے ہیں:

''کہ یہ ابن مسعودؓ پر بہتان ہے'' (احسن الکلام: ص۹۴ ج ۱)

اور اسی خیال کا اظہار ایک اور گوجرانوالوی بزرگ مولانا عبدالعزیزؒ نے بغیۃ الالمعی ص ۳۹۸ ج ۱ میں کیا ہے۔ حالانکہ حافظ ابن حزمؒ وغیرہ کا بلادلیل ان روایات کو باطل قرار دینا محض دعویٰ ہے۔ ہم عرض کرآئے ہیں کہ یہ روایت صحیح بخاری کے علاوہ حدیث کی مزید آٹھ دس کتابوں میں بسند صحیح مروی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

والطعن فی الروایات الصحیحة بغیر مستند لا یقبل (فتح الباری :ص ۷۴۳ ج ۸)

یعنی ان روایات صحیحہ میں بغیر دلیل کے اعتراض قابل قبول نہیں۔

علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری ص۱۱ ج ۲۰ میں بھی اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ اس مسئلہ میں دیگر صحابہ سے مختلف تھے اور امام بزارؒ سے نقل کیا ہے:

''لم یتابع علی ذلک احد من الصحابة '' ''کہ ان کی کسی صحابی نے متابعت نہیں کی۔''

افسوس ہے مولانا صفدر صاحب اور مولانا عبدالعزیزؒ نے ''اتقان'' کے حوالہ سے علامہ نوویؒ کا یہ قول تو نقل کیا ہے کہ ابن مسعودؓ سے معوذتین کا انکار باطل ہے حالانکہ انھوں نے اسی صفحہ ۷۹ پر حافظ ابن حجرؒ سے اس کی تردید بھی کی ہے اور اس سے قبل ص ۶۵ پر لکھتے ہیں:

''کہ ابن مسعودؓ کے مصحف میں ۱۱۲ سورتیں ہیں'' مگر یہ وضاحت ان کی عمیق نظر سے اوجھل رہی۔

قاضی ابوبکرؒ اور قاضی عیاضؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے معوذتین کے قرآن ہونے کا انکار نہیں کیا بلکہ مصحف میں لکھنے سے =>

المحاربی عبدالرحمٰن بن محمد وولده عبدالرحیم (تقریب :ص ۲۳۷)
کہ المحاربیؒ سے مراد عبدالرحمٰن بن محمدؒ اور اس کا بیٹا عبدالرحیم ہے۔

46

<= انکار کیا ہے۔ وہ آنحضرت ﷺ کی اجازت کے بغیر مصحف میں کسی سورت کو لکھنا صحیح نہیں سمجھتے تھے اور انھیں اس کی اجازت نہیں پہنچی تھی۔ مگر حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں :

ھو تأویل حسن الا ان الروایة الصحیحة التی ذکرتھا تدفع ذلک (فتح الباری ص ۷۴۳ ج ۸)
یہ تاویل تو بہتر ہے مگر جس صحیح روایت کا میں نے ذکر کیا ہے یقیناً اس سے اس تاویل کی تردید ہوتی ہے۔
جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ معوذتین کو مصحف میں شمار نہیں کرتے تھے، لیکن حافظ ابن کثیرؒ کا خیال ہے کہ آخر میں انھوں نے اس سے رجوع کر لیا تھا۔ چنانچہ ان کے الفاظ ہیں:

وھذا عند کثیر من القراء والفقھاء ان ابن مسعود کان لا یکتب المعوذتین فی مصحفه فلعله لم یسمعھما من النبی ﷺ و لم یتواتر عنده ثم قد رجع عن قوله ذلک الی قول الجماعة. (تفسیر ابن کثیر ص ۵۷۱ ج ۴)
یعنی اکثر قراء اور فقہاء کے نزدیک ابن مسعودؓ اپنے مصحف میں معوذتین کو نہیں لکھتے تھے، شاید انھوں نے نبی ﷺ سے اس کے بارے میں کچھ نہ سنا ہو گا یا تواتر سے اس کا ثبوت نہیں پہنچا ہو گا مگر پھر انھوں نے اپنے قول سے صحابہؓ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔
حافظ ابن حزمؒ نے القدح المعلی میں نقل کیا ہے کہ:

انما صح عنه قراءة عاصم عن زر عنه و فیه المعوذتان والفاتحة۔
کہ عاصم عن زر عن ابن مسعودؓ کی قراءۃ میں معوذتین اور فاتحہ کا ذکر بسند صحیح مروی ہے۔
بلکہ قراءۃ عاصم، قراءۃ حمزہ، قراءۃ کسائی، قراءۃ خلف میں معوذتین موجود ہے اور ان تمام کا سلسلہ سند حضرت ابن مسعودؓ تک پہنچتا ہے۔ جیسا کہ بحر العلومؒ نے شرح مسلم الثبوت (ص ۹، ۱۰ ج ۲) میں کہا ہے۔ واللہ اعلم۔ مگر حافظ ابن کثیرؒ نے دعویٰ رجوع کی دلیل پیش نہیں کی۔ صرف ان کی قراءت سے ان کے مصحف میں لکھنے کی دلیل محل نظر ہے۔
اہل کوفہ عموماً حضرت ابن مسعودؓ سے متاثر تھے۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ کوفہ میں معوذتین جہری نمازوں میں پڑھنا متروک تھا۔ حافظ ابن کثیرؒ ہی نے ابراہیمؒ نخعی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:

اول من جھر بالمعوذتین في الصلاة المکتوبة ابن زیاد۔
فرض نمازوں میں بلند آواز سے معوذتین سب سے پہلے عبیداللہ بن زیاد نے پڑھی۔
حافظ ابنؒ کثیر اس کا سبب یہ بیان کرتے ہیں:

فان ابن مسعود کان لا یکتبھما فی مصحفه و کان فقھاء الکوفة عن کبراء اصحاب ابن مسعود یأخذون۔
(البدایة: ص ۲۸۵ ج ۸)
کہ ابن مسعودؓ معوذتین کو مصحف میں نہیں لکھتے تھے اور فقہاء کوفہ اپنا طریقہ و عمل ابن مسعودؓ کے کبار شاگردوں سے لیتے تھے۔
جس سے امام بزارؒ وغیرہ کے موقف کی تائید ہوتی ہے۔ مطلقاً قراءت کرنا اور مصحف میں لکھنا یا نماز میں پڑھنا دونوں میں فرق ہے۔
مولانا ظفر احمد عثمانی فرماتے ہیں:

انما کان ینکر ادخالھما فی المصحف لظنه انھما انزلتا للتعوذ فقط لا للتلاوة (اعلاء السنن ص ۲۲ ج ۳)
ابن مسعود مصحف میں لکھنے کے منکر تھے کیوں کہ سمجھتے تھے کہ یہ دونوں صرف تعوذ کے لیے ہیں تلاوت کے لیے نہیں۔
گویا وہ انھیں منزل من اللہ سمجھتے تھے، تعوذ کے طور پر ان کی قراءت کرتے، مگر مصحف میں لکھنے اور نماز میں تلاوت کے قائل نہ تھے۔ اس لیے قراءت عاصم وغیرہ میں اس کا ذکر ہے تو یہ مصحف میں لکھنے یا نماز میں تلاوت کی دلیل نہیں۔ واللہ أعلم۔

47 یہی بات علامہ خزرجیؒ نے الخلاصہ ص ۲۳۷ میں نقل کی ہے۔ جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ المحاربیؒ کی نسبت سے مشہور عبدالرحمٰنؒ اور اس کا بیٹا ہے نہ کہ یحییٰ بنؒ یعلی۔ اگر چہ وہ بھی محاربی ہیں لیکن اس نسبت سے مشہور نہیں۔ شاید مولانا صفدر صاحب کو غلط فہمی اس بنا پر ہوئی ہے کہ ابو کریب محمد بن العلاء نے یحییٰ بن یعلی سے روایت لی ہے۔

(تہذیب ص ۳۸۵ ج ۹)

لیکن یہی بات کافی نہیں جب کہ عبیدؒ اللہ بن محمد المحاربی بھی ابو کریبؒ کے استاد ہیں۔ (تہذیب ص ۳۷ ج ۷)

پھر یہ محاربی مراد کیوں نہیں اسی طرح عبدالرحمٰنؒ بن محمد المحاربی بھی ابو کریبؒ کے استاد ہیں۔ (تہذیب ص ۲۶۵ ج ۶)

پھر یہاں محاربی سے یحییٰ بنؒ یعلی مراد لینا اس اعتبار سے بھی محل نظر ہے کہ یحییٰ بن یعلی ۲۱۶ھ میں فوت ہوئے ہیں اور داؤد بن ابی ہند کی سن وفات ۱۳۹ھ ہے۔ اس لحاظ سے اگر یحییٰؒ کی پیدائش کم از کم ۱۳۴ھ تسلیم کی جائے تو ۵ سال کی عمر میں داؤدؒ بن ابی ہند سے سماع ہو سکتا ہے جب کہ اس کی عمر ۸۲ سال کی تسلیم کی جائے۔ لیکن یہ بھی دیکھیے کہ داؤد بن ابی ہند بصری ہیں اور یحییٰ بنؒ یعلی کوفی، اس کے برعکس عبدالرحمٰنؒ المحاربی الکوفی کی وفات ۱۹۵ھ میں ہے۔ بنا بریں دونوں کی وفات کے مابین ۵۶ سال کی مدت بنتی ہے۔ اس لحاظ سے بھی عبدالرحمٰنؒ کا داؤدؒ سے سماع میں تو کوئی اشکال نہیں، برعکس یحییٰ بنؒ یعلی کے، اگر کہا جائے کہ یحییٰؒ اور عبدالرحمٰنؒ کو حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں ایک ہی (یعنی تاسعہ) طبقہ میں شمار کیا ہے۔ بنا بریں اگر عبدالرحمٰنؒ کا داؤدؒ سے سماع متحقق ہے تو یحییٰ جو اسی طبقہ کے ہیں کا سماع داؤدؒ سے ناممکن کیوں ہے؟ تو اس کے متعلق گزارش ہے کہ حافظ ابن حجرؒ کا عبدالرحمٰنؒ کو تاسعہ طبقہ میں شمار کرنا صحیح نہیں۔ جب کہ خود انھوں نے مقدمہ میں تصریح کی ہے کہ:

ان کان من الثالثة الٰی اٰخر الثامنة فهم بعد المائة و ان کان من التاسعة الٰی اٰخر الطبقات فهم بعد المأتین (مقدمة تقریب ص ۴۷)

48 یعنی اگر راوی تیسرے سے آٹھویں طبقہ کا ہوگا تو اس کی وفات ایک سو کے بعد ہوگی اور اگر راوی نویں سے آخری (یعنی بارہویں) طبقہ کا ہوگا تو اس کی وفات دو سو کے بعد ہوگی۔

لہٰذا جب عبدالرحمٰنؒ دو سو سے پہلے ۱۹۵ھ میں فوت ہوئے ہیں تو انھیں نویں طبقہ میں کیوں کر شمار کیا جاتا ہے۔ جب کہ اس طبقہ کی وفات وہ خود دو سو کے بعد بتاتے ہیں۔ الغرض عبدالرحمٰنؒ کو تاسعہ میں شمار کرنا یا تو حافظ ابن حجرؒ کا وہم ہے یا ناسخ کی غلطی ہے۔ صحیح یہ ہے کہ اسے ثامنہ طبقہ میں شمار کرنا چاہیے۔ امام ابن سعدؒ نے اپنے طبقات کی تقسیم میں بھی دونوں کو ایک طبقہ میں شمار نہیں کیا۔ بلکہ عبدالرحمٰنؒ کو سابعہ میں اور یحییٰؒ کو طبقہ ثامنہ میں ذکر کیا ہے جس سے ہمارے موقف کی تائید ہوتی ہے۔

الغرض زیر بحث روایت کی سند میں المحاربیؒ سے مراد عبدالرحمٰنؒ بن محمد المحاربیؒ ہیں، کیوں کہ ''المحاربی'' سے مشہور عبدؒالرحمٰن المحاربی مراد ہوتا ہے۔ اور وہ اگر چہ ثقہ اور صدوق ہے مگر مدلس ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

''لابأس به و کان یدلس قاله احمد'' (تقریب: ص ۳۱۹)

امام العجلیؒ نے بھی مدلس کہا ہے۔ (تہذیب: ص ۲۶۶ ج ۶)

حافظ ابن حجرؒ طبقات المدلسین کے طبقہ ثالثہ میں ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وصفه العقيلي بالتدليس (ص ۴۱۹) کہ عقیلیؒ نے اس کو مدلس قرار دیا ہے۔

بلکہ مقدمہ فتح الباری میں بھی اس کا مدلس ہونا نقل کیا ہے اور ص ۴۶۲ میں لکھتے ہیں:

تكلم فيه للتدليس کہ تدلیس کی بنا پر ان پر کلام کیا گیا ہے۔

لہٰذا جب المحاربیؒ مدلس ہیں اور روایت معنعن ہے تو یہ روایت کیوں کر قابل استدلال ہوسکتی ہے؟ مگر خاص مولانا صفدر صاحب کی تسلی کے لیے عرض کرتے ہیں کہ آنجناب اس بات کے معترف ہیں کہ عبدالرحمٰن المحاربیؒ کے بارے میں:

''بعض نے مضطرب کثیر الغلط اور یھم وغیرہ کے الفاظ کہے ہیں'' (احسن ص ۹۵ ج ۱)

49 اور خود آنجناب ص ۸۵ ج ۲ پر لکھتے ہیں:

''کثیر الغلط اور کثیر الوہم ہونا جرح مفسر ہے اور ایسے راوی کی حدیث مردود روایتوں میں شامل ہے۔''

لہٰذا جب عبدالرحمٰنؒ کا کثیر الغلط ہونا آپ کے ہاں مسلم ہے اور اس کے بھی جناب معترف ہیں کہ یہ جرح مفسر ہے تو کیا جرح مفسر کی موجودگی میں تعدیل معتبر ہے؟ اس کی حدیث مردود روایتوں میں شامل کیوں نہیں؟ ع

لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا

موصوف مزید لکھتے ہیں:

''یہ بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ترمذی اور ابن ماجہ کے مرکزی راوی ہیں۔ کیا فریق ثانی کے نزدیک صحاح ستہ کے مرکزی راوی بھی انتہا درجہ کے ضعیف ہوتے ہیں۔'' (ص ۶۵ ج ۱)

جواباً گزارش ہے کہ عبدالرحمٰنؒ ہمارے نزدیک بلاشبہ ثقہ اور صدوق ہیں، مگر وہ صحیحین کا مرکزی راوی نہیں۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

ليس له في البخاري سوى حديثين متابعة (مقدمه فتح الباری ص ۴۱۹)

کہ بخاری میں اس سے صرف دو حدیثیں متابعۃً مروی ہیں۔

لہٰذا اسے صحاح کا مرکزی راوی قرار دینا مولانا شیخ الحدیث صاحب کی رجال کے باب میں کم آگہی کا نتیجہ ہے۔

50 دوسرا جواب

علاوہ ازیں داؤد کا یسیرؒ سے سماع محل نظر ہے۔ یسیرؒ ۸۵ھ میں فوت ہوئے۔ (تہذیب: ص ۳۷۹ ج ۱۱)

جب کہ داؤد کا حضرت انسؓ سے سماع ثابت نہیں صرف رؤیت ہے۔ (تہذیب: ص ۲۰۴ ج ۴)

اور حضرت انسؓ کا انتقال ۹۳ھ میں ہے (تہذیب ص ۳۷۸ ج ۱) داؤدؒ باوجود کہ ۵۰ھ میں پیدا ہوئے (تذکرۃ ص ۱۴۷ ج ۱) لیکن جب ان کا سماع حضرت انسؓ صحابی رسول سے نہیں تو یسیرؒ سے جو ان سے آٹھ نو سال پہلے فوت ہوئے تھے۔ سماع محل نظر ہے۔ ہماری اس بات کی تائید داؤد اور یسیرؒ کے تراجم دیکھنے سے بھی ہوتی ہے۔ داؤدؒ کے اساتذہ اور یسیرؒ کے تلامذہ میں ایک دوسرے کا نام نہیں۔ بلکہ اس روایت کے مرکزی راوی داؤد بن ابی ہند کے بارے میں مولانا صفدر صاحب

مختار کل کے مسئلہ پر بریلوی حضرات کے بزعم خویش استدلال پر نقد و تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں

''اس حدیث کی سند میں داؤد بن ابی ہند نامی راوی ہے جو اگر چہ بعض محدثین کے نزدیک ثقہ ہے لیکن امام احمدؒ فرماتے تھے کہ وہ کثیر الاضطراب اور کثیر الخلاف تھا۔ یعنی دیگر روات کی مخالفت کرتا تھا، اسانید اور متون دونوں میں، اور حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ ان کی حدیث کی سند میں اختلاف ہے۔'' (دل کا سرور ص ۱۲۸)

پھر اس کے متصل بعد مزید لکھتے ہیں:

''اثبات عقیدہ کے لیے خبر واحد بھی نا کافی ہے چہ جائیکہ جس حدیث کی سند بھی کمزور اور ضعیف ہو۔'' (ایضاً ص ۱۲۸)

داؤد بن ابی ہند کو ''بعض محدثین نے ثقہ کہا ہے یا اکثر محدثین نے، اور حافظ ابن حجرؒ کا مکمل کلام کیا ہے اس تفصیل سے قطع نظر ہم قارئین کرام سے عرض کریں گے کہ احسن الکلام میں اسی مقام پر داؤد بن ابی ہند کی توثیق ملاحظہ فرمائیں۔ مولانا صفدر صاحب کے الفاظ ہیں:

''داؤد بن ابی ہند کو امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ، ابن معینؒ، ابو صالحؒ اور نسائی ثقہ کہتے ہیں۔ یعقوب بن ابی شیبہ ان کو ثقہ اور ثبت کہتے ہیں۔ ابن حبانؒ ان کو متقنین میں شمار کرتے ہیں۔ ابن خراشؒ ان کو ثقہ اور ابن سعدؒ ثقہ اور کثیر الحدیث کہتے ہیں، ذہبیؒ ان کو الامام الثبت لکھتے ہیں''

بتلایئے، الامام الثبت، متقن، ثقہ کی حدیث کو ''کمزور اور ضعیف'' کہا جا سکتا ہے؟ یہ کہنا کہ ''دل کا سرور'' میں روایت عقیدہ کے بارے میں تھی اس لیے اسے کمزور کہا، محض عذر لنگ بلکہ عذر گناہ بدتر از گناہ کا مصداق ہے۔ جب خود انھوں نے تصریح کر دی کہ ''اثبات عقیدہ میں خبر واحد بھی نا کافی ہے'' تو محض وزن بڑھانے کے لیے مزید داؤدؒ بن ابی ہند جیسے الامام الثبت، المتقن کی حدیث کو ''ضعیف اور کمزور'' قرار دینا کہاں کی دیانت ہے؟ اگر ''دل کا سرور'' میں محولہ روایت کمزور ہے تو احسن الکلام میں اس کی یہ حدیث صحیح کیسے ہو گئی؟ بالخصوص جب کہ وہ فرماتے ہیں: ''کثیر الاضطراب اور کثیر الخلاف تھا'' اور زیر بحث روایت میں اضطراب پایا جاتا ہے۔ چنانچہ امام بیہقیؒ اسی روایت کو درج ذیل سند سے ذکر کرتے ہیں۔

''محمد بن أبی بکرنا عبدالاعلیٰ عن داؤد عن ابی نضرۃ عن رجل عن ابن مسعود''

(کتاب القراءۃ: ص ۷۴)

امام ابن ابی حاتمؒ اس کی سند یوں ذکر کرتے ہیں:

''ابوسعید الاشج ثنا ابن فضیل و أبوخالد عن داؤد بن ابی ہند عن ابی نضرۃ عن اسیر بن جابر المحاربی عن عبداللہ'' (تفسیر لابن ابی حاتم: ص ۱۶۴۶ ج ۵)

علامہ ابن عبدالبر نے بھی اسے سلیمان بن حیان الاحمر ثنا داؤد بن ابی ہند عن ابی نضرۃ عن

اسیر بن جابر عن عبداللہ کی سند سے ذکر کیا ہے۔ (التمہید: ص۲۹ ج۱۱)

گویا داؤد بن ابی ہند یہ روایت کبھی یسیر بن جابر سے، کبھی ابونضرۃ عن رجل سے، کبھی ابونضرۃ عن اسیر بن جابر سے نقل کرتے ہیں۔ اسیر بن جابر دراصل یسیر بن جابر ہی ہیں جیسا کہ التہذیب (ص ۳۷۸ ج۱۱) میں ہے۔ اس لیے جب اس کی سند میں یہ اضطراب ہے اور داؤد بن ابی ہند ثقہ ہونے کے باوصف ''کثیر الاضطراب'' ہیں تو مولانا صفدر صاحب ہی انصاف فرمائیں۔ یہ روایت صحیح کیسے ہوئی؟

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ روایت دراصل اضطراب کی بنا پر ضعیف ہے۔ عبدالرحمٰن المحاربی اس میں منفرد نہیں۔ ہم نے المحاربیؒ پر بحث ابن جریرؒ کی سند اور احسن الکلام کے تناظر میں کی تاکہ حقیقت حال کی وضاحت ہو جائے۔

تیسرا جواب

روایت کے الفاظ اس بات کا ثبوت ہیں کہ پڑھنے والوں نے بلند آواز سے قراءت کی تھی، کیوں کہ راوی کے الفاظ ہیں: فسمع اناسا . یعنی لوگوں کو قراءت کرتے ہوئے سنا۔

اور ظاہر ہے کہ سنا تبھی جاتا ہے جب اونچی آواز سے پڑھا جائے، مگر مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں:

> ''کہ حضرت ابن مسعودؓ نے مطلق قراءت سے منع کیا ہے جیسا کہ لفظ انصات سے معلوم ہوتا ہے اور مطلق قراءت پر جہر کا اطلاق مجازی ہے جس کے لیے قرینہ درکار ہے۔'' (محصلہ ص۹۶)

51

حالانکہ قرینہ فسمع اناسًا موجود ہے۔ ایک کی آواز نہیں کئی لوگوں کو پڑھتے سنا اور یہ صورت منازعت کا باعث ہے جو منع ہے۔

چوتھا جواب

حضرت ابن مسعودؓ یہاں آیت کا شان نزول بیان نہیں فرما رہے ہیں بلکہ اس سے استدلال کر رہے ہیں۔ شانِ نزول میں عموماً نزلت في كذا جیسے الفاظ ہوتے ہیں۔ اور كما امركم الله کے الفاظ سے حکم کا استنباط اور استدلال ہوتا ہے جیسا کہ کسی طالب علم سے مخفی نہیں۔ مگر افسوس مولانا صفدر صاحب جیسے ذی علم بزرگ اسے شان نزول باور کرانے کے درپے ہیں۔

پانچواں جواب

حصہ اول میں سند صحیح سے گزر چکا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ سری نمازوں میں قراءت خلف الامام کے قائل تھے اور زیر بحث اثر کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے اور مقتدی کی قراءت کو جہر پر محمول نہ کیا جائے تو زیادہ سے زیادہ اس سے جہری میں قراءت نہ کرنے کا ثبوت ہے۔ جب کہ مقتدی امام کی قراءت سن رہا ہو۔ امام ابن جریرؒ نے بھی اس اثر کو اس قول کے تحت

ذکر کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

فقال بعضهم ذلك حال كون المصلي في الصلوة خلف امام يأتم به وهو يسمع قراءة الامام. (تفسیر ابن جریر: ص ۱۶۲ ج ۹)

''یعنی بعض نے کہا ہے کہ یہ آیت اس وقت ہے جب نمازی امام کے پیچھے اس کی اقتدا کر رہا ہو اور امام کی قراءت سن رہا ہو۔''

علامہ ابن عبدالبرؒ نے بھی اسے جہری قراءت کے ساتھ خاص کیا ہے۔ (الاستذکار ص ۱۸۷ ج ۲)

لہٰذا اس اثر کو سرّی اور جہری میں قراءت کی ممانعت پر پیش کرنا خالص سینہ زوری ہے۔

دوسری روایت

52

حضرت ابو وائلؒ فرماتے ہیں:

قال عبدالله في القراءة خلف الامام انصت للقرآن كما أمرت فان في القراءة لشغلا سيكفيك ذلك الامام. (کتاب القراءة ص ۷۳، السنن الکبری ص ۱۶۰ ج ۲)

کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے قراءۃ خلف الامام کے بارہ میں فرمایا، قراءت سننے کے لیے خاموش رہو جیسا کہ حکم دیا گیا ہے کیوں کہ قراءت میں شغل ہے۔ امام کا پڑھنا ہی تمھیں کافی ہے۔

جواب

یہ اثر سنداً صحیح ہے مگر اس سے صرف جہری نمازوں میں قراءت خلف الامام کی ممانعت ثابت ہوتی ہے اور سرّی میں وہ خود فاتحہ پڑھتے تھے۔ جیسا کہ بسند صحیح گزر چکا ہے۔ مگر مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں۔

''کہ یہ سری اور جہری نمازوں کو شامل ہے۔'' (ص ۹۷ ج ۱)

حالانکہ: **فان في القراءة لشغلا** کے معنی خود انھوں نے یہ کیے ہیں کہ خود پڑھنے کی وجہ سے امام کی قراءت سننے سے آدمی رہ جاتا ہے۔

کیا جب آہستہ پڑھا جائے تو سنا جاتا ہے؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو پھر اسے سری نمازوں پر بھی محمول کرنا کہاں تک صحیح ہے؟ اور سری میں ان سے قراءت کی ممانعت پر جس اثر سے استدلال کیا ہے۔ اس کی حقیقت ان شاء اللہ باب ثالث میں آئے گی۔

حضرت ابن عباسؓ کا اثر

حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت کی تفسیر میں متعدد روایات مروی ہیں۔ جن میں سے فریق ثانی عموماً دو روایات سے استدلال کرتا ہے۔ پہلی روایت کے الفاظ ہیں:

اذا قرئ القرآن فاستمعوا له و انصتوا لعلكم ترحمون. يعنى في الصلوة المفروضة.

کہ ﴿اذا قرئ القرآن ...﴾الایة فرضی نماز کے بارے میں ہے۔

اور دوسرا اثر ان الفاظ سے مروی ہے جو بواسطہ سعید بن جبیرؒ ہے۔

المؤمن فی سعة من الاستماع الیه الا فی صلاة مفروضة او المكتوبة او یوم جمعة او یوم فطر او یوم أضحی یعنی واذا قرئ القرآن .. الآیة (کتاب القراءة ص ۷۳)

یعنی آیت ﴿واذا قرئ القرآن ..﴾ کے پیش نظر مومن پر کوئی پابندی نہیں اسے گنجائش ہے کہ سنے یا نہ سنے مگر مفروضہ نماز، جمعہ، عیدالفطر، عیدالاضحیٰ کے موقع پر اس کی کوئی گنجائش نہیں کہ نہ سنے۔

پہلے اثر پر تو کلام کی گنجائش ہے۔ ❶ البتہ دوسرا اثر سنداً حسن ہے دونوں کو صحیح یا حسن قرار دیا جائے تب بھی اس

---

❶ اس اثر کی سند میں عبداللہؒ بن صالح کاتب اللیثؒ ہے، جس کے متعلق حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

صدوق کثیر الغلط ثبت فی کتابه و كانت فيه غفلة (تقریب: ص ۱۷۱)

امام نسائیؒ نے اسے لیس بثقة کہا ہے اور ابن مدینیؒ فرماتے ہیں:

ضربت علی حدیثه و ما اروی عنه. میں نے اس کی احادیث قلمزد کر دی ہیں اور اس سے روایت نہیں کروں گا۔

صالحؒ بن محمد فرماتے ہیں: یکذب فی الحدیث کہ وہ حدیث میں جھوٹا ہے۔

احمدؒ بن صالح فرماتے ہیں:

متهم لیس بشیء یعنی وہ متہم بالکذب ہے اور کوئی چیز نہیں۔

امام احمدؒ نے اسے لیس بشیء کہا ہے۔

الغرض بعض محدثین نے عبداللہ پر سخت کلام کیا ہے لیکن راجح وہی بات ہے جسے ابن حجرؒ نے تقریب میں اختیار کیا ہے اور ایسے راوی کی روایت بشرطیکہ ثقات کے مخالف نہ ہو حسن درجہ کی ہوتی ہے۔ مگر مولانا صفدر صاحب اسے مسلم راویوں میں شمار کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''فریق ثانی کی ستم ظریفی دیکھیے کہ وہ محض تعصب کی وجہ سے ایسے مسلم راویوں کو بھی مجروح اور ضعیف گرداننے کے درپے ہیں۔'' (حاشیہ ص ۹۸ ج ۱)

مگر شاید مولانا صفدر صاحب کو یاد نہیں کہ یہ جروح علامہ ماردینی حنفیؒ نے الجوہر النقی (ص ۳۰۹ ج ۱) میں بھی نقل کی ہیں۔ اگر یہ گناہ اور ستم ظریفی ہے تو ع

این گنا ہیست کہ در شہر شمانیز کنند!

علامہ ماردینیؒ کے الفاظ ملاحظہ ہو:

قلت: عبدالله بن صالح قال عبدالله بن احمد سألت ابی عنه فقال كان اول امره متماسكا ثم فسد بآخره و لیس هو بشیء و سمعت ابی ذكره فذمه و كرهه وقال ابن معین لا تكتبوا عنه فانه لم یسمع كتاب هشام و قال ابن المدینی ضربت علی حدیثه ولا اروی عنه شیئا وقال النسائی لیس بثقة.''

اب غور فرمائیے کہ فریق ثانی ہی مورد الزام کیوں؟ تعجب ہے کہ عبداللہؒ بن صالح تو ''مسلم'' راوی ہو مگر امام مکحولؒ، محمدؒ بن مبارک، بقیہؒ بن ولید، العلاءؒ بن عبدالرحمٰن، عبدالرحمٰن بن ثروان، ولیدؒ بن ابی مسلم، سعیدؒ بن عامر، اور یحییٰؒ بن ابی اسحٰق ایسے رواة ضعیف، لیس بالمتین، منکر الحدیث اور صاحب مناکیر ٹھہریں اور ان کی روایت ضعیف قرار پائے۔ جیسا کہ حصہ اول میں آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ ان کا مقابلہ ذرا عبداللہؒ بن صالح سے کر کے دیکھ لیں۔ کیا ان کی احادیث کو حسن صحیح نہیں کہا گیا۔ اور امام مسلمؒ نے ان کی روایات کی تخریج نہیں کی۔ آخر یہ مسلم راوی کیوں نہیں؟ موصوف لکھتے ہیں: <=

54 اثر سے استدلال اپنے مدلول پر واضح نہیں جب کہ اس آیت کے نماز کے بارے میں ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ 55 مقتدی کے لیے قراءت ممنوع ہے۔ کیونکہ اس میں یہ وضاحت ہی نہیں کہ نماز میں مقتدی کو کس بات کا حکم ہے۔ 56 جہر سے پڑھنے کی ممانعت ہے یا کلام کرنے اور شور ڈالنے کی ممانعت ہے جب کہ انہی سے مروی ہے۔

57 نزلت فی رفع الاصوات خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ (الدر المنثور ص ۱۵۶ ج ۲)

کہ یہ آیت آنحضور ﷺ کے پیچھے بلند آواز سے پڑھنے کی ممانعت پر نازل ہوئی۔

جس سے ہمارے سابقہ موقف کی تائید ہوتی ہے۔ مولانا عبدالحئیؒ لکھنوی غیث الغمام (ص ۱۱۱) میں لکھتے ہیں:

''کہ اس اثر سے قراءت مشوشہ کا منسوخ ہونا ظاہر ہوتا ہے۔'' (ملخصاً)

58 اور یہ بھی منقول ہے کہ یہ آیت کلام وسلام کی ممانعت میں نازل ہوئی جیسا کہ آئندہ ان شاء اللہ آئے گا۔ مزید برآں خود حضرت ابن عباسؓ اور ان کے شاگرد رشید سعید بن جبیرؒ کے آثار حصہ اول میں بسند صحیح گزر چکے ہیں۔ وہ امام کے پیچھے فاتحہ پڑھتے تھے۔ بلکہ حضرت سعیدؒ جو دوسرے اثر کے راوی ہیں، وہی فرماتے ہیں کہ :

=> ''وہ صحیح بخاری کے راوی ہیں اور جزء القراءۃ وغیرہ میں ان سے باقاعدہ احتجاج کیا ہے۔ حاکمؒ ان کی سند کو صحیح الاسناد اور ذہبیؒ صحیح کہتے ہیں۔ وغیرہ (مصلہ ص ۹۸ ج ۱)

لیکن امام بخاریؒ نے اس سے وہی روایات لی ہیں جو صحیح ہیں۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

ظاھر کلام ھؤلاء الائمۃ ان حدیثہ فی الاول کان مستقیما ثم طرأ علیہ فیہ تخلیط فمقتضی ذلک ان ما یجیٔ من روایتہ عن اھل الحذاق کیحییٰ بن معین والبخاری وابی زرعۃ و ابی حاتم رضی اللہ تعالیٰ عنھم فھو من صحیح حدیثہ و مایجیٔ من روایۃ الشیوخ عنہ فیتوقف فیہ (مقدمۃ فتح الباری : ص ۴۱۴)

یعنی ائمہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابتداء میں اس کی حدیث مستقیم تھی، پھر اسے تخلیط کا عارضہ لاحق ہو گیا۔ اس کا تقاضا ہے کہ ائمہ حذاق مثل یحییٰؒ بن معین، بخاریؒ، ابوزرعہؒ، ابوحاتمؒ کی روایات صحیح ہیں اور جو دوسرے شیوخ نے اس سے احادیث لی ہیں ان میں توقف کیا جائے۔

لہٰذا اگر امام بخاریؒ نے احتجاج کیا ہے تو انھوں نے عبداللہ سے ابتدائی دور میں روایت لی ہے اور بتصریح حافظ ابن حجرؒ ان حذاق شیوخ کے علاوہ دوسروں سے توقف کیا جائے۔ مزید تفصیل کے لیے مقدمہ فتح الباری کی مراجعت فرمائیں۔ علاوہ ازیں امام بخاریؒ نے محمدؒ بن اسحاق کو ثقہ اور اس کی حدیث کو بھی صحیح کہا ہے۔ جزء القراءۃ وغیرہ میں باقاعدہ اس سے احتجاج کیا ہے بلکہ جرح کا دفاع بھی کیا ہے۔ اور صحیح بخاری میں بھی متعدد مقامات پر تعلیقاً اس سے روایت لی ہے۔ (ہدی الساری ص ۴۵۸)

امام حاکمؒ اس کی حدیث کو صحیح اور ذہبیؒ حسن اور صحیح کہتے ہیں۔ انصاف شرط ہے کہ تعصب کا مظاہرہ روایت کی تضعیف میں ''فریق ثانی'' (مراد قاضی مقبول احمد صاحب ہیں جو کسی بھی مدرسہ کے نہ ''شیخ الحدیث'' ہیں اور نہ استاذ حدیث) نے کیا یا شیخ الحدیث نصرۃ العلوم گوجرانوالہ نے؟

گزارشات کا خلاصہ صرف یہ ہے کہ جو راوی متکلم فیہ ہو مگر ہو اس کی روایت مسلک کی مؤید، تو مولانا صفدر صاحب بڑی ہوشیاری سے اسے ''مسلم راوی'' باور کراتے ہیں لیکن اگر ثقاہت میں اس سے بلند تر راوی کی روایت مسلک کے مخالف ہو تو وہ ضعیف، کمزور اور ناقابل اعتبار قرار دی جاتی ہے بلکہ آپ دیکھ چکے ہیں کہ ایک ہی راوی کی روایت مسلک کی مؤید ہے تو وہ ثقہ اور حسن الحدیث ہے اور اگر مخالف ہے تو پنجہ جھاڑ کر اس کے پیچھے پڑ گئے ہیں جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کے اثر کے تحت حصہ اول میں گزر چکا ہے۔

مزید برآں اس روایت کا متن بھی محل نظر ہے جب کہ بقول مولانا صفدر صاحب اس آیت کا شان نزول نماز فرض کو قرار دیا گیا ہے حالانکہ نماز ۱۲ نبوت کے بعد معراج کے موقع پر فرض ہوئی مگر سورت اعراف ۱۰ نبوت میں نازل ہوئی تھی جیسا کہ مجمع البحار (ص ۵۳۰ ج ۲) میں ہے۔ لہٰذا نماز کی فرضیت سے پہلے آیت کے فرض نماز کے بارہ میں نازل ہونے کے کیا معنی؟

''سلف کا معمول تھا کہ سکتہ میں وہ فاتحہ پڑھتے تھے۔''

جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔لہٰذا یہ اثر سکتات میں پڑھنے کے منافی نہیں، بلکہ خود علمائے احناف کا عمل وفتویٰ اس کے خلاف ہے جب کہ وہ خطبہ کی حالت میں نماز فجر کی قضائی ادا کرنے اور عیدین میں تکبیر کہنے کا فتویٰ دیتے ہیں۔جیسا کہ آئندہ اس کا بالتفصیل ذکر ہوگا۔لہٰذا اگر یہ استثنائی صورتیں خود ان کے ہاں موجود ہیں تو اگر فاتحہ کو بھی اس عام حکم سے مستثنیٰ قرار دیا جائے تو اس میں کونسی قباحت ہے؟

حضرت الاستاذ محدث گوندلویؒ نے خیر الکلام (ص ۳۴۳،۳۴۴) میں لکھا ہے کہ:

''یہ دونوں صحابہ امام کے پیچھے قراءت کے قائل تھے۔''

لہٰذا اس اثر سے کہ ''یہ نماز کے بارہ میں ہے'' یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ آیت نمازی کو قراءت سے روکنے کے لیے ہے۔(محصلہ) جس کے جواب میں مولانا صفدر صاحب نے بڑے بھونڈے انداز سے فرمایا ہے کہ:

''روایت تو ایک ہی صحابی کی کافی ہے۔آپ کو دو صحابہ کی روایت سے کیوں تسلی نہیں ہوتی ...الخ''

(احسن ص ۳۰۱ ج ۱)

59 بلاشبہ ایک صحابی کی روایت ہی کافی ہے مگر شرط یہ ہے کہ وہ اپنے مدعا پر واضح بھی ہو،مگر ہم ثابت کر آئے ہیں کہ یہ آثار دعویٰ پر تام نہیں اور بسند صحیح گزر چکا ہے کہ یہ دونوں بزرگ فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے۔سرّی میں حضرت ابن عباسؓ کے اس مسلک کا اعتراف تو خود اکابر علمائے احناف مثل امام طحاویؒ اور علامہ سرخسیؒ نے بھی کیا ہے اور حضرت ابن مسعودؓ کے اثر کو ضعیف ثابت کرنے کے لیے جس قدر مؤلف احسن الکلام نے پٹخنیاں کھائی ہیں اس کا نظارہ بھی آپ کر چکے ہیں اور آنجناب ہی ہیں جو اس آیت سے سرّی اور جہری دونوں نمازوں میں قراءت خلف الامام کی ممانعت پیش کرتے ہیں۔

فافهم و لا تغتر۔

حضرت مجاہدؒ کا اثر

مؤلف احسن الکلام نے امام مجاہدؒ کا اثر تین مختلف اسانید سے نقل کیا ہے۔جن میں دو کے الفاظ تو ہیں:

و اذا قرئ القراٰن قال فی الصلوٰة کہ **و اذا قرئ القراٰن الآیة** نماز کے بارے میں ہے۔

لیکن یہ اثر مجمل ہے اپنے مدلول پر تام نہیں کہ نماز کے کس مسئلہ سے متعلق یہ آیت نازل ہوئی۔آیا کلام کی ممانعت مراد ہے یا جہراً پڑھنے کی ممانعت ہے۔بالخصوص جب کہ وہ خود امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے کے قائل تھے جیسا کہ حصہ اول میں گزر چکا ہے اور تیسرا اثر ان الفاظ سے نقل کیا ہے:

كان رسول الله ﷺ يقرأ فی الصلاة فسمع قراءة فتی من الانصار فنزل و اذا قرئ القراٰن.

(الاية)

کہ آنحضرت ﷺ نماز میں قراءت کر رہے تھے کہ آپ نے ایک انصاری نوجوان کو قراءت کرتے سنا جس پر

یہ آیت نازل ہوئی۔

لیکن اس آیت سے استدلال کئی وجوہ سے صحیح نہیں۔

۱۔ یہ اثر ضعیف اور نا قابل اعتبار ہے جب کہ اس کی سند میں قاضی عبدالرحمٰنؒ بن حسن بن محمد الاسدی بالاتفاق ضعیف ہے۔اس کے حق میں کوئی ادنیٰ کلمہ توثیق وتعدیل کا ہماری نظر سے نہیں گزرا۔امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں :

60

''میں نے اس کی کتابوں میں اختلاط دیکھا ہے۔'' صالح فرماتے ہیں کہ

سمعت القاسم بن ابی صالح نص علیه بالکذب۔

میں نے قاسمؒ بن ابی صالح سے سنا وہ اسے کذاب کہتے تھے۔

ابویعقوبؒ فرماتے ہیں :

لم یحمدوا أمرہ. (تاریخ بغداد: ص ۲۹۳، ۲۹۴ ج ۱۰) اس کے کام کی کسی نے تعریف نہیں کی۔

حافظ ذہبیؒ نے میزان (ص۵۵۶ ج۲) اور المغنی (ص۳۷۸ ج۲) میں اس کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے :

قال قاسم بن ابی صالح: یکذب. کہ قاسمؒ بن ابی صالح نے کہا ہے کہ وہ جھوٹ بولتا ہے۔

اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کا ذکر لسان (ص۴۱۱، ۴۱۲ ج ۳) میں کیا ہے جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قاضی عبدالرحمٰنؒ ضعیف بلکہ کذاب ہے۔لہٰذا اس کی روایت سے استدلال بے معنی ہے۔مگر مؤلف احسن الکلام نے جس ہوشیاری سے اسے ثقہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اس کی حقیقت بھی دیکھ لیجیے، لکھتے ہیں :

''امام حاکمؒ نے اس سند سے مستدرک میں چند حدیثیں نقل کی ہیں اور ہر مقام پر امام حاکمؒ اور ذہبی ان کو صحیح کہتے ہیں۔اور ایک مقام پر علیٰ شرط شیخین تصحیح کرتے ہیں۔'' (ملخصاً ص۱۰۵، ۱۳۶ ج۱ ط۵)

امام حاکمؒ کے قول علی شرط البخاری ومسلم سے کون سی سند مراد ہوتی ہے؟

جواب ۱۔ بلاشبہ المستدرک ص ۴۵، ۴۶، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۷۶، ۵۲۱، ۳۵۳، ج ۲ اور ص ۳۱۴ ج ۳، ص ۷۷ ج ۴ میں انھوں نے عبدالرحمٰن بن حسین ثنا ابراہیم بن حسین ثنا آدم بن ابی ایاس سے جو روایات نقل کی ہیں انھیں **صحیح الاسناد** اور **صحیح علیٰ شرط الصحیح** کہا ہے۔مگر خود مولانا صاحب اس بات کے معترف ہیں کہ امام حاکم کا تساہل معروف ہے۔ (احسن ص۱۰۴، ۱۰۵ ج ۲)

61

امام حاکمؒ نے محمد بن اسحاقؒ کی روایات کو مسلم کی شرط پر صحیح کہا ہے۔ دیکھیے (ص ۱۴۶، ۴۷۷، ۴۸۲ ج ۱) وغیرہ۔

اور علامہ ذہبیؒ نے ان کی موافقت بھی کی ہے مگر وائے افسوس کہ وہ پھر بھی کذاب مگر قاضی عبدالرحمٰنؒ ثقہ اور اس کی حدیث صحیح ع

مرا یارے سنگین دل ستمگر ست پیمانے

حالانکہ ابن اسحاقؒ طبقہ صحاح کا راوی ہے برعکس قاضی عبدالرحمٰن کے کہ وہ طبقہ صحاح سے متاخر ہے جب کہ اس کی سنہ وفات ۳۵۲ھ ہے اور المستدرک صحیحین پر استدراک ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ صحیحین کے رواۃ سے بعد کی سند کے متعلق علی شرط البخاری یا مسلم کیسے کہا جا سکتا ہے۔ حافظ ذہبیؒ نے بھی عموماً تصحیح سند کا اہتمام صحیحین کے رواۃ تک رکھا ہے جیسا کہ تلخیص المستدرک کے مطالعہ سے ثابت ہوتا ہے۔ دیکھیے ابوبکر بن ابی دارم جو حاکمؒ کے استاد ہیں اور خود انھوں نے اسے رافضی غیر ثقہ کہا ہے۔ (لسان: ص ۲۶۸ ج ۱)

اور حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں:

كان يترفض و قد اتهم فى الحديث (تذكرة الحفاظ: ص ۸۸۴)

کہ وہ رافضی اور حدیث میں متہم (بالکذب) تھا۔

حافظ ابن حجرؒ نے بھی اسے رافضی اور کذاب کہا ہے اور لکھا ہے کہ:

''یہ ظالم حضرت صدیق اکبرؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کو معاذ اللہ فرعون کہتا تھا اور اذان میں **حي على خير العمل** کے الفاظ کی زیادتی اس بدنصیب نے کی ہے۔'' (لسان: ص ۲۶۸ ج ۱)

62 بایں ہمہ امام حاکم المستدرک (ص ۱۶۴ ج ۳) میں ابوبکر بن ابی دارم کی روایت کو صحیح الاسناد کہتے ہیں۔ حافظ ذہبیؒ نے تلخیص میں یحییٰ بن العلاء کو یضع الحدیث اور قاسم کو متروک تو کہا ہے مگر ابن ابی دارم سے خاموش ہیں۔ اسی طرح (ص ۱۱۲، ۱۱۴ ج ۳) میں اس کی روایت پر دونوں بزرگوں نے خاموشی کا اظہار کیا ہے۔

حافظ ذہبیؒ سے بھی امام حاکمؒ کی موافقت میں تساہل ہوا ہے۔ حافظ ذہبیؒ بھی تو انسان ہی تھے۔ تلخیص المستدرک میں امام حاکمؒ کی موافقت میں ان سے متعدد فروگزاشتیں ہوئی ہیں۔ مثلاً المستدرک (ص ۵۷، ۵۸ ج ۲) میں حضرت ابوسعید خدری کی روایت ''**لا ضـــرر ولا ضـــرار فـــي الاسـلام**'' کے متعلق امام حاکمؒ فرماتے ہیں: ''**صحيح الاسناد على شرط مسلم**''۔ علامہ ذہبیؒ نے بھی ان کی موافقت کی ہے حالانکہ اس کی سند میں عثمان بن محمد بن ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن ضعیف ہے اور حافظ ذہبیؒ نے میزان (ص ۵۳ ج ۳) میں اس کا ذکر کیا ہے۔ اسی طرح المستدرک (ص ۲۰۴ ج ۱) میں حضرت جابرؓ کی حدیث ''**اذا اذنت فترسل**'' کے متعلق لکھتے ہیں: ''**ليس مطعون فيه غير عمرو بن فائد**'' حافظ ذہبیؒ نے بھی ان کی موافقت کی ہے حالانکہ اس میں عبدالمنعم بن نعیمؒ ہے، جسے امام بخاریؒ منکر الحدیث، امام نسائیؒ **ليس بثقة** اور امام دارقطنی وغیرہ نے ضعیف کہا ہے۔ (میزان ص ۶۶۹ ج ۲)

علاوہ ازیں المستدرک (ص ۴۲۰ ج ۲) میں حدیث قدسی جو حضرت ابوطلحہؓ سے مروی ہے جس کے متعلق امام حاکمؒ فرماتے ہیں ''صحیح الاسناد'' علامہ ذہبیؒ نے بھی اسے صحیح کہا ہے۔ حالانکہ اس میں سلیمان مولیٰ الحسن بن علی مجہول ہے۔

(میزان: ص ۲۲۹ ج ۲، تقریب: ص ۲۱۰)

اسی طرح المستدرک (ص ۲۱۸ ج ۱) میں ایک حدیث ''**كـنـا نـنـهـى عـن الـصـــلاة بين السوارى**

63

الخ ''مروی ہے۔ جسے امام حاکمؒ اور امام ذہبیؒ صحیح الاسناد کہتے ہیں حالانکہ اس میں ہارون بن مسلم مجہول ہے۔

(میزان ص۲۸۶ ج۴)

ہم نے یہ چند مثالیں ذکر کر دیں جن سے واضح ہو جاتا ہے کہ حافظ ذہبیؒ سے بھی امام حاکمؒ کی موافقت میں بسا اوقات تساہل اور تسامح ہوا ہے۔ ہمارے پیش نظر اس کی متعدد مثالیں ہیں۔ حدیث کی صحت کا مدار رواۃ پر ہوتا ہے۔ اگر کوئی راوی حقیقۃً ضعیف ہے تو کوئی اسے صحیح کہتا ہے تو کہتا رہے اس سے روایت صحیح نہیں ہو جاتی۔ بے خطا ذات صرف اللہ تعالیٰ کی ہے اور بس۔ (وفیه کفایة لمن له درایة)۔

الغرض قاضی عبدالرحمٰن ضعیف بلکہ کذاب ہے۔ خود حافظ ذہبی نے اسے جھوٹا کہا ہے، لہٰذا امام حاکمؒ کی تصحیح کی جو انھوں نے موافقت کی ہے۔ یہ ان کا تسامح ہے یا اس کا سبب صحیحین کے طبقہ کے بعد کے راویوں سے ان کی خاموشی ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

دوسرا جواب: قاضی عبدالرحمٰن نے یہ روایت ابراہیمؒ بن حسین بن دیزیل کے واسطہ سے بیان کی ہے۔ مگر ''احسن الکلام'' میں یہ واسطہ گرا ہوا ہے۔ حالانکہ عبدالرحمٰن کا ابراہیمؒ سے سماع صحیح نہیں جب کہ عبدالرحمٰن ۲۷۰ھ میں پیدا ہوئے اور ابراہیمؒ نے ۲۷۰ھ سے پہلے تفسیر کا درس دینا چھوڑ دیا تھا۔ لسان المیزان (ص۴۱۱، ۴۱۲ ج۳) میں ہے:

ان ابراهیم قرأ کتاب التفسیر قبل سنة سبعین کہ ابراہیمؒ نے ۲۷۰ھ سے پہلے کتاب التفسیر پڑھی تھی۔

بلکہ خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

قدم قوم من اهل الکرخ سنة نیف و سبعین[1] ومأتین و سألوا ابراهیم ان یسمعوا منه تفسیر ورقاء عن ابن ابی نجیح روایته عن ادم فلم یجبهم قال فسمعوه من یحیی الکرابیسی عن ابراهیم و ابراهیم حی وادعی هذا المسکین سماعاً وحمل عنه نسأل الله السلامة

(بغدادی ص ۲۹۴ ج ۱۰)

یعنی ۲۷۰ھ کے کچھ بعد اہل کرخ کے کچھ حضرات نے حاضر ہو کر ابراہیمؒ سے التفسیر کی قراءت کی درخواست کی جو وہ بواسطہ آدم عن ورقاء عن ابن ابی نجیح بیان کرتے تھے (زیر بحث اثر بھی اس کی سند سے ہے) تو انھوں نے اس کا جواب ہی نہ دیا تو وہ یحییٰ الکرابیسیؒ کے پاس گئے۔ انھوں نے ابراہیمؒ کی زندگی میں ابراہیمؒ کے واسطہ سے یہ روایات حاصل کیں۔ مگر عبدالرحمٰن مسکین نے ان سے سماع کا دعویٰ کیا۔ اور اس سے روایات بیان کیں۔ ہم اللہ سے سلامتی کی دعا کرتے ہیں۔

64

لہٰذا جب عبدالرحمٰنؒ کا سماع ابراہیمؒ سے تاریخی اعتبار سے صحیح نہیں تو یہ روایت ضعیف کے علاوہ منقطع بھی ٹھہری۔ اگر کہا جائے کہ عبدالرحمٰنؒ تو ''نا ابراہیم'' کہتے ہیں اس سے بڑھ کر اور کیا تصریح ہو گی۔ تو گزارش ہے کہ اس کے اس دعویٰ کی

---

[1] لسان المیزان میں ''ست وسبعین'' ہے۔

تردید سابقہ واقعہ سے ہوتی ہے تبھی تو کہا گیا ہے۔ اس مسکین نے سماع نہ ہونے کے باوجود سماع کا دعویٰ کیا ہے۔ پھر اگر وہ صدوق یا ثقہ ہوتا تو اس کی بات کا کوئی اعتبار تھا۔ مگر جب وہ کذاب اور ضعیف ہے تو اس کی یہ تصریح سماع مزید اس کے کذب کی دلیل ہے نہ کہ اس کے سماع کی۔

صالح ہمدانی فرماتے ہیں:

''کہ اس نے ابراہیمؒ سے روایت کا دعویٰ کیا ہے جس سے ''ذهب علمه'' اس کا علم ختم ہو گیا۔ قاسمؒ بن ابی صالح اور ابوحفصؒ نے بھی اس کی ابراہیمؒ سے روایات کا انکار کیا ہے۔'' (لسان: ص ۴۱۱ ج ۳، السیر: ص ۱۵ ج ۱۶)

الغرض یہ روایت سنداً ضعیف بھی ہے اور منقطع بھی ہے۔ لہٰذا اس سے استدلال بے معنی ہے۔ [1]

تیسرا جواب: اسی روایت کے الفاظ ہیں:

فسمع قراء ة فتی من الانصار.

کہ آپؐ نے ایک انصاری نوجوان کی قراءت سنی۔

حالانکہ مولانا صفدر صاحب بھی معترف ہیں کہ یہ آیت مکی ہے۔ (احسن ص ۱۰۱ ج ۱) لہٰذا انصاری سے مکہ میں کیسے سنا؟

چوتھا جواب: '' فسمع قراء ة فتی '' کے الفاظ اس بات کا قرینہ تو یہ ہیں کہ اس نوجوان نے بلند آواز سے قراءت کی تھی۔ جس سے آنحضرت ﷺ نے روکا۔ اور ہم بھی مقتدی کو جہراً پڑھنے سے منع کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ بھی ہمارے مخالف نہیں۔ مولانا صفدر صاحب کا یہ فرمانا کہ:

''اس سے معلوم ہوا کہ امام کے پیچھے پڑھنا صحابہؓ کا معمول نہ تھا صرف ایک ہی انصاری نے پڑھا۔۔۔ الخ۔''

(احسن: ص ۱۰۶ ج ۱)

تبھی صحیح ہو سکتا ہے جب کہ یہ اثر صحیح ہو۔

ثانیاً خود موصوف نے حضرت ابوالعالیہؒ کا اثر ان الفاظ سے نقل کیا ہے: فقرأ اصحابه جس کا ترجمہ خود انھوں نے یہ کیا ہے: ''آپ کے صحابہؓ بھی قراءت کرتے تھے۔ (احسن ص ۱۱۰ ج ۱)

اور محمدؒ بن کعب کے اثر کے تحت لکھتے ہیں کہ:

''صحابہ کرامؓ آنحضرت ﷺ کے پیچھے پڑھتے تھے۔'' (احسن: ص ۱۱۳)

اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث کے الفاظ ہیں:

کانوا یقرء ون (احسن: ص ۲۳۵ ج ۱)

کہ لوگ آنحضرت ﷺ کے پیچھے قراءت کرتے تھے۔

اب جناب بتلایا جائے کہ پڑھنے والا ایک تھا یا متعدد صحابہ کرامؓ تھے؟ سچ ہے کہ ''دروغ گورا حافظہ نہ باشد''۔

---

[1] ہماری اس وضاحت کے باوجود احسن ط ۵ میں یہ روایت عبدالرحمن بن حسن نا آدم بن ابی ایاس ہی منقول ہے۔

ثالثاً: جنھوں نے پڑھا، انھوں نے بلند آواز سے پڑھا، تبھی تو آپ نے ان کی قراءت سنی، اور آپ پر قراءت مختلط ہوئی۔ جس پر آپ نے منع فرمایا اور ہم بھی ایسی قراءت کو جو باعث تشویش و اختلاط ہو، ممنوع سمجھتے ہیں۔

66

پانچواں جواب: باوجودیکہ اس میں عبدالرحمنؒ کذاب ہے۔ اس کا ابراہیمؒ سے سماع نہیں۔ پھر مزید اندرونی شہادتیں بھی اس کی کمزوری پر دال ہیں۔ ان کے علاوہ یہ اثر مرسل بھی ہے اور جمہور محدثین کے نزدیک مرسل حجت نہیں۔ امام مجاہدؒ ثقہ اور امام ہیں مگر ان کا شمار کبار تابعین میں نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے حافظ ابن حجرؒ نے انھیں طبقہ ثالثہ میں شمار کیا ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

فاما من بعد کبار التابعین فلا اعلم منھم واحدا یقبل مرسله (کتاب القراءۃ: ص ۱۴۳)

کہ کبار تابعین کے بعد میں نے کسی کو نہیں دیکھا کہ کوئی ان کی مرسل کو قبول کرتا ہو۔

مگر مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

۱۔ امام ابن مدینیؒ فرماتے ہیں: مجاہدؒ کا مرسل عطاء کے مرسل سے مجھے کہیں زیادہ پسند ہے۔ یحییٰ قطان کہتے ہیں: کہ مجھے مجاہد کا مرسل طاؤس کے مرسل سے پسند ہے۔

۲۔ علمائے احناف کے نزدیک بلکہ دوسری صدی سے قبل تمام محدثین کے نزدیک مرسل قابل حجت ہے اور مرسل معتضد تو فریق ثانی کے نزدیک بھی حجت ہے اور اگر ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ کی روایات سے انقطاع کا بہانہ رفع نہیں ہوتا تو کسی اور جہاں اور دوسری جون کی انتظار کیجیے۔

۳۔ امام شافعیؒ، بخاریؒ، ابن تیمیہؒ وغیرہ کلی طور پر مجاہدؒ کی تفسیر پر اعتماد کرتے ہیں۔ (ملخصاً ص۱۰۶، ۱۰۷ ج۱)

مرسلات کی بحث

جواب: ممکن ہے کہ موصوف کے حواری اس سے خوش ہوں۔ مگر یقین جانیے کہ ان کا حقیقت سے رتی بھر بھی تعلق نہیں۔ نمبروار حقیقت ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ اس قسم کے اقوال صرف ''احسن شیء فی الباب'' کے قبیل سے ہیں۔ دیکھیے امام ابنؒ مدینی ہی فرماتے ہیں: ''مرسلات الحسن صحاح'' مگر امام احمدؒ فرماتے ہیں: ''لیس فی المرسلات اضعف من مرسلات الحسن وعطاء'' (تدریب: ص ۱۲۴) یعنی امام ابنؒ مدینی تو حسنؒ کی مرسل کو صحیح فرماتے ہیں۔ مگر امام احمدؒ اسے سب سے ضعیف قرار دیتے ہیں۔ پھر یہ اقوال خود اس کی دلیل ہیں کہ مرسل حجت نہیں، ورنہ بعض کو بعض سے ترجیح دینے کے کیا معنی۔؟

67

۲۔ مرسل کی حجیت وعدم حجیت پر بحث ان شاء اللہ عنقریب آ رہی ہے۔ جہاں دوسری صدی سے پہلے مرسل کی حجیت پر اجماع کے دعویٰ کی قلعی بھی کھل جائے گی۔ مرسل معتضد تبھی حجت ہے جب اس کے مقابلہ میں کوئی صحیح صریح روایت نہ ہو۔ حضرت ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ کے آثار کو اس کا مؤید بتلانا تبھی صحیح ہے جب یہ اثر خود صحیح اور صریح ہوں۔ مگر

آپ دیکھ آئے ہیں کہ جو صحیح یا حسن ہیں وہ صریح قطعاً نہیں۔ پھر ان کے آثار میں استدلال کا پہلو ہے۔ شان نزول کا بیان نہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ محض زور بیان سے ان کو شان نزول نہیں بنایا جا سکتا۔ اگر یہ شان نزول ہے تو امام مجاہد فرماتے ہیں کہ:

فاستمعوا له و انصتوا فی الصلوٰة والخطبة (کتاب القراءة : ص ۷۴، ۷۵، طبری: ص ۱۶۵ ج ۹)

کہ یہ آیت نماز اور خطبہ کے بارے میں ہے۔

یہی بات حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ: ''یہ خطبہ کے بارے میں بھی ہے۔'' حالانکہ معترض خود اس بات کے معترف ہیں کہ: ''شان نزول صرف نماز ہے اور خطبہ کو بھی یہ حکم شامل ہے۔'' (مصلہ ص ۱۰۲) معلوم یوں ہوتا ہے کہ مولانا سمجھتے ہیں کہ شاید یہ فقہی بحثیں عالم برزخ یا عالم آخرت میں بھی ہوں۔ وہاں دیکھا جائے گا یا پھر ہندوؤں کی طرح وہ تناسخ کے قائل ہیں کہ کسی اور ''جون'' میں مسئلہ کے حل کے منتظر ہیں۔ ہم تو اس کے تصور سے بھی اللہ کی پناہ چاہتے ہیں۔

68 ۳۔امام مجاہدؒ کی تفسیر

معترض کی بدحواسی ملاحظہ فرمائیں۔ کہتے ہیں کہ: ''امام شافعیؒ وغیرہ مجاہدؒ کی تفسیر کو کلی طور پر مانتے ہیں۔''

حالانکہ بحث یہاں تفسیر سے نہیں بلکہ مجاہدؒ کی مرسل روایت سے ہے۔ ''کلی طور پر ماننا'' بھی عجیب ہے۔ جب کہ امام شافعیؒ اور امام بخاریؒ تو مقتدی کو سورہ فاتحہ پڑھنے کا حکم دیتے ہیں۔ پھر اس اثر کو ماننا کیسا؟ [1] مولانا صاحب ہی ازراہ انصاف فرمائیں کہ امام مجاہدؒ کی تفسیر کو خود وہ اور علمائے احناف ''کلی طور پر مانتے ہیں؟'' اگر جواب اثبات میں ہو تو ہم دکھائیں گے کہ کتنی آیات میں یہ بزرگ ان کی مخالفت کرتے ہیں اور کتنی وہ محکم اور یہ منسوخ قرار دیتے ہیں۔ ع

مجھے یاد ہے سب ذرا ذرا تمھیں یاد ہو کہ نہ یاد ہو

حضرت سعیدؒ بن مسیّب کا اثر

قتادہؒ کا بیان ہے کہ حضرت سعیدؒ بن مسیّب نے فرمایا:

واذا قرئ القراٰن فاستمعوا له و انصتوا فی الصلاة۔ (کتاب القراءة: ص ۷۵)

کہ ﴿ واذا قرئ القراٰن فاستمعوا له..﴾ الآية نماز کے بارہ میں ہے۔

جواب: اولاً یہ روایت صحیح نہیں۔ اس میں قتادہؒ مدلس ہیں۔ اور مدلس کا عنعنہ صحت حدیث کے منافی ہے۔ قتادہؒ کی تدلیس

---

[1] امام مجاہدؒ کا آیت ﴿عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا﴾ اور آیت ﴿وجوه یومئذ ناظرة﴾ کے متعلق قول اور ان کی تفسیر اہل علم کے ہاں معروف ہے۔ ابن عبدالبرؒ لکھتے ہیں کہ ان آیات کے متعلق ان کے قول کو تمام علماء اہل سنت نے ترک کر دیا ہے۔ عند اهل السنة مهجور'' هما مهجوران عند العلماء مرغوب عنهما۔'' (تمہید ص ۱۵۷ ج ۷) امام مجاہدؒ کی ایک تفسیر کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: هو قول لم يقله احد من المفسرين غيره ولا تابعه عليها من الفقهاء أحد کہ یہ قول ایسا ہے کہ ان کے علاوہ کسی مفسر نے ایسا نہیں کہا اور نہ ہی فقہاء میں سے کسی نے ان کی موافقت کی ہے (فتح الباری: ص ۴۹۳ ج ۹)۔ امام مجاہدؒ فرماتے ہیں کہ یہود کی نافرمانی کے نتیجہ میں ان کے قلوب واذہان مسخ کیے گئے تھے۔ ان کی شکلیں نہیں بدلی تھیں مگر یہ بھی ان کی انفرادی رائے تھی جسے حضرات مفسرین نے نہیں البتہ متجددین نے قبول کیا ہے۔

پر سیر حاصل بحث آئندہ ان شاء اللہ باب ثانی میں آئے گی۔

ثانیاً: سری نماز میں حضرت سعید بن مسیّب خود فاتحہ خلف الامام پڑھنے کے قائل ہیں، جیسا کہ بسند صحیح حصہ اول میں گزر چکا ہے۔ 69

ثالثاً: اس اثر میں یہ صراحت نہیں کہ جہراً پڑھنا ممنوع ہے یا یہ کلام وسلام کی ممانعت میں نازل ہوئی:

واذا جآء الاحتمال بطل الاستدلال جب یہ احتمال ہے تو اس سے استدلال باطل ہے۔

حضرت حسن بصریؒ کا اثر

منصورؒ فرماتے ہیں کہ حضرت حسن بصریؒ نے فرمایا کہ:

واذا قرئ القراٰن فاستمعوا له وانصتوا فی الصلاة۔ (کتاب القراءۃ: ص ۷۵)

کہ ﴿واذا قرئ القراٰن ...﴾ الآیة نماز کے بارہ میں ہے۔

جواب: اول یہ اثر اپنے مدلول پر واضح نہیں۔ جیسا کہ پہلے ہم ذکر کر آئے ہیں۔

ثانیاً: حضرت حسن بصریؒ خود جہری وسرّی سب نمازوں میں فاتحہ خلف الامام کا حکم فرمایا کرتے تھے، جیسا کہ بسند صحیح حصہ اول کے باب ثالث میں گزر چکا ہے۔ لہٰذا اسے فاتحہ کی ممانعت میں پیش کرنا صحیح نہیں۔

حضرت ابو العالیہؒ ریاحی کا اثر

جناب مہاجرؒ، ابو العالیہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا:

کان النبی ﷺ اذا صلی قرأ فقرأ اصحابه فنزلت فاستمعوا له.. الآیة ،فسکت القوم وقرأ النبی ﷺ۔ (کتاب القراءۃ : ص ۷۲)

کہ آنحضرت ﷺ جب نماز پڑھتے تو صحابہ کرامؓ بھی آپ کے ساتھ پڑھتے تھے۔ جب **فاستعموا له ... الآیة** نازل ہوئی تو صحابہ کرامؓ خاموش ہو گئے اور رسول اللہ ﷺ قراءت کرتے تھے۔

جواب: اس سے استدلال صحیح نہیں۔ اس لیے کہ یہ منقطع ہے اور منقطع محدثین کے ہاں ضعیف ہے۔ بالخصوص ابو العالیہؒ الریاحی کی مراسیل کے متعلق امام شافعیؒ فرماتے ہیں: 70

حدیث الریاحی ریاح (میزان: ص ۵۴ ج ۲) کہ ریاحی کی حدیث ہوائی باتیں ہیں۔

ثانیاً: یہ مرفوع اور حسن صحیح احادیث کے خلاف ہے۔ جس میں یہ مذکور ہے کہ آپ نے جہری میں بھی فاتحہ پڑھنے کا حکم فرمایا ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

مؤلف احسن الکلام فرماتے ہیں کہ:

''اس کو منقطع کہنا نا کام بہانہ ہے۔ مرسل معتضد بلا اختلاف حجت ہے۔ ثانیاً: اسے ابو العالیہؒ کی تفسیر تسلیم کر لیا جائے تو بھی حرج نہیں۔ کئی مفسرین نے ان کی تائید کی ہے اور مؤلف خیر الکلام لکھتے ہیں کہ کسی آیت کی تفسیر

اگر کسی تابعی سے ثابت ہو اور ایک بڑے مفسر نے بھی تائید کی ہو اور کسی صحابی اور تابعی سے تردید نہ ہو تو اس کی صحت میں کیا کلام ہوسکتا ہے لہٰذا ان کو تجویز کردہ نسخہ پر عمل کرنا چاہیے۔'' (مصلحہ احسن: ص۱۱۰ ج۱)

جواب: بلاشبہ مرسل معتضد حجت ہے۔ مگر اسی وقت جب کہ وہ صحیح روایات کے منافی نہ ہو، حضرت الاستاذؒ نے یہ بھی فرمایا کہ:

''مرسل معتضد وہی حجت ہے جب تابعی کی عادت ہو کہ وہ جب چھوڑے تو ثقہ راوی کو چھوڑے مگر ابوالعالیہؒ کے متعلق یہ ثابت نہیں۔'' (خیر الکلام: ص۳۵۶)

مگر اس کو معترض شیر مادر سمجھ کر ہضم کر گئے ہیں۔ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں:

''ومراسیل ابی العالیة عند اهل الحدیث لیست بشیء لانه کان معروفا بالأخذ عن کل واحد''

(معرفة السنن: ص ۳۸۶ ج ۱)

لہٰذا جب ابوالعالیہؒ ثقہ اور ضعیف ہر قسم کے راویوں سے روایت کرتے ہیں تو اس کی مرسل کیوں کر اعتضاد سے حجت ٹھہری۔

71 ۲۔ یہ بھی عجب ہے کہ اسے ابوالعالیہؒ کی تفسیر کہا جائے تب بھی کوئی حرج نہیں۔ الخ حالانکہ یہ اثر مرسل ہے اور اسی میں کلام ہے۔ تفسیر میں نہیں۔

ثانیاً: ابوالعالیہؒ اس میں رسول اللہ ﷺ اور صحابہؓ کے عمل کو بیان کرتے ہیں۔ مگر ہمارے مہربان اسے ابوالعالیہؒ کی تفسیر باور کراتے ہیں۔۔۔ سبحان اللہ کسی شیخ الحدیث سے ایسی غلطی کی توقع نہ تھی۔

ثالثاً: تفسیر کی تائید میں صرف کسی بڑے مفسر کی تائید ہی کافی نہیں۔ مؤلف خیر الکلام نے یہ شرط بھی ذکر کی ہے کہ:

''کسی صحابی یا تابعی سے اس کی تردید وارد نہ ہو۔'' (خیر الکلام: ص۷۲)

مگر یہاں تو مرفوع احادیث اور جمہور صحابہؓ کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ حضرت ابن مسعودؓ، امام مجاہدؒ اور امام حسن بصری کا فتویٰ بھی اس کے خلاف ہے۔ اور معترض کے نزدیک وہ آیت کا یہی شان نزول بھی ذکر کرتے ہیں۔ لہٰذا اصول شکنی کا طعنہ محض کم فہمی یا تعصب کی بنا پر ہے۔

امام زہریؒ

امام زہریؒ فرماتے ہیں:

''امام کے پیچھے جہری نمازوں میں مقتدی قراءت نہ کرے اگرچہ وہ امام کی قراءت نہ بھی سن رہا ہو۔ البتہ جب امام آہستہ پڑھے تو مقتدی بھی آہستہ پڑھیں اور جہری میں اس لیے منع ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ جب قرآن پڑھا جائے تو خاموش ہو کر سنو۔'' (کتاب القراءۃ: ص۷۵)

جواب: اولاً مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

''امام زہریؒ بھی آیت کا شان نزول مسئلہ خلف الامام بتاتے ہیں۔'' (احسن: ص ۱۱۱ ج ۱)

اسی بنا پر عرض ہے کہ آیت کا نزول آنحضرت ﷺ پر ہوا تھا اور شان نزول بتانے والے امام زہریؒ ہیں۔ لٰہذا یہ مرسل ہے اور امام زہریؒ کی مرسل ''لیس بشیءٍ'' ہے۔ (کتاب القراءۃ: ص ۱۴۴) 72

امام ابن معین اور یحییٰؒ بن سعید بھی فرماتے ہیں: ''مراسیل الزھری لیس بشیء'' بلکہ امام یحییٰؒ فرماتے ہیں:

مرسل الزھری شر من مرسل غیرہ (انھاء السکن: ص ۳۹)

کہ امام زہریؒ کی مرسل میں دوسری مراسیل سے زیادہ شر ہے۔

ثانیاً: اگر یہ شان نزول ہے تو اس کا تعلق سرّی سے بھی ہے یا صرف جہری سے؟ مولانا صفدر صاحب تو آیت کو علامہ ابن ہمامؒ کے اتباع میں جہری اور سری سب نمازوں کے لیے سمجھتے ہیں، مگر امام زہریؒ ''شان نزول'' کیا بتا رہے ہیں؟ اور اگر یہ ان کی تفسیر ہے تو اس سے ظاہر ہوا کہ آیت ﴿ واذا قرئ القراٰن ﴾ سری نمازوں کے متعلق نہیں، مگر علامہ ابن ہمامؒ اور ان کے بالتبع مؤلف احسن الکلام کا فیصلہ ان کے برعکس ہے۔ آخر کیا وجہ ہے کہ جہری کے متعلق تو یہ ''شان نزول'' ہو مگر سری کو اس سے خارج قرار دیا جائے اور اسے ان کی تفسیر قرار دیا جائے۔

۲۔ صحیح یہ ہے کہ یہ امام زہریؒ کا استنباط ہے مگر وہ اس سے صرف امام کے ساتھ حالت جہر میں پڑھنے کی ممانعت فرماتے ہیں جس سے سکتات میں پڑھنے کی نفی نہیں ہوتی بلکہ سکتات میں پڑھنے کا قول بھی ان سے منقول ہے جیسا کہ آئندہ سکتات کی بحث میں ان شاءاللہ بیان ہوگا۔

حضرت عبیدؒ بن عمیرؒ اور عطاء بن ابیؒ رباح کا اثر

طلحہؒ بن عبید فرماتے ہیں:

''کہ واعظ وعظ بیان کر رہا تھا اور حضرت عبیدؒ بن عمیر اور حضرت عطاءؒ آپس میں گفتگو کر رہے تھے، میں نے کہا: آپ ذکر کیوں نہیں سنتے؟ انھوں نے کہا:

انما ذلک فی الصلوٰۃ واذا قرئ القراٰن۔الآیۃ (ابن جریر: ص ۱۱۰ و ابن کثیر: ۲۸۱ ج ۲) 73

کہ واذا قرئ القراٰن۔الآیۃ کا مصداق نماز ہے۔

مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

''اس سے معلوم ہوا کہ امام کے پیچھے باتیں کرنا اور قراءت کرنا ممنوع ہے۔'' (احسن: ص ۱۱۲ ج ۱)

جواب: اس سے تو صرف نماز میں امام کے پیچھے آواز سے باتیں کرنے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے جب کہ حالت نماز میں پہلے آپس میں سلام و کلام جائز تھا۔ (کما سیأتی) نہ کہ فاتحہ خلف الامام کی، جس پر قرینہ یہ ہے کہ خود حضرت عطاء ابن رباح سے قراءت خلف الامام کا فتویٰ بسند صحیح ثابت ہے۔ البتہ وہ امام کے ساتھ ساتھ پڑھنے کی

اجازت نہیں دیتے بلکہ سکتات میں پڑھنے کا حکم فرماتے تھے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ لہٰذا اولاً تو اس میں بظاہر صرف حالت نماز میں کلام کی ممانعت ہے۔ بصورت دیگر سکتات میں پڑھنا خود ان کے نزدیک اس آیت کے مخالف نہیں۔ ثانیاً یہ شان نزول نہیں بلکہ یہ ان حضرات کا استدلال ہے۔

حضرت محمدؒ بن کعبؒ قرظی

ابوؒ معشر، حضرت محمدؒ بن کعب سے روایت کرتے ہیں کہ:

''انھوں نے فرمایا صحابہ کرام آنحضرت ﷺ کے پیچھے پڑھتے تھے۔ جب آپ قراءت کرتے تو وہ بھی ساتھ ساتھ پڑھتے جاتے۔ اس پر سورہ اعراف کی یہ آیت نازل ہوئی: ﴿و اذا قرئ القرآن﴾

(کتاب القراءۃ: ص ۴۷، احسن الکلام: ص ۱۱۳ ج ۱)

جواب: اس کی سند میں ابو معشر نجیح بن عبدالرحمن متکلم فیہ ہونے کے ساتھ ساتھ آخر میں اختلاط میں مبتلا ہو گئے تھے۔ بلاشبہ بعض محدثین نے اس کی توثیق کی ہے اور اسے صدوق کہا ہے۔ جیسا کہ مولانا صفدر صاحب نے نقل کیا ہے۔ لیکن محدثین کی ایک جماعت نے اسے ضعیف کہا ہے۔ یہاں تک کہ امام بخاریؒ اور الساجیؒ نے اسے منکر الحدیث کہا ہے اور مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

''منکر الحدیث ایسی مفسر جرح ہے کہ بطور اعتبار اور شاہد بھی ایسے راوی کی روایت پیش نہیں کی جا سکتی ہے''

(احسن: ص ۱۲۶ ج ۲)

لہٰذا کم از کم مولانا صفدر صاحب کو ابو معشرؒ کی روایت پیش کرنے اور اس کی توثیق نقل کرنے سے اجتناب کرنا چاہیے تھا۔ حافظ ابن حجرؒ کا فیصلہ بھی ملاحظہ فرمائیں:

ضعیف من السادسة اسن و اختلط. (تقریب: ص ۵۲۰)

کہ وہ ضعیف ہے بڑی عمر ہوئی اور اختلاط ہو گیا۔

حافظ خلیلیؒ فرماتے ہیں: ''موت سے دو سال قبل سخت تغیر آ گیا تھا''

محمدؒ بن بکار فرماتے ہیں کہ ''اس قدر اختلاط ہو گیا تھا کہ اس سے ہوا نکلتی تو بھی اسے اس کا شعور نہ ہوتا۔''

محدث مبارک پوریؒ نے ابو معشرؒ کو صرف ضعیف ہی نہیں مختلط بھی لکھا ہے۔ (تحقیق: ص ۷۱ ج ۲)

جس کا جواب مؤلف احسن الکلام نے نہیں دیا۔ اس سے احتجاج سے قبل انصاف کا تقاضا ہے کہ ثابت کیا جائے کہ اس سے سعیدؒ بن منصور نے اختلاط سے پہلے سماع کیا ہے۔ جب یہ ثابت نہیں اور یقیناً نہیں تو پھر اس کو صحیح سمجھنا اور اس سے استدلال کرنا کیونکر صحیح ہے؟

۲۔ صحابہ کرامؓ جہراً پڑھتے تھے

اس اثر کے الفاظ ہیں: ''کانوا یتلقون من رسول اللہ ﷺ اذا قرأ شیئا قرء وا معه'' جس سے معلوم

74

75

ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ آپ کے ساتھ پڑھتے تھے اور یہ الفاظ بھی منقول ہیں کہ:

کان رسول الله ﷺ اذا قرأ فی الصلاۃ اجابه من وراءہ اذا قال بسم الله الرحمٰن الرحیم قالوا مثل قوله حتی یقضی فاتحة الکتٰب والسورۃ فلبث بذلک ماشاء الله ان یلبث فنزل واذا قرئ القراٰن. (امام الکلام: ص ۱۱۱، قرطبی: ص ۳۵۴ ج ۷، تفسیر ابن ابی حاتم: ص ۱۶۴۵ ج ۵)

نماز میں آنحضرت ﷺ جب پڑھتے تو صحابہؓ اس کا جواب دیتے۔ جب آپ بسم اللہ پڑھتے تو وہ بھی بسم اللہ پڑھتے تاآنکہ آپ اسی طرح فاتحہ اور سورت پوری کرتے۔ جب تک اللہ تعالیٰ نے چاہا اسی طرح رہا پھر یہ آیت نازل ہوئی۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ جہراً آپ کے پیچھے پڑھتے تھے۔ علامہ قرطبیؒ لکھتے ہیں:

ھذا یدل علی ان المعنی بالانصات ترک الجھر علی ما کانوا یفعلون فی مجاوبة رسول الله ﷺ.

یعنی صحابہؓ کرام کا رسول اللہ ﷺ کے جواب میں پڑھنا دلیل ہے کہ انصات کے معنی ترک جہر ہے۔"

اور ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ جہراً پڑھنا ممنوع ہے لہٰذا اس سے استدلال تام نہیں۔

۳۔ محمد بن کعب کبار تابعین میں شمار نہیں ہوتے اور روایت میں "شان نزول" کا ذکر ہے۔ لہٰذا یہ مرسل ہے اور مرسل محدثین کے ہاں معتبر نہیں۔

۴۔ اس اثر سے تو معلوم ہوتا ہے کہ صحابہؓ کی کثیر تعداد آپ کے پیچھے جہراً پڑھتی تھی مگر مؤلف احسن الکلام (ص ۱۰۶) پر لکھتے ہیں:

"امام کے پیچھے قراءت کرنا صحابہؓ کا معمول نہ تھا ورنہ صرف ایک انصاری کے پڑھنے کا کیا مطلب؟"

اور اب ہم اس کے علاوہ اور کیا کہہ سکتے ہیں ؎

کس کا یقین کیجیے کس کا یقین نہ کیجیے　　آئی ہے بزمِ یار سے خبر الگ الگ

مرسل حدیث پر بحث

مرسل حدیث صحیح ترین قول کے مطابق حجت نہیں، جیسا کہ اس کی تفصیل اپنے مقام پر آئے گی۔ مگر یہاں اس عنوان کے تحت مؤلف احسن الکلام نے یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے:

76

"کہ دوسری صدی سے پہلے مرسل کی حجیت پر اتفاق ہے۔ سب سے پہلے اس کی حجیت کا انکار امام شافعیؒ نے کیا اور اس پر انھوں نے امام ابن جریرؒ کا ایک قول (بحوالہ توجیہ النظر، الحطہ، مقدمہ فتح الملہم اور تدریب الراوی وغیرہ کتب سے) نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا: تمام تابعین اس پر متفق تھے کہ مرسل حجت ہے۔ تابعین سے لے کر دوسری صدی کے آخر تک ائمہ میں سے کسی نے مرسل کی

حجیت سے انکار نہیں کیا۔'' (احسن الکلام: ص ۱۱۵، ۱۱۷ ج ۱)

مرسل کی حجیت پر دوسری صدی تک اجماع کا غلط دعویٰ

ہم اس دعویٰ کی یہاں حقیقت بیان کرنا چاہتے ہیں۔ سوگزارش ہے کہ اگر اتفاق واجماع سے مراد اکثر اور جمہور کا قول ہے تو فبہا، جیسا کہ اہل علم کے ہاں یہ معروف ہے کہ اکثریت پر بھی اتفاق واجماع کا لفظ بول دیتے ہیں، لیکن اگر معروف معنی میں اتفاق واجماع مراد ہے تو یہ دعویٰ صحیح نہیں۔ حافظ ابن حجرؒ النکت میں فرماتے ہیں:

لکنه مردود علی مدعیه فقد قال سعید بن المسیب وهو من کبار التابعین ان المرسل لیس بحجة نقله عنه الحاکم و کذا تقدم عن محمد بن سیرین و عن الزهری و کذا کان یعیبه شعبة و اقرانه و الاخذون عنه کیحیی القطان و عبدالرحمٰن بن مهدی و غیرواحد و کل هولاء قبل الشافعی.

(ص ۵۶۸ ج ۲)

لیکن یہ دعویٰ اس کے مدعی پر مردود ہے سعیدؒ بن مسیّب جو کبار تابعین میں سے ہیں انھوں نے فرمایا ہے کہ مرسل حجت نہیں جیسا کہ امام حاکمؒ نے ان سے نقل کیا ہے اور اسی طرح پہلے یہی قول امام محمدؒ بن سیرین اور امام زہریؒ سے گزر چکا ہے۔ اسی طرح امام شعبہؒ اور ان کے معاصرین اور تلامذہ مثل یحییٰ قطانؒ اور عبدالرحمٰن بن مہدی وغیرہ مرسل کو رد کرتے تھے اور یہ سب امام شافعیؒ سے پہلے ہوئے ہیں۔''

پھر اس کے چند سطور بعد لکھتے ہیں:

فبان ان دعوی الاجماع مطلقاً او اجماع التابعین مردودة (ایضاً)۔

یعنی اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مطلقاً اجماع کا دعویٰ یا تابعین کے اجماع کا دعویٰ مردود ہے۔

امام حاکمؒ فرماتے ہیں:

'' والمراسیل واهیة عند جماعة اهل الحدیث من فقهاء الحجاز غیر محتج بها وهو قول سعید بن المسیب و محمد بن مسلم الزهری و مالک بن انس الاصبحی و عبدالرحمٰن الاوزاعی و محمد بن ادریس الشافعی و احمد بن حنبل و من بعدهم من فقهاء المدینة وحجتهم فیه کتاب الله و سنة نبیه ﷺ.'' (المدخل ص ۱۴)

یعنی مرسل احادیث حجاز کے فقہاء اہل حدیث کی جماعت کے نزدیک واہی اور نا قابل احتجاج ہیں۔ یہی قول سعیدؒ بن میسّب، محمد بن مسلم زہریؒ، مالکؒ، اوزاعیؒ، الشافعیؒ، احمدؒ اور دوسرے فقہاء مدینہ کا ہے اور اس پر ان کے نزدیک کتاب و سنت کے دلائل ہیں۔

امیرؒ یمانی لکھتے ہیں:

وقد نقل عن سعید بن المسیب و هو من کبار التابعین کما عرفت ان المرسل لیس بحجة و

مثله نقله الحافظ ابن حجر عن ابن سيرين و به يعرف بطلان الاجماع. (توضيح الافكار ص ۲۹۲ ج ۱)

یعنی سعیدؒ بن مسیّب جیسا کہ تمھیں معلوم ہے کہ وہ کبار تابعین میں سے تھے، سے منقول ہے کہ مرسل حجت نہیں، ابن حجرؒ نے یہی قول ابن سیرینؒ سے بھی نقل کیا ہے جس سے اجماع کا دعویٰ باطل ہو جاتا ہے۔

علامہ الجزائری جن کے حوالہ سے مؤلف موصوف نے ''دعویٰ اجماع'' نقل کیا ہے لکھتے ہیں:

وقد انتقد بعضهم قول من قال ان الشافعي اول من ترك الاحتجاج بالمرسل فقد نقل ترك الاحتجاج عن سعيد بن المسيب و هو من كبار التابعين و لم ينفرد بذٰلك بل قال به من بينهم ابن سيرين و الزهري ... وقد ترك الاحتجاج بالمرسل ابن مهدي ويحيي القطان وغير واحد ممن قبل الشافعي. (توجيه النظر: ص ۲۴۵)

اور جس نے یہ کہا کہ سب سے پہلے امام شافعیؒ نے مرسل کی حجیت سے انکار کیا ہے، اس پر بعض نے تنقید کی ہے، سعیدؒ بن مسیّب جو کبار تابعین میں سے ہیں بھی مرسل کی حجیت کا انکار کرتے ہیں اور وہ اس میں منفرد نہیں بلکہ تابعین میں یہی قول ابن سیرینؒ اور زہریؒ کا ہے۔ [1] اور امام ابن مہدیؒ اور یحییٰ القطان وغیرہ جو امام شافعیؒ سے پہلے ہیں وہ بھی مرسل کو حجت نہیں سمجھتے۔ 78

کس قدر افسوس کا مقام ہے کہ علامہ الجزائریؒ نے اس دعویٰ اجماع کی خوب خبر لی ہے مگر ہمارے مہربان اسے شیر مادر سمجھ کر ہضم کر گئے ہیں۔

بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے یہی مسلک حضرت ابن عباسؓ سے بھی نقل کیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

وفيها ايضا عن ابن عباس انه انكر على بشير بن كعب احد التابعين احاديث ارسلها.

(النكت : ص ۵۵۳ ج ۲)

کہ مقدمہ مسلم ہی میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے بشیرؒ بن کعب تابعی کی مرسل احادیث پر انکار کیا تھا۔

بلکہ حضرت عمرؒ بن عبدالعزیزؒ کا بھی یہی مسلک معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ مؤطا امام مالکؒ کی پہلی روایت ہے کہ جب عروہؒ نے حضرت مغیرہؓ کے واسطہ سے حدیث بیان کی تو انھوں نے فرمایا: '' اعلم ما تحدث به يا عروه'' اور امام شافعیؒ کے الفاظ ہیں:

اتق الله يا عروة وانظر ما تقول (شرح زرقانی ص ۱۴ ج ۱)

کہ اے عروہؒ! اللہ سے ڈرو، دیکھو تم کیا کہہ رہے ہو؟

اور مقدمہ صحیح مسلم (ص ۱۲) میں ہے:

''حضرت عبداللہؒ بن مبارک کو جب ابو اسحاقؒ ابراہیم بن عیسیٰ نے یہ حدیث سنائی: '' ان من البر بعد البر 79

---

[1] امام زہریؒ کا مرسل پر انکار کی تفصیل کے لیے دیکھیے (علوم الحدیث للحاکم: ص ۲، الکفایۃ: ص ۳۹۱، تہذیب: ص ۲۴۰ ج ۱، النکت: ص ۵۵۳ ج ۲)

ان تصلی لا بویک الخ. ''تو انھوں نے فرمایا: اے ابوؒاسحاق!'' عمن ھذا '' یہ کس سے مروی ہے۔ ابواسحاقؒ نے کہا شہابؒ بن خراش سے، تو انھوں نے فرمایا وہ ثقہ ہے۔ پھر فرمایا: '' عمن '' اس نے یہ کس سے روایت کی، ابوؒاسحٰق نے کہا: الحجاجؒ بن دینار سے، کہا '' ثقة عمن '' وہ ثقہ ہے اس نے کس سے روایت کی، ابواسحاقؒ نے کہا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو عبداللہؒ بن مبارک نے فرمایا:

یا ابا اسحاق ان بین الحجاج بن دینار و بین النبی صلی اللہ علیہ وسلم مفاوز تنقطع فیھا اعناق المطیّ... الخ

اے ابواسحٰقؒ! بے شک حجاجؒ بن دینار اور نبی کریم ﷺ کے درمیان لق ودق صحرا ہیں جسے طے کرنے میں اونٹوں کی گردنیں تھک جاتی ہیں۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عبدؒاللہ بن مبارک بھی مرسل و منقطع روایت کو قبول نہیں کرتے تھے اور وہ بھی امام شافعیؒ سے پہلے ہیں۔

اب قارئین کرام! خود انصاف فرمائیں کہ حضرت ابن عباسؓ، سعید بن المسیب، ابن سیرین، زہری، شعبہؒ، ابن مبارکؒ، ابن مہدیؒ، یحییٰ القطانؒ، اوزاعیؒ وغیرہ امام شافعیؒ سے پہلے نہ تھے؟ اور وہ بھی اجماع کیسا جانقدر ہے جس سے حضرت ابن عباسؓ اور دیگر جلیل القدر تابعین ۔۔۔۔ خارج ہوں؟ مگر پھر بھی وہ اجماع ہی رہے۔ جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ اجماع واتفاق کا دعویٰ محض طفل تسلی والی بات ہے اور مرسل کی عدم حجیت پر بقول امام حاکمؒ قرآن وسنت کے دلائل ہیں، جیسا کہ آئندہ ان شاء اللہ ذکر ہوگا۔

خود مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''حق یہ ہے کہ مرسل کی سند صحیح ہو اور کسی مرفوع متصل روایت کے خلاف نہ ہو تو وہ حجت ہے۔'' (ص ۱۱۷ ج ۱)

80 زیر بحث آثار میں بھی ہم یہی عرض کرتے آئے ہیں کہ امام مجاہدؒ، زہریؒ، ابوالعالیہؒ محمد بن کعبؒ، حسن بصریؒ وغیرہ کی مراسیل چونکہ صحیح احادیث کے خلاف ہیں اس لیے بھی یہ حجت نہیں۔ پھر جو حضرات آیت واذا قرئ القران کا شان نزول نماز بتلاتے ہیں، عموماً وہی فاتحہ خلف الامام کے قائل بھی ہیں۔ جیسا کہ بسند صحیح گزر چکا ہے۔ لہٰذا ان آثار سے ترک فاتحہ خلف الامام پر استدلال صحیح نہیں۔ کیوں کہ احناف کے نزدیک جب راوی اپنی روایت کے خلاف فتویٰ دے یا عمل کرے تو وہ اس کے نسخ کی دلیل ہوتی ہے۔

بعض تابعین اور تبع تابعین کی مراسیل

اس عنوان کے تحت مولانا صفدر صاحب یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ:

''بعض تابعین اور اتباع تابعین ایسے ہیں جن کی مراسیل کو امت نے بخوشی قبول کیا ہے۔

حتیٰ کہ امام شافعیؒ نے بھی ان کو تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ ان کا مشہور قول ہے کہ وہ حضرت سعیدؒ بن مسیّب کی مرسل کو حجت مانتے تھے۔'' (بحوالہ تدریب، احسن: ص ۱۱۷ ج ۱، ص ۱۴۹ ط ۵ -

آگے بڑھنے سے پہلے یہی دیکھ لیجیے کہ کیا امام شافعیؒ کے نزدیک حضرت سعیدؒ بن مسیّب کی مرسل مطلقاً حجت ہے اور تدریب الراوی کے حوالہ کو کس طرح ادھورا کانٹ چھانٹ کر کے نقل کیا گیا ہے۔ چنانچہ علامہ سیوطیؒ کے الفاظ ہیں:

اشتهر عن الشافعي انه لا يحتج بالمرسل الا مراسيل سعيد بن المسيب قال المصنف في شرح المهذب و في الارشاد والاطلاق في النفي والاثبات غلط بل هو يحتج بالمرسل بالشروط المذكورة و لا يحتج بالمراسيل سعيد الابها ايضاً. (تدریب الراوی ص ۱۲۱)

یعنی امام شافعیؒ سے مشہور ہے کہ وہ مراسیل سعیدؒ بن المسیب کے علاوہ مرسل کو حجت نہیں سمجھتے۔ مصنف (علامہ نوویؒ) نے شرح المہذب اور الارشاد میں کہا ہے کہ مرسل کی مطلقاً حجیت وعدم حجیت کا قول صحیح نہیں، بلکہ وہ شروط مذکورہ سے مرسل کو حجت سمجھتے ہیں اور سعید بن المسیب کی مراسیل کو بھی ان شروط کے بغیر حجت نہیں سمجھتے۔

81

اس کے بعد علامہ سیوطیؒ نے علامہ نوویؒ کا مفصل کلام نقل کیا ہے جس میں یہ الفاظ بھی قابل غور ہیں:

اما قول القفال: مرسل ابن المسيب حجة عندنا فهو محمول على التفصيل المتقدم قال و لا يصح تعلق من قال انه حجة بقوله ارساله حسن لان الشافعي لم يعتمد عليه وحده بل لما انضم اليه من قول ابي بكر و من حضره من الصحابة (ايضًا).

کہ امام قفالؒ کا یہ کہنا کہ ابنؒ المسیب کی مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے تو یہ بھی مذکورہ تفصیل پر ہی محمول ہے اور جس نے امام شافعیؒ کے قول کہ ابنؒ مسیّب کی مرسل حسن ہے سے اس کی حجیت مراد لی ہے اس کا یہ قول صحیح نہیں جب کہ امام شافعیؒ نے صرف ابنؒ مسیّب کی مرسل پر اعتماد نہیں کیا بلکہ حضرت ابوبکرؓ اور دیگر صحابہؓ کے اقوال بھی اس کے مؤید ہیں۔'' (اسی بنا پر اسے حسن کہا ہے)۔

بلکہ علامہ سیوطیؒ نے علامہ ماوردیؒ سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ امام شافعیؒ کا قدیم قول تو یہ تھا کہ ابنؒ المسیب کی مرسل حجت ہے، مگر:

مذهب الشافعي في الجديد انه كغيره (تدریب ص ۱۲۲)

کہ امام شافعیؒ کا جدید مذہب یہ ہے کہ وہ دیگر مراسیل ہی کی طرح ہے۔

علامہ سیوطیؒ کے اس تفصیلی بیان سے واضح ہو جاتا ہے کہ تدریب الراوی سے امام شافعیؒ کا مسلک نقل کرنے میں مؤلف احسن الکلام نے کس طرح دیانت کا خون کیا ہے۔ خطیبؒ بغدادی بھی لکھتے ہیں:

فقد ذكر بعض الفقهاء ان الشافعي جعل مرسل ابن المسيب حجة لان مراسيله كلها اعتبرت فوجدت متصلات من غير حديثه وهذا القول ليس بشيء لان من مراسيل سعيد ما لم يوجد متصلا من وجه بتة والذي يقتضي من مذهب الشافعيٰ انه جعل لسعيد مزية في الترجيح

لمراسیله خاصة لان اکثرها وجد متصلا من غیر حدیثه لا انه جعلها اصلا یحتج به. واللہ اعلم.

(الفقیه والمتفقة ص ۲۲۷ ج ۱)

یعنی بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ امام شافعیؒ ،ابن المسیبؒ کی مرسل کو حجت قرار دیتے ہیں کیوں کہ ان کی مراسیل دوسرے طرق سے متصل پائی جاتی ہیں لیکن یہ قول کچھ بھی نہیں۔ کیوں کہ سعیدؒ بن المسیب کی مراسیل بھی ایسی ہیں جو متصل نہیں پائی جاتیں، اور امام شافعیؒ کا مسلک اس کا مقتضی ہے کہ انھوں نے سعید بن مسیّب کی مراسیل کو دوسری مراسیل سے ترجیح دی ہے۔ کیوں کہ ان کی اکثر مراسیل متصل پائی جاتی ہیں۔ یہ نہیں کہ وہ اس سے احتجاج کے قائل ہیں۔

82

الغرض یہ کہنا کہ امام شافعیؒ سعیدؒ بن مسیّب کی مراسیل کو حجت مانتے تھے، صحیح نہیں بلکہ وہ اس میں بھی اسی تفصیل کے قائل ہیں جو دوسری مراسیل کے متعلق انھوں نے بیان کی ہے البتہ ان کی مرسل کو دوسری مراسیل سے ترجیح دیتے ہیں۔

بعض راویوں کی مرسل کی توثیق کا جواب

مؤلف احسن الکلام اسی سلسلہ میں مزید لکھتے ہیں:

''امام ابن مدینیؒ فرماتے ہیں کہ ابنؒ مسیّب کی مراسیل اصح ترین ہیں۔ امام احمدؒ نے ابراہیمؒ کی مراسیل کو '' لا بأس بها '' کہا ہے۔ امام ابن معینؒ فرماتے ہیں، ابراہیمؒ کی مراسیل مجھے شعبیؒ کی مراسیل سے محبوب ہیں، امام ابنؒ مدینی فرماتے ہیں کہ حسن بصریؒ کی مراسیل جن کو ان سے ثقہ نقل کرے صحیح ہوتی ہیں۔ نیز مجاہدؒ کی مراسیل عطاءؒ کی مراسیل سے کئی درجہ پسند ہیں۔'' (احسن الکلام ص ۱۱۸ ج ۱)

مگر یہ اور اس قسم کے اقوال محض '' احسن شيء في الباب '' کے قبیل سے ہیں، ورنہ بعض تابعین کی مراسیل کو بعض پر ترجیح دینے یا اصح کہنے کے کیا معنی؟ ضعیف کو ضعیف پر بھی ترجیح ہوتی ہے جیسا کہ خیر الکلام: ص ۳۵۳ میں ہے مگر مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''یہ محض طفل تسلی ہے کیوں کہ ان مراسیل میں مطلقاً بعض مراسیل فی نفسہا صحیح ہیں'' (احسن: ص ۱۱۸ ج ۱)

83

لیکن یہ بھی محض دعویٰ ہے اس کے برعکس خطیب بغدادی امام شافعیؒ وغیرہ کے اسی قسم کے اقوال نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

انما رجح الشافعي به والترجيح بالمرسل صحيح و ان كان لا يجوز ان يحتج به على اثبات الحكم وهذا هو الصحيح .. الخ (الکفایة : ص ۴۰۵)

یعنی امام شافعیؒ نے اسے ترجیح دی ہے اور مرسل سے ترجیح جائز ہے اگرچہ اثبات حکم کے لیے اس سے استدلال صحیح نہیں اور یہی قول صحیح ہے۔

یہی بات امام بیہقیؒ نے کہی ہے۔ دیکھیے تدریب الراوی (ص ۱۲۱) لہٰذا ان اقوال کی بنا پر بعض مراسیل کو فی نفسہا صحیح سمجھنا محض دعویٰ ہے۔

مراسیل ابراہیم النخعیؒ

مزید دیکھیے ابراہیمؒ کی مراسیل کو امام احمدؒ نے" لا بأس بها" کہا ہے مگر یہ حضرت ابن مسعودؓ کی مراسیل کے متعلق ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

ولكن خصه غيره بحديث ابن مسعود ﷺ لما تقدم فامّا مراسيله عن غيره فقال يحيى القطان كان يضعف مراسيل ابراهيم النخعي عن علي ﷺ.

چند سطور بعد لکھتے ہیں:

" قال البيهقي من المعلوم ان ابراهيم ما سمع من احد من الصحابة فاذا حدث عن النبي ﷺ يكون بينه و بينه اثنان او اكثر فيتوقف قبول من هذه الحيثية و اماما حدث به عن الصحابة رضى الله عنهم فان كان عن ابن مسعود فقد صرح هو بثقة شيوخه عنه و اما من غيره فلا. و الله اعلم.

(النكت ص ۵۵۷ ج ۲)

دونوں عبارتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ امام احمدؒ کے علاوہ دوسرے محدثینؒ نے ابراہیمؒ کی —— مراسیل کا حکم حضرت ابن مسعودؓ کی روایت سے خاص قرار دیا ہے۔ امام یحییٰ قطانؒ، ابراہیمؒ کی حضرت علیؓ سے مراسیل کو ضعیف قرار دیتے ہیں اور امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ:

> "ابراہیمؒ کا کسی بھی صحابی سے سماع نہیں بنابریں ان کے اور آنحضرت ﷺ کے مابین دو یا اس سے بھی زیادہ واسطے ہوتے ہیں۔ اس اعتبار سے اس کی مراسیل سے توقف کیا جائے گا۔ ہاں اگر صحابہؓ میں سے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے تو ابراہیمؒ نے تصریح کی ہے کہ میری اس سند میں شیوخ ثقہ ہیں۔ برعکس دیگر صحابہؓ سے روایت کرنے میں، کہ وہاں کوئی وضاحت نہیں۔"

لیکن اصولاً یہ بات بھی محل نظر ہے۔ بلاشبہ حضرت ابراہیم النخعیؒ نے صراحت کی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی سند میں میرے شیوخ ثقہ ہیں مگر راوی کا اخبرنی ثقة یا اخبرنی شيخ ثقة کے الفاظ ادا کرنا جب راوی کی توثیق اور حدیث کی تصحیح پر دال نہیں تو ابراہیمؒ کے اس قول میں یہ امتیاز اور ترجیح کیوں ہے؟ غالباً اسی بنا پر حافظ ذہبیؒ نے لکھا ہے:

استقر الامر علٰى ان ابراهيم حجة و انه اذا ارسل عن ابن مسعود و غيره فليس ذلك بحجة. (ميزان: ص ۷۵ ج ۱)

کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ ابراہیمؒ حجت ہے مگر جب وہ ابن مسعودؓ وغیرہ سے مرسل روایت کرے تو حجت نہیں۔

علامہ زیلعیؒ ایک حدیث کے متعلق نقل کرتے ہیں:

فان محمد بن جابر تكلم فيه غير واحد من الائمة و ابراهيم لم يلق عبدالله بن مسعود فهو ضعيف و منقطع۔ (نصب الراية: ص ۳۳۵ ج ۱)

84

کہ محمدؒ بن جابر پر بہت سے ائمہ نے کلام کیا ہے اور ابراہیمؒ کی حضرت عبدؓاللہ سے ملاقات نہیں ہوئی۔ پس یہ حدیث ضعیف اور منقطع ہے۔

مراسیل حسن بصریؒ

اسی طرح حضرت حسن بصریؒ کی مراسیل کو گو امام ابن مدینیؒ نے ترجیح دی ہے مگر امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں:

85 **مراسیله فیها ضعف** ۔ کہ اس کی مراسیل میں ضعف ہے۔

ابن سعدؒ فرماتے ہیں: **وما ارسل فلیس بحجة** ۔ کہ جو وہ مرسل بیان کرے وہ حجت نہیں۔

علامہ عراقیؒ فرماتے ہیں: **مراسیل الحسن عندهم شبه الریح** ۔ حسنؒ کی مراسیل ہوا کی طرح ہیں۔

اور امام احمدؒ فرماتے ہیں:

لیس فی المرسلات اضعف من مرسلات الحسن و العطاء (تدریب: ص ۱۲۴)

کہ حسنؒ اور عطاءؒ کی مراسیل سب مراسیل سے ضعیف ہیں۔

امام یحییٰ بھی فرماتے ہیں کہ: ''میں مجاہد اور طاؤس کی مراسیل کے قریب بھی نہیں جاتا۔'' (الکفایہ: ص۵۵۰)

حضرت حسنؒ کا کن صحابہؓ سے سماع ہے اور کن سے نہیں۔ یہ بحث بجائے خود بڑی اہم ہے مگر جن سے سماع ہے ان کے بارے میں محدثین کا کہنا ہے کہ:

''کہ وہ سماع کی صراحت کریں تو مقبول ورنہ نہیں، کیوں کہ وہ مدلس تھے۔'' (فتح الباری: ص۱۰۹ ج۱)

لہٰذا ان کی مراسیل کی قبولیت کا قول کیوں کر صحیح قرار دیا جا سکتا ہے؟

بلکہ خود مولانا صفدر صاحب امام حسنؒ بصری کی تدلیس و ارسال کے بارے میں بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''ارسال و تدلیس کا سنگین الزام بھی ان پر عائد کیا گیا ہے۔'' (ازالۃ الریب: ص ۲۳۷)۔ غور فرمائیے! یہاں تو ''تدلیس و ارسال'' کا الزام سنگین قرار پائے مگر احسن الکلام میں ان کا ارسال معتبر۔ پھر جن کی تدلیس قابل قبول نہیں ان کا ارسال کیوں کر قابل قبول ہو سکتا ہے؟

ان اقوال سے بھی یہ واضح ہوتا ہے کہ بعض محدثین نے بعض کی مراسیل کو ایک دوسرے پر ترجیح دی ہے نہ کہ وہ ''فی نفسها'' اسے صحیح سمجھتے ہیں۔ جس طرح ''**اصح الشیء فی هذا الباب**'' میں اس حدیث کا صحیح یا حسن ہونا مراد ہی نہیں ہوتا۔ اسی طرح زیر بحث مسئلہ مراسیل میں ضعیف کو ضعیف پر ترجیح کا معاملہ ہے نہ کہ ''**فی نفسها**'' حجیت کا، جیسا کہ مولانا صفدر صاحب سمجھ رہے ہیں۔

مرسل کی تقویت کا مسئلہ

86 پھر مرسل کو مرسل سے اس وقت قوت ہو گی جب دونوں کبار تابعین سے ہوں گی۔ (خیر الکلام: ص۳۵۳)

مگر مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:
''اعتضاد کے لیے کبار تابعین کی کوئی قید نہیں۔ یہ محض مؤلف مذکور کی اختراع ہے۔ الخ'' (احسن الکلام: ص۱۱۸ ج۱)
امام شافعیؒ نے الرسالہ ص ۴۶۱ سے ۴۶۴ تک کبار تابعین کی مراسیل کا حکم بیان کیا ہے اور ان ہی کے متعلق فرماتے ہیں:

و یعتبر علیه بان ینظر هل یوافقه مرسل غیره ممن قبل العلم عنه من غیر رجاله الذین قبل عنهم (الرسالہ ص ۴۶۲)

اس کے بعد ص ۴۶۵ پر انھوں نے صغار تابعین کی مراسیل کا حکم بیان کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اعتضاد وغیرہ کی یہ تمام شروط کبار تابعین کی مرسلات کے متعلق ہیں۔ صغار تابعین کے بارے میں نہیں ورنہ لازم آئے گا کہ امام شافعیؒ ان کی مراسیل کو بھی اعتضاد وغیرہ کے ساتھ قابل حجت سمجھتے ہیں مگر یہ صحیح نہیں۔ [1] اور بعض صحابہؓ کا ترک قراءت خلف الامام بھی ان مراسیل کا مؤید نہیں ہوسکتا جب دیگر صحابہؓ — بلکہ جو ''شان نزول'' ذکر کرتے ہیں ان کا عمل — بھی ان کے مخالف ہے اور صحیح احادیث اس کے علاوہ ہیں۔ جن میں قراءۃ خلف الامام کا حکم ہے۔ **(کما مر)**

اسی طرح مؤلف احسن الکلام کا یہ نقل کرنا کہ: ''جہری میں ترک قراءت پر اجماع ہے۔'' (احسن: ص۱۱۸ ج۱)
یہ بھی محض دعویٰ ہے جس کی حقیقت ان شاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی اور کچھ تفصیل پہلے حصہ میں گزر چکی ہے۔
الغرض تابعین کی ان مراسیل سے احتجاج کسی صورت بھی صحیح نہیں۔

طبقات تابعین

87

حضرت الاستاذؒ نے خیر الکلام ص ۳۴۴، ۳۴۵ میں تقریب کے حوالہ سے ان تابعین کے طبقات کو متعین کیا ہے جو بقول مؤلف احسن الکلام و اذا قرئ القراٰن.. الآیة کا شان نزول نماز بتلاتے ہیں۔ اور کتاب القراءۃ ص ۱۴۳ کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ جب چھوٹا تابعی یا بڑا تابعی ہونے کے باوجود ضعیف راویوں کو چھوڑتا ہو تو اس کی مرسل حجت نہیں۔ اس اعتبار سے سوائے حضرت ابوالعالیہؒ اور حضرت سعید بن مسیّب کے سب چھوٹے طبقے یا درمیانے طبقے کے راوی ہیں۔

مگر ابن المسیب کی روایت میں قتادہؒ مدلس ہے اور ابوالعالیہ کثیر الارسال ہیں اور علامہ ذہبیؒ لکھتے ہیں کہ:
''ابوالعالیہ حدیث کی سند بیان کریں تو حجت ہیں۔ یعنی ارسال کی صورت میں روایت حجت نہیں۔'' ملخصًا
بحث کو مختصر سمجھنے کے لیے یہ ایک سیدھا اور صاف راستہ ہے مگر افسوس مؤلف احسن الکلام خواہ مخواہ ان سے ناراض ہیں کہ:

''مؤلف خیر الکلام نے صرف امام شافعیؒ اور ان کے متبعین کا نظریہ پیش کر کے عوام کو دھوکا دیا ہے لیکن امام مالکؒ

---

[1] امام بیہقی نے بھی کبار تابعین کی مرسل کے بارہ میں اعتضاد کی شرط کو ذکر کیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:
''ومتابعة من ارسل ذلک الحدیث بعینه ممن قبل العلم من غیر رجاله . (کتاب القراءۃ: ص ۱۴۳)۔

اور امام ابوحنیفہؒ وغیرہ بلکہ دوسری صدی کے اواخر تک ساری امت مطلق مراسیل کو حجت مانتی ہے۔'' (احسن: ص ۱۱۹ ج ۱)

''ساری امت'' کے دعویٰ کی حقیقت کو ہم پہلے بیان کر آئے ہیں اور ٹھوس حوالوں سے ثابت کر چکے ہیں کہ یہ محض ہوائی قلعہ ہے جس میں ہمارے مہربان اپنے ناخواندہ حواریوں کو بند کر کے خوشی سے پھولے نہیں سماتے۔ پھر یہ نظریہ امام شافعیؒ اور ان کے متبعین ہی کا نہیں بلکہ اکثر متقدمین کا بھی یہی مسلک ہے کہ طبقہ اولیٰ یعنی کبار تابعین ہی کی مراسیل حجت ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

رابعها قبول مراسيل الصحابة و كبار التابعين ويقال انه مذهب كثير من المتقدمين وهو مذهب الشافعي ... الخ (النكت ص ۵۵۱ ج ۲)

88

یعنی مرسل کی قبولیت کے متعلق چوتھا قول یہ ہے کہ صحابہ اور کبار تابعین کی مراسیل مقبول ہیں۔ یہ قول اکثر متقدمین کا ہے اور یہی مذہب امام شافعیؒ کا ہے۔''

البتہ کبار تابعین کی مرسل میں شرط ہے کہ اس کا مؤید ثابت ہو۔

بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ:

''اکثر فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ مرسل اعتضاد کے بغیر قابل حجت نہیں۔'' (النکت ص ۵۵۱ ج ۲)

اور مالکیہ میں امام ابن عبدالبرؒ اور حنفیہ میں ابوبکر رازیؒ فرماتے ہیں کہ:

''اسی تابعی کی مرسل کا اعتبار ہے جو ضعفاء سے روایت نہ کرے۔''

لکھتے ہیں کہ:

وهذا رد على اطلاق المصنف النقل عن المالكية والحنفية انهم يقبلون المرسل مطلقاً۔

(النكت: ص ۵۶۹ ج ۲)

کہ مصنف (ابن الصلاحؒ) نے جو یہ نقل کیا ہے کہ مالکیہ اور حنفیہ مطلقاً مرسل کو قبول کرتے ہیں۔ اس سے ان کی تردید ہوتی ہے۔ جس سے مطلقاً مرسل کی حجیت کی حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے۔ اس کی مزید تفصیل ان شاء اللہ آئندہ آئے گی۔ مؤلف احسن الکلام مزید لکھتے ہیں:

''ابن عدیؒ اور بیہقیؒ وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ ابوالعالیہؒ کی **ضحک فی الصلاۃ** والی روایت کے علاوہ تمام حدیثیں صحیح ہیں۔ رہا حافظ ذہبیؒ کا حوالہ تو جمہور کے ہاں معتبر نہیں جبکہ ابن حجرؒ نے تہذیب میں اسے بالکل نظرانداز کر دیا ہے اور قتادہؒ کا مدلس ہونا اپنے مقام پر آئے گا۔'' (احسن: ص ۱۱۹ ج ۱)

89

مگر یہ صرف فن حدیث سے ناواقفی کا نتیجہ ہے۔ اولاً تو اس قسم کے اقوال اکثری ہوتے ہیں۔ انھیں قاعدہ کلیہ منطقیہ پر وہی شخص محمول کر سکتا ہے جو فن حدیث اور ائمہ محدثین کے اقوال ونظریات سے ناواقف ہے۔

ثانیاً: امام ابن عدیؒ وغیرہ نے ''**سائر احادیثه مستقیمة**'' فرمایا ہے۔ جس سے مرسل بھی مراد لینا محض کشید ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں۔ بالخصوص جب کہ ابوالعالیہؒ صرف ثقات ہی سے حدیثیں بیان نہیں کرتے تھے۔ امام ابن

سیرینؒ، حسن بصریؒ اور ابوالعالیہؒ کے متعلق فرماتے ہیں :

"فانهما كانا لايبا ليان عمن اخذا حديثهما" (نصب الراية: ص ۵۱ ج ۱)

امام دارقطنیؒ نے یہ قول دو مختلف سندوں سے نقل کیا ہے۔ دیکھیے سنن دارقطنیؒ (ص ۱۷۱ ج ۱) اور علامہ ذہبیؒ نے جو کہا ہے وہ کوئی نئی بات نہیں۔ ان کے مکمل الفاظ یوں ہیں :

فاما قول الشافعي رحمه الله حديث ابي العالية الرياحي رياح فانما اراد به حديثه الذى ارسله في القهقهة فقط۔ فمذهب الشافعي ان المراسيل ليست بحجة فاما اذا اسند ابو العالية فحجة۔

(ميزان: ص ۵۴ ج ۲)

امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ ابوالعالیہؒ کی حدیث ہوا ہے تو اس سے مراد حدیث قہقہہ ہے جو مرسل ہے اور امام شافعیؒ کا مذہب ہے کہ مرسل حجت نہیں۔ پس جب وہ مسند بیان کرے گا تو حجت ہے۔

علامہ ذہبیؒ نے فقط امام شافعیؒ کے مسلک کی وضاحت کی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اگر یہ وضاحت نہیں کی تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ ان کی یہ توضیح ہی غلط ہے۔ ورنہ اس سے تو یہ لازم آئے گا کہ امام شافعیؒ ابوالعالیہؒ کی صرف حدیث **ضحک في الصلاة** کو مرسل ہونے کی بنا پر رد کرتے ہیں مگر اس کی باقی مراسیل کو حجت سمجھتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ بات اصولاً ان کے مذہب کے خلاف ہے۔ علامہ ذہبیؒ اس قول میں اکیلے نہیں ان سے پہلے امام بیہقیؒ بھی المعرفہ میں یہی بات کہہ چکے ہیں۔

وقول الشافعي اخبار الرياحي رياح يريد به ما يرسله فاما ما يوصله فهو فيه حجة .

(نصب الراية: ص ۵۳ ج ۱)

اور امام شافعیؒ کا یہ قول کہ ریاحیؒ کی احادیث محض ہوا ہیں تو اس سے ان کی مراد اس کی مرسل احادیث ہیں مگر جنھیں وہ متصل بیان کرتے ہیں، ان میں وہ حجت ہے۔ 90

لہٰذا یہ کہنا کہ ذہبیؒ کا قول جمہور کے ہاں معتبر نہیں، جہاں اصولاً صحیح نہیں، وہاں معترض کی ناواقفیت کی واضح دلیل ہے اور قتادہ کی بحث ان شاءاللہ آئندہ آئے گی۔

ہماری ان گزارشات سے یہ بات روز روشن کی طرح ظاہر ہو جاتی ہے کہ **واذا قرئ القرآن** .. الآیۃ کا شان نزول ذکر کرنے والے تابعین کے طبقات کی تعیین سے جو مدعا حضرت الاستاد کا ہے اس میں وہ حق بجانب ہیں اور اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ شان نزول کے سلسلہ میں جو اقوال بیان کیے گئے ہیں ان میں بعض اسناد ضعیف اور معلول ہیں اور جو صحیح ہیں وہ اپنے مفہوم میں واضح نہیں بلکہ شان نزول ذکر کرنے والوں میں حضرت ابن عباسؓ، حضرت حسن بصریؒ حضرت عطاءؒ خود جہری اور سری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے اور حضرت ابن مسعودؓ، زہریؒ، سعید بن مسیّب وغیرہ سے باسانید صحیحہ سری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام پڑھنا ثابت ہے جیسا کہ حصہ اول میں گزر چکا ہے بلکہ امام زہریؒ سے سکتات میں پڑھنے کا بھی منقول ہے۔ لہٰذا اس آیت سے فاتحہ خلف الامام پر ممانعت کا استدلال صحیح نہیں۔

آیت کے متعلق بعض مفسرین کی رائے

بعض مفسرین کرامؒ نے بلاشبہ اس آیت کا مصداق نماز بتلایا ہے لیکن اس پر اجماع واتفاق کا دعویٰ غلط ہے جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل آ رہی ہے، مگر یہاں یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ جن حضرات نے اس آیت کو نماز سے متعلق بتلایا، انہی میں سے بعض فاتحہ پڑھنے کا بھی حکم دیتے ہیں۔

91 علامہ قرطبیؒ کی رائے

علامہ قرطبیؒ لکھتے ہیں :

اجمع اهل التفسير ان هذا الاستماع فى الصلاة المكتوبة وغير المكتوبة .

(تفسیر قرطبی: ص ۳۵۴ ج ۱)

کہ اہل تفسیر کا اتفاق ہے کہ استماع کا یہ حکم فرضی اور غیر فرضی نماز کو شامل ہے۔

مگر فاتحہ خلف الامام کے بارے میں فرماتے ہیں۔

الصحيح من هذه الاقوال قول الشافعى (ايضًا)

اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا قول تمام اقوال سے راجح ہے۔

امام ابن جریرؒ کا تبصرہ

امام ابن جریر طبریؒ جو اس آیت کریمہ کو نماز کا مصداق قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ مؤلف احسن الکلام نے لکھا ہے: (احسن: ص۱۲۳ ج۱) وہی معاً بعد دوسری آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

لا تستكبر ايها المستمع المنصت عن عبادة ربك واذكره اذا قرئ القرآن تضرعا و خيفة دون الجهر من القول ۔ (ابن جریر: ص۱۶۸ ج۹)

کہ اے سننے اور خاموش رہنے والے! اپنے رب کی عبادت سے انکار نہ کر، بلکہ جب قرآن پڑھا جائے تو آہستہ اس کا ذکر کر۔

اور آپ حصہ اول میں پڑھ آئے ہیں کہ مؤلف احسن الکلام ان کی اس تشریح پر بڑے چیں بجبیں ہیں، وہ یہاں احسن (ص۱۱۰ ج۱) میں اسی ''اصل'' کو تسلیم کر چکے ہیں، جس کا دوسرے حصہ میں انکار کیا ہے۔[1]

92 مزید برآں یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ امام ابن جریرؒ ''من كان به مؤتما سامعا قراء ته'' کے الفاظ کہہ رہے ہیں۔ لہٰذا جو قراءت سن نہیں رہا بوجہ امام کے آہستہ پڑھنے کے، یا امام سے دور ہونے کے، یا بہرا ہونے کے تو ان کے نزدیک

[1] اور وہ یہ کہ آیت کی تفسیر کسی تابعی سے ثابت ہو اور کسی بڑے مفسر سے اس کی تائید ہو تو اس کی صحت میں کلام نہیں ہو سکتا۔

ایسا شخص آیت کا مخاطب ہی نہیں۔ مگر مؤلف احسن الکلام کا دعویٰ عام ہے کہ مقتدی کو بہر حال قراءت کی ممانعت ہے۔

ایں چہ بوالعجبی است!

امام بیضاویؒ اور صفدر صاحب: ایک زبردست خیانت

اسی طرح امام بیضاویؒ نے بھی آیت کا شان نزول نماز قرار دیا ہے جیسا کہ مؤلف احسن الکلام (ص ۱۲۵ ج ۱، ص ۱۵۸ ط ۵) نے نقل کیا ہے مگر وہ واشگاف الفاظ میں فرماتے ہیں:

واحتج به من لا یری وجوب القراءۃ علی المأموم وھو ضعیف. (تفسیر بیضاوی: ص ۲۲۹ ج ۲)
کہ جو حضرات مقتدی پر فاتحہ کو فرض قرار نہیں دیتے، انھوں نے اس سے استدلال کیا ہے مگر یہ (استدلال) ضعیف ہے۔

اندازہ فرمائیں امام بیضاویؒ اس آیت کا ''شان نزول'' نماز تسلیم کرتے ہوئے بھی اس سے فاتحہ خلف الامام کی ممانعت پر استدلال کو ضعیف فرما رہے ہیں آخر کیوں؟ اور اس سے مؤلف احسن الکلام کی دیانت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ عبارت کا جو حصہ مفید مطلب پایا اسے نقل کر دیا اور جسے غیر مفید محسوس فرمایا اسے شیر مادر سمجھ کر ایسا ہضم کیا کہ ڈکار بھی نہیں لیا۔ مفسر شربینی خطیب نے امام بیضاویؒ کا یہ کلام نقل کر کے کہا ہے: ''**ای مردود بخبر الصحیحین لا صلاۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب**'' کہ بیضاویؒ نے جو اس استدلال کو ضعیف کہا اس کے مردود ہونے کی وجہ صحیحین کی حدیث **لا صلاۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب** ہے (**السراج المنیر**: ص ۱۵۵ ج ۱ بحوالہ خیر الکلام: ص ۴۰۶) مزید یہ کہ قاضی بیضاویؒ نے کہا ہے: **نزلت فی الصلاۃ کانوا یتکلمون فیھا۔** کہ لوگ نماز میں باتیں کرتے تھے جس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ تو اس کا سبب نزول تکلم بتلاتے ہیں۔ قراءت نہیں۔ لہٰذا قراءت کی اس سے ممانعت کیسے ہوئی؟ اسی لیے تو اس سے قراءت کی ممانعت پر استدلال کرنے والوں کی انھوں نے بالوضاحت تردید کی ہے، جسے مولانا صفدر صاحب اپنے ہاتھ کی صفائی سے چھپا رہے ہیں۔

93

علامہ شوکانیؒ کا قول

مؤلف موصوف نے اس سلسلہ میں قاضی شوکانیؒ کا بھی ذکر کیا ہے (احسن: ص ۱۳۱ ج ۱) حالانکہ خود علامہ شوکانیؒ مقتدی پر فاتحہ فرض قرار دیتے ہیں۔ ان کے الفاظ ہیں:

ویؤیدہ الاحادیث المتقدمۃ القاضیۃ بوجوب فاتحۃ الکتاب فی کل رکعۃ من غیر فرق بین الامام والمأموم۔ (نیل: ص ۲۱۶ ج ۲)

''کہ فاتحہ امام اور مقتدی پر فرض ہونے کی تائید ان سابقہ احادیث سے ہوتی ہے'' اور جو عبارت مؤلف مذکور نے

ذکر کی ہے اس کا تعلق دعائے استفتاح سے ہے اور امام جب بلند آواز سے پڑھ رہا ہو تو اس حالت میں اس کا پڑھنا استماع وانصات کے منافی فرماتے ہیں کیوں کہ دعائے استفتاح حالت جہر میں پڑھنے کا ثبوت نہیں، برعکس فاتحہ کے کہ اس کا ثبوت احادیث میں موجود ہے۔ اسی بنا پر وہ حالت جہر میں پڑھنے کے قائل ہیں۔ البتہ سکتات امام میں پڑھنا احوط فرماتے ہیں۔ جیسا کہ خیر الکلام (ص ۵۴۷، ۵۴۸) میں تفصیلاً مذکور ہے، مگر اس صاف بات کو بھی مؤلف احسن الکلام نہیں سمجھ سکے، لکھتے ہیں:

> ''ہم نے یہ حوالہ صرف اس لیے پیش کیا ہے کہ جہر امام کے وقت مقتدی کا پڑھنا استماع و انصات کے منافی ہے اور یہی قاضی صاحب فرماتے ہیں حتی کہ باقرار مؤلف خیر الکلام قاضی صاحب مقتدی کے لیے فاتحہ کی قراءت کو سکتات میں احوط کہتے ہیں'' (احسن: ص ۱۳۰ ج ۱)

مگر قاضی صاحب کے اس حوالہ سے مدعا واضح نہیں ہوتا وہ تو استماع وانصات کے عمومی حکم سے فاتحہ کو احادیث صحیحہ کی بنا پر مستثنیٰ قرار دیتے ہیں برعکس دعائے استفتاح کے کہ حالت جہر میں اس کے پڑھنے کی کوئی دلیل نہیں۔ پھر فاتحہ کو سکتات میں پڑھنے کو انھوں نے احوط[1] کہا ہے۔ حالت جہر میں منع نہیں فرمایا اور نہ اسے حرام اور مکروہ کہا ہے۔ جیسا کہ مؤلف احسن الکلام کا خیال ہے۔

ان گزارشات کا مقصد صرف اتنا تھا کہ جن مفسرین کرام نے آیت زیر بحث کا ''شان نزول'' نماز قرار دیا ہے ان میں بعض وہ بھی ہیں جو اس کے باوجود فاتحہ خلف الامام کا حکم دیتے ہیں، جیسا کہ صحابہ کرامؓ اور تابعین عظامؒ سے منقولہ ''شان نزول'' کے متعلق ہم عرض کر آئے ہیں۔ حتی کہ علامہ بیضاویؒ نے تو صاف الفاظ میں اس سے فاتحہ خلف الامام کی ممانعت پر استدلال کو ہی ضعیف قرار دیا ہے۔

قارئین کرام اس سے اندازہ فرما سکتے ہیں کہ کیا آیت اس مسئلہ میں نص صریح ہے یا بالاجماع اس سے فاتحہ خلف الامام کی ممانعت ثابت ہوتی ہے؟

کیا مقتدی پر قراءت جمہور کے نزدیک منع ہے؟

مؤلف احسن الکلام نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی چند عبارتوں سے یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ جمہور کے نزدیک فاتحہ خلف الامام منع ہے اور بالآخر بڑے معصومانہ انداز میں لکھتے ہیں:

> ''دیکھیے جمہور سلف وخلف کی معیت کس کو نصیب ہے۔ الحمد للہ کہ جمہور کی معیت بھی ہمیں حاصل ہے۔'' (ص ۱۳۲، ۱۳۳)

---

[1] احوط سے مراد اختلاف سے بچنے کی محتاط صورت ہے۔ اس کا استعمال کبھی واجب پر بھی ہوتا ہے۔ کشمیری صاحب فرماتے ہیں:

'' ان الاحوط قد یطلق علی الواجب ایضاً '' (فیض الباری: ص ۱۵ ج ۲)

مگر یقین جانیے ! یہاں بھی جمہور نے ان کی قطعاً موافقت نہیں کی بلکہ اس مسئلہ میں بھی حنفی مسلک کو جمہور سے دور کا بھی تعلق نہیں۔سلف وخلف کا مسلک پہلے خود امام ابن تیمیہؒ کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیں۔

ليس له ان يقرأ حال جهر الامام اذا كان يسمع لا بالفاتحة ولا غيرها وهذا قول الجمهور من السلف والخلف. (الفتاوىٰ الكبرىٰ ص ۲۱۴ ج ۲)

یعنی مقتدی امام کی جہری قراءت کے وقت (حال جہر الامام) جب کہ وہ امام کی قراءت سن رہا ہو تو فاتحہ اور غیر فاتحہ نہ پڑھے جمہور سلف وخلف کا یہی قول ہے۔ 95

پھر اس کے چند سطور بعد لکھتے ہیں :

وقول الجمهور هو الصحيح فان الله سبحانه قال و اذا قرئ القراٰن فاستمعوا له و انصتوا (ایضاً)

اور جمہور ہی کا قول صحیح ہے کیوں کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جب قرآن پڑھا جائے تو سنو اور خاموش رہو۔

شیخ الاسلام کی اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ جمہور کے نزدیک صرف حالت جہر میں جب کہ امام کی قراءت سنی جارہی ہو مقتدی پر فاتحہ ضروری نہیں مگر اس سے معلوم ہوا کہ سری میں جب کہ مقتدی امام کی قراءت نہ سن رہا ہو فاتحہ نہ پڑھنا جمہور کا قطعاً مذہب نہیں۔ ''تنوع العبادات'' جس کی عبارت خود مؤلف احسن الکلام (ص ۱۳۱، ص ۱۶۵ ط ۵) نے نقل کی ہے اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے۔

مؤلف احسن الکلام کی خیانت

مگر مقام تعجب ہے کہ **والذين اوجبوها على المأموم فى حال الجهر فحديثه** ...الخ میں ''حال الجہر'' کے الفاظ یا تو مؤلف کے ہاتھ کی صفائی سے گر گئے ہیں یا کاتب کے قلم کا کرشمہ ہے بلکہ مؤلف موصوف کا ''حال الجہر'' کا ترجمہ نہ کرنا بظاہر اسی بات کا غماض ہے کہ یہ ان کی ہی ''عادت مبارکہ'' کا نتیجہ ہے اور یہ محض اس لیے کہ سادہ لوح حضرات کو باور کرایا جائے کہ فاتحہ خلف الامام کی تمام احادیث ضعیف ہیں۔ [1]

---

[1] امام ابن کثیر کی عبارت میں مولانا صفدر کا گھپلا: بالکل یہی صورت حال امام ابن کثیرؒ کی تفسیر کی ہے۔ اولاً انھوں نے تو اس آیت کا مصداق مطلقاً قرآن پاک کی تعظیم وتکریم کے حوالہ سے بیان کیا ہے۔ جیسا کہ خود مولانا صفدر صاحب نے لکھا ہے:

''قرآن کریم مومنوں کے لیے بصیرت، ہدایت اور رحمت کا موجب ہے تو اس کے بعد قرآن کریم کے احترام اور تعظیم کا عملی ثبوت پیش کرنے کا یہ طریقہ بتلایا اور حکم دیا کہ قرآن کی قراءت کے وقت تم خاموش رہو نہ جیسا کہ مشرکین قرآن سنتے وقت شور وغل مچایا کرتے ہیں۔''

اس کے بعد لکھتے ہیں:

''**لكن يتاكد ذلك فى الصلاة المكتوبة اذا جهر الامام بالقراءة كما رواه مسلم** ...الخ'' (ابن کثیر ص ۲۷۲ ج ۲)

''لیکن مؤکد طور پر یہ حکم فرضی نماز سے ہے جب امام بلند آواز سے قراءت کرتا ہے جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے'' بات بالکل واضح ہے کہ امام ابن کثیرؒ بھی اس کا مصداق صرف جہری نمازیں سمجھتے ہیں اور وہ بھی صحیح مسلم کی روایت کی بنا پر۔ مگر بڑے تعجب کی بات ہے کہ مولانا صفدر صاحب نے ''**اذا جهر الامام**'' <=

حالانکہ اگر شیخ الاسلامؒ نے جہری میں فاتحہ پڑھنے کی روایت کو ضعیف سمجھا ہے تو ایک درجن سے زائد محدثین اور اہل علم نے اس حدیث کو صحیح، حسن اور جید قرار دیا ہے۔ جن کی تفصیل حصہ اول میں بیان ہو چکی ہے۔

96 شیخ الاسلامؒ کے الفاظ میں جمہور کے مسلک کی مزید وضاحت ملاحظہ ہو۔ چنانچہ اس سلسلہ میں اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ومنهم من يأمر بالقراء ة في صلاة السر و في حال سكتات الامام في صلاة الجهر و البعيد الذي لا يسمع الامام و اما القريب الذي يسمع قراء ة الامام فيأمرونه بالانصات لقراء ة امامه اقامة الاستماع مقام التلاوة وهذا قول الجمهور كمالك و احمد وغيرهم من فقهاء الامصار وفقهاء الآثار و عليه يدل عمل اكثر الصحابة و تتفق عليه اكثر الاحاديث ..الخ

(القواعد النورانية: ص ٨٥ ،مجموع الفتاویٰ: ص ٣٢٧ ج ٢٣)

یعنی ان میں سے وہ بھی ہیں جو سری میں اور جہری میں سکتات امام میں اور جو امام سے دور کھڑا ہے اور قراءت نہیں سن رہا (ان حالتوں میں) مقتدی کو فاتحہ پڑھنے کا حکم دیتے ہیں مگر جو امام کے قریب قراءت سن رہا ہے اس کو خاموش رہنے کا حکم فرماتے ہیں۔ امام کی قراءت سننے والے کی قراءت کے قائم مقام ہے۔ یہ قول جمہور مثلاً امام مالکؒ، احمدؒ اور دیگر فقہاء امصار کا ہے اور اکثر صحابہؓ کا عمل بھی اسی پر دلالت کرتا ہے اور اسی پر اکثر احادیث متفق ہو جاتی ہیں۔

قارئین کرام اب انصاف فرمائیں کہ شیخ الاسلامؒ کی اس وضاحت کے بعد کیا حنفی مذہب جمہور کے موافق ہے؟ اور کیا جمہور فاتحہ خلف الامام کو حرام یا مکروہ اور موجب فساد نماز قرار دیتے ہیں؟ قطعاً نہیں، تو پھر ''الحمدللہ کہ جمہور کی معیت بھی ہمیں حاصل ہے'' کے خوش کن الفاظ محض لفاظی اور خوش فہمی پر مبنی نہیں تو اور کیا ہیں؟

یہ بحث تو صرف حافظ ابن تیمیہؒ کے نقطہ نظر سے ہے کہ ان کی عبارتوں سے بھی جمہور حنفی مذہب کے موافق نہیں۔ امام ترمذیؒ کی رائے ان کے برعکس ہے۔ فرماتے ہیں:

''کہ اکثر صحابہؓ و تابعین فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں۔'' (ترمذی: ص۲۵۴ ج۱)

اور علامہ قسطلانیؒ لکھتے ہیں:

هذا مذهب الجمهور خلافًا للحنفية .(ارشاد الساری :ص ٧٠ ج ٢)

=> کے الفاظ کو ملحوظ خاطر نہیں رکھا اسی بنا پر اس کا ترجمہ بھی نہیں کیا۔ تا کہ اردو دان طبقہ کو یہ تاثر دیا جائے کہ امام ابن کثیرؒ کے نزدیک مطلقاً قراءت کے وقت خاموش رہنے کا حکم ہے۔ چنانچہ ان کے ترجمہ کے الفاظ ہیں۔

''لیکن احادیث سے مؤکد طور پر خاموش رہنے کا حکم صرف امام کے پیچھے فرضی نمازوں میں اقتداء کرنے والوں کے لیے معلوم ہوتا ہے۔''

(احسن ص۱۲۶، ص۱۵۹ ط۵)

انصاف شرط ہے کہ امام ابن کثیرؒ کے کلام میں حدیث کا یہ حکم ''امام کے پیچھے فرضی نمازوں'' میں ہے یا اس صورت میں ہے جب **''اذا جهر الامام''** امام اونچی آواز سے پڑھے۔

97

کہ جمہور کا مذہب فاتحہ خلف الامام پڑھنا ہے، مگر حنفی اس کے خلاف ہیں۔

علامہ ابن عبدالبرؒ مذاہب کی تفصیل بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

وما اعلم فی هذا الباب من الصحابة من صح عنه ما ذهب الیه الکوفیون من غیر اختلاف عنه الاجابر بن عبدالله وحده۔ (التمهید: ص ۵۱ ج ۱۱)

یعنی میں نہیں جانتا کہ اس باب میں صحابہ کرامؓ میں سے سوائے حضرت جابرؓ بن عبداللہ کے کوئی بھی کوفیوں کے مذہب کا مؤید ہو۔

مگر علامہ لکھنویؒ نے علامہ ابنؒ عبدالبر کی اس عبارت کے معاً بعد یہ غلط فہمی بھی دور کر دی کہ حضرت جابرؓ کا فتویٰ کوفی مذہب کے موافق ہے۔ فرماتے ہیں کہ:

''ابن ماجہ کی روایت میں تو ہے کہ وہ سری میں فاتحہ خلف الامام پڑھتے تھے۔'' (امام الکلام: ص ۳۲)

حضرت جابرؓ کے اس اثر پر حصہ اول میں بحث گزر چکی ہے۔ امام عبداللہؒ ابن مبارک فرماتے ہیں:

انا اقرء خلف الامام والناس یقرء ون الا قوم من الکوفیین. (ترمذی)

کہ امام کے پیچھے میں بھی پڑھتا ہوں اور لوگ بھی پڑھتے ہیں مگر کوفہ کی ایک جماعت نہیں پڑھتی۔

ان حوالہ جات سے ثابت ہوتا ہے کہ جمہور فاتحہ خلف الام کے قائل ہیں اور امام ابن تیمیہؒ کی عبارت بھی اس کی مؤید ہے لہٰذا مؤلف احسن الکلام کا جمہور کو اپنا ہمنوا قرار دینا سراسر بے بنیاد ہے۔ نیز دیکھیے حصہ اول ص ۹۷، ۹۸۔

کیا اجماعاً آیت نماز کی بابت نازل ہوئی ہے؟

مؤلف احسن الکلام اس بات کے بھی مدعی ہیں کہ **واذا قرئ القران** کا شان نزول بالاتفاق نماز ہے۔ اس سلسلہ میں انھوں نے مختلف عبارتوں سے استدلال کیا ہے۔ مثلاً (ص ۱۳۰، ۱۳۱ ج ۱) پر حافظ ابن عبدالبرؒ کے کلام:

لا خلاف انه نزل فی هذا المعنی۔

98

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس کا نزول اسی لیے ہے، سے استدلال کیا ہے۔

بلاشبہ انھوں نے اس کا شان نزول نماز کو قرار دیا ہے مگر ساتھ ہی صراحت کر دی ہے کہ:

انه فی صلاة الجهر لان السر لا یسمع فدل علی انه اراد الجهر خاصة .

کہ یہ ظاہر ہے کہ استماع صرف جہری نمازوں میں ہو سکتا۔ لہٰذا اس آیت سے فقط جہری نمازیں مراد ہوں گی کیوں کہ سری میں قراءۃ سنائی نہیں دیتی۔

لہٰذا اگر اس کا نزول انھوں نے بلا اختلاف نماز قرار دیا ہے تو وہ اسے صرف جہری نمازوں کے ساتھ خاص قرار دیتے ہیں۔ گویا اگر یہ اجماع و اتفاق ہے تو جہری نمازوں کے متعلق، سری نمازیں اس کا مصداق نہیں مگر کس قدر افسوس کا مقام ہے کہ علامہ ابن عبدالبرؒ سے یہ منقولہ ''اجماع'' جہری کے متعلق تو معتبر ہو مگر سری نمازوں کے لیے ان کا فیصلہ ناقابل

سماعت قرار پائے، آخر کیوں؟ وہ تو سری نمازوں کو اس کا مخاطب ہی قرار نہیں دیتے۔ مؤلف ''احسن الکلام'' فرماتے ہیں:

''اس میں انصات کا لفظ بھی ہے جو سری کو شامل ہے۔''

یہ لفظ سری کو شامل ہے یا نہیں اس کی تفصیل تو اپنے مقام پر آئے گی یہاں بتلایا جائے کہ ''انصات'' کا لفظ حافظ مغرب ابن عبدالبرؒ اور جمہور کے پیش نظر بھی تھا یا نہیں؟ اور کیا وہ اس کے معنی سے واقف تھے یا نہیں؟ ع

اتنی نہ بڑھا پاکئِ داماں کی حکایت

اجماع واتفاق کے اسی موہوم دعویٰ پر عموماً امام احمدؒ کے اس قول سے بھی استدلال کیا جاتا ہے جسے شیخ الاسلامؒ وغیرہ نے نقل کیا ہے کہ امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ:

الاجماع علی انها نزلت فی الصلاة (احسن: ص ۱۳۲)

کہ اس پر اجماع ہے کہ یہ نماز کے متعلق نازل ہوئی ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اجماع کا یہ دعویٰ صحیح نہیں جب کہ صحابہ وتابعین سے اس کے متعلق مختلف اقوال منقول ہیں۔ اس تفصیل سے پہلے یہ دیکھ لیجیے کہ شیخ الاسلامؒ ہی امام احمدؒ سے نقل کرتے ہیں:

من اجماع الناس علی انها نزلت فی الصلاة و فی الخطبة (مجموع الفتاویٰ: ص ۳۱۲ ج ۲۳)

کہ لوگوں کا اجماع ہے کہ یہ نماز اور خطبہ کے بارہ میں نازل ہوئی۔

آخر کیا وجہ ہے کہ مدعیان اجماع امام احمدؒ کے قول سے نماز کے بارہ میں تو اجماع کا اعتراف کرتے ہیں مگر خطبہ کے بارہ میں فرماتے ہیں کہ: ''یہ شان نزول نہیں بلکہ آیت کا حکم اس کو بھی شامل ہے۔'' جیسا کہ مؤلف احسن الکلام نے (ص ۱۴۰ ج ۱) میں کہا ہے۔ مزید برآں یہ بھی دیکھیے کہ شیخ الاسلام لکھتے ہیں:

ذکر احمد بن حنبل الاجماع علی انها نزلت فی ذلک و ذکر الاجماع علی انه لا تجب القراءة علی الماموم حال الجهر. (فتاوی: ص ۱۴۲ ج ۲)

کہ امام احمدؒ نے اجماع نقل کیا ہے کہ یہ آیت نماز کے بارہ میں نازل ہوئی، نیز اس پر بھی اجماع ہے کہ جہری نمازوں میں مقتدی پر ''حالت جہر'' میں قراءت واجب نہیں۔

یعنی جیسا اجماع شان نزول کے متعلق ہے اسی طرح جہری میں بوقت قراءت مقتدی پر قراءت کے عدم وجوب پر بھی اجماع ہے۔ حالانکہ خود شیخ الاسلام کے نزدیک یہ مذہب بھی مسلم ہے کہ:

یقرأ خلف الامام بکل حال (فتاویٰ: ص ۱۴۱ ج ۲) کہ ہر حال میں خلف الامام قراءت کی جائے۔

بلکہ امام احمدؒ کے استاد امام شافعیؒ اور ان کے علاوہ امام اوزاعیؒ اور امام لیثؒ بھی جہری میں فاتحہ خلف الامام کے وجوب کے قائل ہیں۔ جیسا کہ حصہ اول میں گزر چکا ہے۔

لہٰذا جیسے جہری میں عدم فرضیت فاتحہ پر اجماع کا دعویٰ محل نظر ہے اسی طرح آیت کے متعلق یہ دعویٰ کہ: ''بالاتفاق اس کا شان نزول نماز ہے۔'' بھی صحیح نہیں بلکہ خود مؤلف احسن الکلام نے اسے دبی زبان میں تسلیم بھی

کیا ہے کہ:

''اگر اس آیت کا شان نزول خطبہ بھی ہو اور نماز بھی تو اس میں کیا قباحت ہے؟ (احسن: ص ۱۴۰، ۱۴۱ ج ۱)

اور یہ حقیقت اپنی جگہ گزر چکی ہے کہ جن حضرات نے اس کا شان نزول نماز قرار دیا ہے وہ فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں۔ جو اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ اگر نماز کے بارہ میں بھی یہ شان نزول ہے تو اس کا تعلق آہستہ فاتحہ پڑھنے سے نہیں بلکہ ایسی قراءت سے ہے جو تشویش واختلاط کا باعث ہو، جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ کے اثر کے تحت گزر چکا ہے۔ اب آیئے اس آیت کے متعلق مزید اقوال بھی ملاحظہ فرمائیں۔

آیت کے شان نزول میں مختلف اقوال

علامہ لکھنویؒ لکھتے ہیں کہ:

ان الروایات عن الصحابة و من بعدهم فی شان نزولها مختلفة الخ (امام الکلام: ص ۱۱۰)

کہ اس کے شان نزول کے متعلق صحابہؓ اور تابعینؒ سے مختلف روایات آئی ہیں۔

اس کے بعد انھوں نے صحابہ کرام اور تابعین عظام کے اقوال کی تفصیل بیان کی ہے اور لکھا ہے:

فهذه الاٰثار تشهد انهم اختلفوا فی سبب نزول الاٰیة علی اقوال احدها انها نزلت فی سماع الخطبة وثانیها انها نزلت فی القراءة خلف الامام وثالثها انها نزلت نسخاً للتکلم فی الصلاة ورابعها انها نزلت فی الاذکار خلف الامام عند اٰیات الترغیب والترهیب وخامسها انها عامة لکل سامع القراٰن سواء کان فی الصلاة او فی الخطبة وسادسها انها نزلت فی القراءة فی الصلاة والخطبة جمیعا.

(امام الکلام: ص ۱۱۵، ۱۱۶)

یعنی یہ آثار گواہی دے رہے ہیں کہ شان نزول میں مختلف اقوال ہیں: (۱) یہ خطبہ کے بارہ میں نازل ہوئی (۲) قراءۃ خلف الامام کے بارہ میں نازل ہوئی (۳) اس کا تعلق نماز میں کلام کے منسوخ ہونے سے ہے (۴) خلف الامام آیات ترغیب وترہیب کے جواب کی ممانعت پر نازل ہوئی (۵) یہ حکم عام ہے کہ جب بھی قرآن پڑھا جائے خواہ نماز میں یا خطبہ میں اسے سنا جائے (۶) صلاۃ اور خطبہ دونوں اس کا شان نزول ہیں۔ 101

اس کے بعد انھوں نے مفسرین کرام کے اقوال ذکر کرتے ہوئے اس کا ایک ساتواں شان نزول یہ بھی ذکر کیا ہے کہ:

''نبی ﷺ اس کے مخاطب ہیں کہ جب قرآن نازل ہوتا اور آپ ساتھ ساتھ پڑھتے تھے۔ اس کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی کہ آپ قرآن سنا کریں۔'' (امام الکلام ص ۱۲۲)

ان سات اقوال کے علاوہ مفسرین نے اس کی تفسیر اور اس کا تعلق اور بھی ذکر کیا ہے۔ مثلاً امام رازی فرماتے ہیں:

''اس آیت میں خطاب کفار سے ہے مسلمان اس کے مخاطب ہی نہیں اور اس قول کو انھوں نے ''قول حسن''

کہا ہے۔"

لہٰذا جب اس آیت کے شان نزول اور اس کی تفسیر میں اس قدر اختلاف ہے تو پھر صرف "نماز" کے بارہ میں اجماع کے دعویٰ کی حقیقت ہی کیا رہ جاتی ہے۔ مؤلف احسن الکلام نے "**حکم الذکر بالجهر**" کے نام سے ایک رسالہ تحریر فرمایا ہے، جس میں ضمناً عیدین میں بلند آواز سے تکبیر کہنے کے متعلق بھی بحث آئی ہے۔ امام محمدؒ اور قاضی ابو یوسفؒ جہراً تکبیر کہنے کے قائل ہیں اور انھوں نے ﴿ **ولتكبروا الله على ما هداكم**..﴾ **الآية** سے بھی استدلال کیا ہے۔ اس کے جواب میں مؤلف موصوف لکھتے ہیں:

102

"حضرات صاحبین نے جس آیت کریمہ سے عید الفطر کے موقع پر جہراً تکبیر پر استدلال کیا ہے اس میں تقریب تام نہیں اور اس مسئلہ پر ان کا استدلال قطعی نہیں۔ کیوں کہ اس آیت کریمہ میں جس تکبیر کا ذکر ہے اس کی یہ تفسیر بھی کی گئی ہے کہ اس سے مراد نماز عید کی زائد تکبیریں ہیں جو نماز کے اندر ہوتی ہیں۔ جب یہ احتمال اور تفسیر بھی موجود ہے تو پھر استدلال قطعی کیسے ہوا؟"

(حکم الذکر بالجهر: ص ۸۴)

یہی بات ہم آیت زیر بحث کے متعلق کہتے ہیں کہ جب اس کے شان نزول اور اس کی تفسیر میں مختلف اقوال اور احتمال ہیں تو یہ نماز کے بارہ میں قطعی نص کیسے ہوئی اور اجماع بھی کیسے ہوا؟

مولانا صفدر صاحب کے استاد محترم مولانا عبدالقدیر شیخ الحدیث تعلیم القرآن پنڈی لکھتے ہیں:

"**واذا قرئ القراٰن** ثبوت کے اعتبار سے قطعی ہے ہاں مقتدی کے بارہ میں ہونا ظنی ہے کیوں کہ یہ الفاظ خطبہ جمعہ اور عیدین کو بھی شامل ہیں۔ قوی راجح اگرچہ نماز کے بارہ میں نازل ہونا ہے۔ لیکن شبہ سے خالی نہیں۔ لہٰذا آیت قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ بن گئی۔" (تدقیق الکلام ص ۴۳۱)

مولانا صفدر صاحب ہماری بات بے شک نہ مانیں اپنے استاد محترم کی ہی مان لیں اور یہ رٹ چھوڑ دیں کہ یہ آیت نص قطعی ہے۔ ان گزارشات سے دعویٰ اجماع کی حقیقت کھل جاتی ہے۔ اس کے بعد گو ضرورت تو نہیں کہ مزید اس سلسلہ میں کچھ لکھا جائے مگر قارئین کرام کی تسلی کے لیے بعض دیگر اقوال اور شان نزول کا بھی ہم ذکر کیے دیتے ہیں۔

یہ آیت نماز اور خطبہ کے بارے میں ہے

۱۔ امام مجاہدؒ سے بسند صحیح مختلف طرق سے منقول ہے کہ "**واذا قرئ القراٰن** "نماز اور جمعہ کے بارہ میں ہے۔

(تفسیر قرطبی: ص ۱۶۵ ج ۱، کتاب القراءۃ: ص ۷۴، ۷۵)

آیت کا نزول نماز میں کلام کی ممانعت پر ہے

۲۔ معاویہؒ بن قرۃ فرماتے ہیں:

انزل اللہ ھذہ الآیۃ واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا قال کان الناس یتکلمون فی الصلاۃ

(بیہقی: ص ۱۵۵ ج ۲)

کہ اللہ نے واذا قرئ القرآن ..الآیۃ نازل فرمائی جب کہ لوگ نماز میں کلام کرتے تھے۔

103 یہ اثر سند کے اعتبار سے صحیح ہے۔امام بیہقیؒ نے اسے ابوعبداللہ الحافظ ثنا ابو العباس محمد بن یعقوب ثنا محمد بن اسحق ثنا عفان ثنا عون بن موسی قال سمعت معاویۃ ..الخ کے طریق سے نقل کیا ہے۔عون بن موسیٰ ثقہ ہیں۔(الثقات لابن حبان ص ۲۸۰ ج ۷ ، الثقات للعجلی ص ۱۹۷ ج ۲ ، الثقات لابن شاہین ص ۱۸۰)اورامام سعیدؒ بن منصور نے بھی نے اس کو عونؒ سے روایت کیا ہے(کتاب القراءۃ: ص۷۸، السنن الکبریٰ: ص۱۵۵ج۲)

اس کی تائید حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے۔جسے امام بیہقیؒ نے بواسطہ مؤمل بن اسماعیل نا عبدالعزیز بن مسلم القسملی نا محمد بن زیاد عن ابی ہریرۃؓ نقل کیا ہے۔(کتاب القراءۃ: ص۷۷)

مؤمل بن اسماعیل

یہ سند بھی درجہ حسن سے کم نہیں مگر مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''کہ اس میں مؤمل بن اسماعیل ہے۔امام بخاریؒ اسے منکر الحدیث اور ابوحاتمؒ کثیر الخطأ کہتے ہیں۔ابن حبانؒ فرماتے ہیں کہ اس کی روایات میں کثرت سے خطا ہوتی ہے۔یعقوبؒ بن سفیان فرماتے ہیں کہ وہ منکر روایتیں بیان کرتے ہیں۔ساجیؒ، دارقطنیؒ اور ابن سعدؒ اسے کثیر الخطأ والغلط کہتے ہیں۔محمد بن نصرسیئ الحفظ اور کثیر الخطأ کہتے ہیں۔ابوزرعہؒ کہتے ہیں کہ وہ کثیر الخطأ ہے۔ابن قانعؒ اس کو یخطئ سے تعبیر کرتے ہیں۔'' (احسن: ص۱۵۲)

لیکن یقین جانیے یہاں بھی جرح نقل کرنے میں معترض نے اپنے روایتی کردار کا مظاہرہ کیا ہے۔اگر ائمہ جرح و تعدیل کے مکمل الفاظ نقل کردیے جاتے تو شاید ہم بھی اس کی تفصیل ضروری محسوس نہ کرتے۔چنانچہ ابوحاتمؒ کے الفاظ ہیں:

صدوق شدید فی السنۃ کثیر الخطأ.

وہ صدوق اور سنت کے معاملہ میں بڑے سخت مگر کثیر الخطأ ہیں۔

104 الساجیؒ فرماتے ہیں: ''صدوق کثیر الخطأ ولہ اوھام'' اسی طرح ابن سعد کے الفاظ ہیں: ''ثقۃ کثیر الغلط '' اور ابنؒ قانع کہتے ہیں: '' صالح یخطیٔ ''امام دارقطنیؒ بھی کہتے ہیں: ثقۃ کثیر الخطأ ''

(تہذیب ص۳۸۱ ج۱۰)

دیکھا آپ نے جن محدثین نے مؤمل کو کثیر الخطأ یا لہ اوہام کہا ہے،خود انھوں نے اسے ثقہ اور صدوق قرار دیا ہے۔ لیکن افسوس کہ یہ الفاظ مؤلف احسن الکلام نے اپنی حکمت عملی سے قلم زد کردیے ہیں۔ان محدثین کے علاوہ امام ابن معینؒ اور امام اسحٰقؒ بن راہویہ نے ثقہ کہا ہے۔ابنؒ شاہین نے بھی اسے اپنی کتاب الثقات (ص۲۳۲) میں ذکر کیا ہے اور لکھا

ہے'' ثقة قاله یحي'' آجریؒ کا بیان ہے کہ امام ابوداؤد اس کی بڑی قدر کرتے تھے۔البتہ فرماتے تھے کہ کچھ اس سے اوہام بھی ہوئے ہیں (تہذیب: ص۳۸۰،۳۸۱ ج۱۰)۔

حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: صدوق سيء الحفظ (تقریب: ص۵۱۶) حافظ ذہبیؒ نے'' من تکلم فیه وهو موثق ''میں اسے ثقہ ذکر کیا ہے اور المغنی ص۶۸۹ ج ۲ میں فرماتے ہیں'' صدوق مشهور وثق ''کہ وہ مشہور صدوق راوی ہے۔جس کی توثیق کی گئی ہے اور میزان ص۲۲۸ ج۴ میں لکھتے ہیں:'' حافظ عالم یخطئ ''کہ وہ حافظ اور عالم حدیث ہیں اور وہ غلطی کر جایا کرتے تھے۔مولانا امیر علیؒ لکھتے ہیں کہ:

والذهبی جعله قلیل الخطأ حافظا وذکر حدیثا منکرا حمله علی عکرمة ..الخ

کہ ذہبیؒ نے اسے حافظ حدیث کہا اور فرمایا کہ اس سے کم خطائیں ہوئی ہیں۔اس کی ایک حدیث منکر بھی انھوں نے ذکر کی ہے۔مگر اس کی نکارت کا سبب عکرمہؒ کو قرار دیا ہے۔

نیز لکھتے ہیں کہ ابن کثیر نے حدیث اس کے واسطہ سے نقل کی ہے اور کہا:

'' هذا اسناد جید'' (التعقیب :ص ۵۱۶) کہ اس کی سند جید ہے۔ اور یہ حدیث تفسیر ابن کثیر (ص۴۲۳ ج۴) میں دیکھیے۔

105

بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کو حسن کہا ہے،چنانچہ علامہ شوکانیؒ لکھتے ہیں:

حسنه الحافظ ولا یمنع من کونه حسنا کون فی اسناده مؤمل بن اسماعیل ...الخ (نیل: ص ۱۴۷ ج ۶) (نکاح المتعة وبیان نسخه)

اسی طرح انھوں نے حدیث انسؓ '' اکثروا من ذکر هاذم اللذات ''کے بارہ میں بھی فرمایا ہے: هذا حدیث حسن۔ (الفتوحات الربانیہ: ص۵۱ ج۴)

امام دارقطنیؒ نے السنن (ص۱۸۶ ج۲) میں اس کی حدیث کو اسناد صحیح،امام حاکم نے (ص۳۷۸،۳۸۴ ج۱) میں صحیح، امام ترمذی نے (ص۱۳۰ ج۳ رقم:۱۹۴۸ وص۳۱۹ ج۱ رقم ۴۱۵) میں حسن صحیح کہا ہے اور امام ابن خزیمہ بھی الصحیح میں اس سے روایات لائے ہیں۔

اسی طرح ابن ماجہ نے کتاب الطلاق کی روایت ما بال اقوام یلعبون بحدود الله کے بارے میں علامہ بوصیریؒ فرماتے ہیں هذا اسناد حسن من اجل مؤمل ابن اسماعیل کہ یہ سند مؤمل کی وجہ سے حسن ہے۔(مصباح الزجاجة :ص ۳۵۱ ج ۱) اور علامہ السندھی نے بھی حاشیہ ابن ماجہ (ص۶۲۲ ج۱) میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے۔

طبرانی صغیر ص۷۴ ج۱ میں حضرت ابوموسیٰؓ کی ایک حدیث اهل المعروف فی الدنیا اهل المعروف فی الآخرة ..الخ کے الفاظ مروی ہیں۔جس کے متعلق امام طبرانیؒ فرماتے ہیں: لم یروه عن سفیان الا مؤمل کہ سفیان سے اسے مؤمل کے علاوہ کسی نے روایت نہیں کیا۔مگر اس روایت کے بارہ میں علامہ ہیثمی لکھتے ہیں:

رجاله وثقوا وفی بعضهم کلام لا یضر۔(مجمع الزوائد: ص۲۶۲ ج ۷)

کہ اس کے راویوں کی توثیق کی گئی ہے اور اس کے بعض میں کلام ہے مگر وہ کوئی مضر نہیں۔

مسند احمد (ص ۲۴۲ ج ۳) میں امام احمدؒ ❶ نے مؤمل کے واسطہ سے ایک روایت ان الفاظ سے بیان کی ہے: **ما من مسلم یموت فیشهد له اربعة من اهل ابیات** ..الخ اسی روایت کے بارہ میں علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں: ❷

رجال احمد رجال الصحیح (مجمع الزوائد: ص ۴ ج ۳) کہ احمد کے راوی صحیح کے راوی ہیں۔

اور اسی روایت کے متعلق امام حاکم المستدرک (ص ۳۷۸ ج ۱) میں فرماتے ہیں:

هذا حدیث صحیح علی شرط مسلم . کہ یہ حدیث علی شرط مسلم صحیح ہے۔

اور علامہ ذہبیؒ نے تلخیص میں اسے ''**علی شرط مسلم**'' ہی قرار دیا ہے۔

اور یہی حدیث امام ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں نقل کی ہے۔ دیکھیے موارد الظمآن (ص ۱۹۱) جس سے معلوم ہوا کہ 106 امام ابن حبانؒ بھی اس حدیث کو صحیح کہتے ہیں اور مؤلف احسن الکلام نے جوان کا نام لے کر یہ لکھا ہے کہ:

''انھوں نے کہا کہ مؤمل کی روایات میں کثرت سے خطا ہوتی ہے''

قطعاً غلط ہے جب کہ انھوں نے مؤمل کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ: **ربما اخطأ** (تهذیب ص ۳۸۱ ج ۱۰ الثقات ص ۱۸۷ ج ۹) کہ بعض اوقات وہ خطا کر جاتا ہے۔

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ مؤملؒ فی نفسہٖ صدوق اور ثقہ ہے اور کثیر الروایت ہے۔ اس کی حدیث حسن جید بلکہ بعض کے نزدیک صحیح ہے۔ ان سے غلطیاں بھی ہوئیں مگر کثیر الروایت راوی سے غلطیوں کا صدور اس کے ضعف پر دال نہیں ہوتا۔ خود مؤلف احسن الکلام نے شریکؒ کو کثیر الخطأ اور سیئ الحفظ قرار دیا ہے۔ (ص ۱۲۸ ج ۲) مگر ص ۲۵۷ ج ۱ میں اس کی حدیث کا حسن ہونا بھی تسلیم کرتے ہیں۔ ان ہی کی مزید تسلی کے لیے عرض ہے کہ احسن الکلام (ص ۱۹۱ ج ۱ حاشیہ) میں ہے:

''ابوعوانہ کی تمام حدیثیں صحیح ہیں۔ بھلا یہ صحیح ابوعوانہ کے ضعیف راوی کیسے ہو سکتے ہیں جو بتصریح محدثین صحیح ہے؟''

لہٰذا جب خود مؤلف موصوف کے نزدیک صحیح ابوعوانہ کی سب حدیثیں صحیح ہیں اور اس کے راوی ضعیف نہیں ہو سکتے تو یقین جانیے مؤمل بھی صحیح ابوعوانہ کا راوی ہے۔ دیکھیے (ابوعوانہ: ص ۳۲۹ ج ۱، نصب الرایہ: ص ۲۷۷ ج ۱)۔

107 لہٰذا وہ ضعیف اور اس کی حدیث کیسے ضعیف ہوئی؟

---

❶ مؤملؒ امام احمد کے استاد ہیں اور مولانا ظفر احمد عثمانی حنفی لکھتے ہیں:

شیوخ احمد کلهم ثقات (انهاء السکن ص ۵۶) ''کہ امام احمدؒ کے تمام شیوخ ثقہ ہیں۔'' لہٰذا علمائے احناف کو اپنے اس اصول کی بھی پابندی کرنی چاہیے بلکہ مولانا عثمانی نے اعلاء السنن ص ۱۰۸ ج ۳ میں اس کی روایت کے بارے میں کہا ہے کہ ''**رجاله ثقات**''

❷ مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

''علامہ ہیثمیؒ کو صحت وسقم کی پرکھ نہیں تو اور کس کو تھی'' (احسن ص ۲۳۳ ج ۱) لہٰذا صفدر صاحب کو یہاں بھی علامہ ہیثمیؒ کا فیصلہ منظور ہے یا نہیں؟

تھیں میری اور رقیب کی راہیں جدا جدا آخر کو ہم دونوں درِ جاناں پہ جا ملے !

امام بخاریؒ اور مؤملؒ بن اسماعیل

مؤملؒ بن اسماعیل کے متعلق امام بخاریؒ کا یہ قول بھی نقل کیا جاتا ہے کہ : ''انھوں نے اسے ''منکر الحدیث'' کہا ہے۔''

حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے مؤملؒ بن سعید کو منکر الحدیث کہا ہے۔ مؤملؒ بن اسماعیل کو نہیں۔ معلوم یوں ہوتا ہے کہ حافظ المزیؒ سے التاریخ الکبیر للبخاریؒ سے مؤمل کا ترجمہ نقل کرتے ہوئے سہو ہو گیا ہے اور انہی کی پیروی حافظ ابن حجرؒ اور علامہ ذہبیؒ نے کی ہے۔ التاریخ الکبیر (ص ۴۹ ق ۲ ج ۴) اٹھا کر دیکھ لیجیے۔ پہلے امام بخاریؒ نے مؤملؒ بن اسماعیلؒ کا ترجمہ لکھا ہے اور کوئی جرح نہیں کی۔ اس کے بعد مؤملؒ بن سعید کا ترجمہ لکھا ہے اور منکر الحدیث کہا ہے۔ التاریخ الکبیر سے مؤملؒ بن اسماعیل کا ترجمہ نقل کرتے ہوئے ناقل کی نظر نیچے جا لگی اور مؤملؒ بن اسماعیل کے متعلق لکھ دیا کہ منکر الحدیث ہے۔

غالباً یہی وجہ ہے کہ میزان الاعتدال اور لسان المیزان میں مؤملؒ بن سعید کے متعلق بھی امام بخاریؒ کی یہ جرح منقول نہیں۔ الکامل میں امام ابن عدیؒ نے مؤمل بن اسماعیل کو ذکر ہی نہیں کیا۔ البتہ علامہ المزیؒ نے تہذیب الکمال میں اسے ذکر کیا ہے اور امام بخاریؒ کا یہ کلام بھی نقل کیا ہے۔ (تہذیب الکمال: ص ۵۲۶ ج ۱۸)

یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ علامہ المزیؒ سے یہ سہو ہوا ہے۔ اسی کا اختصار حافظ ذہبیؒ نے تذہیب میں کیا اور حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں بھی اسی کو اپنا اصل قرار دیا ہے، اور میزان میں بھی علامہ ذہبیؒ نے غالباً تہذیب ہی کو پیش نظر رکھا ہے، ورنہ الکامل میں تو مؤمل کا ترجمہ ہی موجود نہیں۔ واللہ اعلم۔

ماضی قریب کے نامور مصری عالم استاد احمد شاکرؒ نے بھی اس غلط فہمی کو محسوس فرمایا ہے۔ لکھتے ہیں:

نقل الحافظ فی التھذیب ان البخاری قال فیه منکر الحدیث ماادری این قال فانه لم یذکره فی الضعفاء وترجمه له فی الکبیر والصغیر فلم یذکر فیه جرحاً والظاهر عندی ان مؤلف التهذیب حین رجع الی التاریخ الکبیر انتقل نظره الی الترجمة التی بعده وهی ترجمة مؤمل بن سعید الرحبی فهو الذی قال فیه البخاری ذلک. (تعلیقات مسند احمد: ص ۲۹ ج ۴ رقم ۲۱۷۳)

یعنی حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب میں امام بخاریؒ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے مؤملؒ کو منکر الحدیث کہا ہے مگر معلوم نہیں امام بخاری کا یہ قول کہاں ہے؟ انھوں نے اسے ضعفاء میں تو ذکر نہیں کیا اور التاریخ الکبیر اور التاریخ الصغیر میں وہ اس کا ترجمہ لائے ہیں مگر جرح ذکر نہیں کی۔ میرے نزدیک ظاہر بات یہ ہے کہ مؤلف تہذیب نے جب التاریخ الکبیر کی طرف مراجعت کی تو اس کی نظر بعد کے ترجمہ کی طرف منتقل ہو گئی ہے اور وہ ترجمہ مؤملؒ بن سعید الرحبی کا ہے اور اسی کو ہی امام بخاریؒ نے منکر الحدیث کہا ہے۔

108

انتقال نظر کا یہ کرشمہ نرالا اور نیا نہیں علاءؒ بن حارث کے بارہ میں بھی میزان الاعتدال میں امام بخاریؒ سے منکر الحدیث کے الفاظ منقول ہیں۔ حالانکہ یہ جرح علاءؒ بن کثیر کے متعلق ہے۔ علاء بن حارثؒ کے متعلق نہیں۔ جیسا کہ حصہ اول میں ابن اسحاقؒ کی دوسری متابعت کے ضمن میں ہم ناقابل تردید دلائل سے ثابت کر آئے ہیں۔ ❶

اس کے علاوہ بھی رجال کے متعلق انتقال نظر کی ایسی ہی مثالیں ہمارے پیش نظر ہیں مگر یہاں نسخوں کی تصحیح مطلوب نہیں۔ 109

الغرض مؤملؒ بن اسماعیل کو امام بخاریؒ نے قطعاً منکر الحدیث نہیں کہا۔ اگر وہ اسی درجہ اور مرتبہ کا راوی ہے جیسے فریق ثانی باور کرانا چاہتا ہے تو امام حاکمؒ، علامہ ذہبیؒ اس کی حدیث کو صحیح نہ فرماتے۔ امام ابن حبانؒ، ابن خزیمہؒ ❷ اور ابوعوانہ اپنی الصحیح میں اس سے روایت نہ لیتے۔ ابن حجرؒ، ابن کثیرؒ وغیرہ اس کی حدیث کو حسن اور جید نہ فرماتے اور علامہ ہیثمیؒ اس کی حدیث کے رجال کو صحیح اور اس کے راویوں میں کلام کو غیر مضر نہ فرماتے۔

۲۔ مؤمل اس روایت میں منفرد نہیں بلکہ اس کے علاوہ تین اور طرق سے بھی یہ روایت مروی ہے گو ان کی اسناد میں کلام ہے مگر ایسا نہیں کہ ان کو متابعات میں بھی پیش نہ کیا جائے، بلکہ مولانا ظفر احمدؒ تھانوی لکھتے ہیں:

''ابن جریرؒ نے ابوعیاضؒ سے روایت کیا ہے کہ ابوہریرہؓ نے فرمایا لوگ نماز میں کلام کیا کرتے تھے تو جب یہ آیت نازل ہوئی واذا قرئ القراٰن اور قوموا للہ قانتین تو خاموش رہنے کا حکم کیا گیا۔ دونوں روایتوں کے راوی ثقہ ہیں۔'' (فاران نومبر ۶۰ء ص ۱۱) 110

ابن جریر (ص ۱۶۲، ۱۶۳ ج ۹) میں یہ روایت بواسطہ ابراہیمؒ الہجری ہے جس میں صرف آیت واذا قرئ القراٰن اور والآیۃ الاخری کا ذکر ہے۔ مگر اسی میں ابراہیمؒ بن مسلم الہجری لین الحدیث ہے۔ (تقریب: ص ۲۷)

---

❶ اس سے وہ غلط فہمی بھی دور ہو جاتی ہے جو ''فوق الصدر'' کی روایت کے سلسلہ میں مؤلف احسن الکلام اور عموماً دیگر علماء احناف نے پیدا کی ہے۔ امام بخاریؒ کی اس غیر صحیح جرح سے اس روایت سے استدلال کرنا ناجائز ٹھہرایا ہے۔ پھر مؤمل ''فوق الصدر'' کی اصل روایت میں منفرد نہیں جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ ع

کبھی فرصت میں سن لینا، بڑی ہے داستاں میری

مؤلف احسن الکلام کا یہ کہنا کہ

''کیا بعید ہے کہ اصل روایت تحت السرہ ہو مؤملؒ کی کثرت خطاء کا نشانہ بن کر روایت فوق الصدر ہو گئی ہو۔'' (احسن ص ۱۵۲ ج ۱)

مگر ''شیخ الحدیث'' کی اس بے اصولی و بے تکی کے کیا کہنے یہ تو تبھی ثابت ہو جب سفیانؒ سے کسی نے تحت السرہ کے الفاظ نقل کیے ہوں۔ مگر یقین جانیے اس کا ثبوت صرف معترض کے موہوم ذہن میں ہے ورنہ کتب احادیث میں اس کا کہیں ذکر نہیں۔

❷ امام ترمذیؒ نے مغرب کے بعد چھ رکعتیں پڑھنے کے متعلق حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کے بارے میں امام بخاریؒ سے نقل کیا ہے کہ اس میں عمر بن ابی خثعم منکر الحدیث ہے۔ (ترمذی ص ۳۳۰ ج ۱) مگر مولانا ظفر احمدؒ عثمانی فرماتے ہیں کہ جب ابن خزیمہؒ نے یہ حدیث اپنی الصحیح میں بیان کی تو یہ حدیث صحیح ہے۔ (اعلاء السنن ص ۱۵ ج ۶) غور فرمایئے! امام بخاریؒ کی جرح ''منکر الحدیث'' کے باوجود صرف ابن خزیمہ میں ہونے کی بنا پر اس حدیث کو صحیح قرار دیا جا رہا ہے۔ مؤملؒ کے بارے میں امام بخاری کی جرح بھی ثابت نہیں مگر وہ پھر بھی ضعیف اور سینہ پر ہاتھ باندھنے والی حدیث بھی ضعیف۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

مؤلف احسن الکلام نے بھی اس کی تضعیف کی ہے۔ ❶ (احسن: ص۱۵۱ ج۱)

111 لیکن قوموا للہ قانتین کا ذکر ہماری نظر سے نہیں گزرا۔ اگر یہ کسی اور سند سے ہے اور راوی ثقہ ہیں تو فھو المراد ،واللہ اعلم.

امام ابن جریرؒ نے دو مختلف اور صحیح اسناد سے حضرت قتادہؒ سے نقل کیا ہے کہ:

کانوا یتکلمون فی صلاتھم بحوائجھم اول ما فرضت علیھم فانزل اللہ ما تسمعون واذا قرئ القراٰن ... الخ. (ابن جریر: ص ۱۶۴ ج ۹)

کہ ابتداء میں نماز جب فرض ہوئی تو صحابہ کرام نماز میں اپنی حاجات کا ذکر ایک دوسرے سے کرتے تھے جس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

بلکہ ابن جریرؒ ہی نے بواسطہ ابوکریب ثنا ابوبکر بن عیاش عن عاصم عن المسیب بن رافع حضرت ابن مسعودؓ سے نقل کیا ہے کہ صحابہؓ نماز میں ایک دوسرے کے سلام کا جواب دیتے تھے۔ جس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ (ابن جریر: ص۱۶۲ ج۹)

ابوبکرؒ اور عاصم کو مؤلف احسن الکلام نے ثقہ کہا ہے۔ دیکھیے علی الترتیب (احسن الکلام: ص۹۱، ۳۱۴ ج ۱)

اور ابوبکر بن ابی عیاش بھی ثقہ ہے البتہ آخر عمر میں ان کا حافظہ کمزور ہو گیا تھا اور حضرات احناف عدم رفع الیدین میں اس کے اثر سے استدلال کرتے ہیں۔ مزید یہ کہ وہ منفرد نہیں۔ عمران اس کا متابع موجود ہے۔ (تفسیر ابن ابی حاتم: ص ۱۶۴۵ ج ۵) اور مسیبؒ بن رافع بھی ثقہ ہیں۔ (تقریب ص۴۹۳)

البتہ حضرت ابن مسعودؓ سے ان کا سماع نہیں مگر احناف کے نزدیک قرون ثلاثہ کی مراسیل حجت ہیں۔ مولانا ظفر احمدؒ

---

❶ امام ابن جریرؒ نے یہ روایت حفص بن غیاث عن ابراہیم الہجری عن ابی عیاض کے واسطہ سے نقل کی ہے۔ ابراہیم الہجری سے حفص بن غیاث کے علاوہ محمدؒ بن دینار، علی بن مسہر اور عبدالعزیز بن مسلم نے بھی روایت نقل کی ہے۔ جیسا کہ کتاب القراءۃ ص ۷۷ اور السنن الکبریٰ للبیہقیؒ ص ۱۵۵ ج ۲ میں ہے۔ بلکہ قاضی ابو یوسفؒ بھی اسے ابراہیمؒ سے روایت کرتے ہیں جسے امام محمدؒ نے کتاب الحجة علی اھل المدینة ص۲۵۷ ج ۱ میں نقل کیا ہے۔ مگر مولانا صفدر صاحب کی ستم ظریفی ملاحظہ ہو، لکھتے ہیں:

''اس میں ایک راوی محمدؒ بن دینار ہے، امام ابن معینؒ، دارقطنیؒ اور نسائیؒ کہتے ہیں کہ وہ ضعیف ہے۔۔ الخ (احسن ص۱۵۱ ج۱)

صفدر صاحب کی ناانصافی

حالانکہ محمدؒ بن دینار کے علاوہ کتاب القراءۃ میں اس کی متابعت علیؒ بن مسہر اور عبدالعزیز سے منقول ہے۔ لہٰذا محمدؒ بن دینار پر اعتراض فضول بلکہ محض تعصب کا شاخسانہ ہے۔ ابراہیمؒ بن مسلم گو ضعیف ہے مگر امام محمدؒ نے اس روایت کو بطور استدلال پیش کیا ہے اور مولانا ظفر احمد تھانوی لکھتے ہیں:

فکل حدیث ذکرہ محمد بن الحسن الامام او المحدث الحافظ الطحاوی محتجین بہ فھو حجة صحیحة.

(انھاء السکن ص۱۶)

کہ جس حدیث کو امام محمدؒ یا محدث طحاویؒ احتجاجاً ذکر کریں وہ حجت اور صحیح ہوتی ہے۔

اور غالباً یہی وجہ ہے کہ وہ فاران میں اس روایت کے راویوں کو ثقہ بتلاتے ہیں۔ کیا ہم اس حنفی اصول کے پیش نظر دوسرے علمائے احناف سے بھی اس انصاف کی توقع رکھ سکتے ہیں؟

لکھتے ہیں:

فان کل ھولاء من اھل القرن الثانی أو الثالث ومراسیلھم مقبولة عندنا مطلقاً۔

(انھاء السکن: ص ۳۹)

کہ قرن ثانی وثالث کے رواۃ کی مراسیل ہمارے نزدیک حجت ہیں۔

لہٰذا حنفی اصول کی روشنی میں یہ اثر بھی مقبول ہے۔ ان تمام روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ اس آیت سے نماز میں **112** کلام سے روکا گیا ہے۔ بیہقی وقت قاضی ثناء اللہ پانی پتی ان ہی روایات کی بنا پر لکھتے ہیں:

فھذہ الروایات تدل علی ان الآیة نزلت للنھی عن الکلام فی الصلاة (المظھری: ص ۴۴۸ ج ۳)

یعنی یہ روایات اس کی دلیل ہیں کہ یہ آیت نماز میں کلام کی ممانعت پر نازل ہوئی ہے۔

بلکہ علامہ معین الحسنیؒ لکھتے ہیں:

الاصح انھا نزلت فی ترک التکلّم فی الصلاة (جامع البیان: ص ۲۴۷ ج ۱)

کہ صحیح ترین بات یہ ہے کہ یہ آیت نماز میں کلام روکنے کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔

قاضی ابوالسعود حنفیؒ بھی فرماتے ہیں:

وقد روی انھم کانوا یتکلمون فی الصلاة فامروا باستماع قراءة الامام والانصات له۔

(تفسیر ابوالسعود: ص ۴۵۹ ج ۲)

بے شک روایت ہوا ہے کہ صحابہؓ نماز میں کلام کرتے تھے تو امام کی قراءت کے استماع وانصات کا حکم دیا گیا۔

ان تصریحات کے بعد اس حقیقت کا انکار محض ضد کا نتیجہ ہے۔

تکلم فی الصلاۃ کا مفہوم

مندرجہ بالا آثار اور اقوال مفسرین سے واضح ہو جاتا ہے کہ آیت کا شان نزول مقتدی کو نماز میں کلام سے روکنا ہے۔ مگر مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

> ''امام بیہقی کی یہ غلطی ہے کہ وہ تکلم فی الصلوٰۃ سے صرف عام انسانی تکلم اور گفتگو کو ہی مراد لیتے ہیں حالانکہ تکلم کا مفہوم عام ہے، جس میں قراءۃ قرآن، تسبیح وتحلیل، تحمید وتکبیر اور جملہ ادعیہ آ جاتی ہیں لہٰذا **نھی عن الکلام فی الصلوٰۃ** سے سورہ فاتحہ وغیرہ کی نہی بھی آ جائے گی۔ الخ

(احسن الکلام: ص ۱۵۲ ج ۱)

معترض نے اس کے بعد کوئی ڈیڑھ صفحہ میں یہ ذکر کیا ہے۔ قراءت قرآن وتسبیح وتکبیر پر بھی تکلم کا اطلاق ہوا ہے۔ مگر یہ امام بیہقیؒ کی نہیں بلکہ مؤلف مذکور کی غلطی ہے۔ جب کہ امام بیہقیؒ نے ان ہی آثار وروایات کے بعد غیر مبہم الفاظ میں لکھا ہے:

فھذہ الاخبار تدل علی ان اللہ تعالٰی انما امرفی ھذہ الایة بالانصات وھو السکوت عن الکلام الذی کانوا یتکلمون فی الصلاة و عن الاصوات التی کانوا یرفعونھا بالقراء ة خلف الامام لا عن القراء ة والذکر فی انفسھم . (کتاب القراءة : ص ۷۸، ۷۹)

یہ اخبار اس بات کی دلیل ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں انصات کا حکم دیا ہے جس سے نماز میں کلام کرنے سے اور امام کے پیچھے بلند آواز سے قراءت کرنے سے روکا گیا ہے۔ آہستہ پڑھنے اور آہستہ ذکر کرنے سے نہیں روکا گیا۔ 113

لہٰذا معترض کا یہ کہنا کہ امام بیہقیؒ نے تکلم فی الصلوٰۃ سے صرف عام انسانی کلام لیا ہے قطعاً غلط ہے۔ جب کہ امام بیہقیؒ ان آثار سے عام کلام اور بلند آواز سے قراءت خلف الامام کی ممانعت ثابت کرتے ہیں، تنہا تکلم فی الصلوٰۃ ہی نہیں۔ اور آہستہ ذکر واذکار اور قراءت انصات وسکوت کے منافی قرار نہیں دیتے۔ بلکہ معترض کا یہ قول امام بیہقیؒ کے کلام کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ امام بیہقیؒ نے حضرت معاویہؓ سے صحیح حدیث ذکر کی ہے، جس میں ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھ رہا تھا کہ ایک آدمی کو چھینک آئی تو میں نے ''یرحمک اللہ'' کہہ دیا تو میرے ساتھیوں نے مجھے ترچھی نگاہوں سے دیکھا جس پر میں نے کہا افسوس ہے تمھیں کیا ہو گیا ہے کہ میری طرف دیکھتے ہو جس پر انھوں نے اپنے زانوں پر اپنے ہاتھوں کو مارا، اس سے میں سمجھا کہ وہ خاموش کرانا چاہتے ہیں۔ میں خاموش ہو گیا۔ آنحضرت ﷺ نماز سے فارغ ہوئے تو مجھے بلایا اور فرمایا کہ:

ان صلاتنا لا یصلح فیھا شیء من کلام الناس انما ھی التکبیر والتسبیح وتلاوة القراٰن .

(مسلم: ص ۲۰۳ ج ۱، کتاب القراءة : ص ۸۱ وغیرہ)

ہماری نماز میں لوگوں کے ساتھ کلام جائز نہیں، نماز تو تکبیر وتسبیح اور تلاوت قرآن مجید کے لیے ہے۔

یہ حدیث ذکر کرنے کے بعد امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ:

''آنحضرت ﷺ نے مقتدی کو فرمایا ہے کہ نماز میں کلام نہ کرو بلکہ نماز تو تکبیر وتسبیح اور تلاوت قرآن پر مبنی ہے۔'' ان کے الفاظ ہیں:

وفیہ الدلیل الواضح علی ان صلاة المأموم تشتمل علی تلاوة القراٰن والتکبیر والتسبیح کما یشتمل علیھا صلاة الامام والمنفرد (کتاب القراءة: ص ۸۱)

یعنی یہ واضح دلیل ہے کہ مقتدی کی نماز تلاوت قرآن اور تکبیر وتسبیح پر مشتمل ہے۔ جیسا کہ امام اور منفرد کی نماز اس پر مشتمل ہے۔ 114

امام بیہقیؒ کی اس مفصل دلیل کے بعد فیصلہ فرمائیے کہ معترض کے اعتراض کی کیا حقیقت رہ جاتی ہے؟ بلاشبہ ''تکلم'' میں قراءت اور تسبیح وتکبیر بھی آجاتی ہے مگر درج بالا روایت میں تصریح ہے کہ جس میں کلام کی ممانعت ہے وہ عام انسانی کلام ہے، تلاوت قرآن، تسبیح وتکبیر نہیں۔

ایک اعتراض کا جواب

اگر کہا جائے کہ مقتدی کو پھر قراءت قرآن کی عام اجازت ہونی چاہیے کیوں کہ اس حدیث میں تلاوت قران کے الفاظ ہیں۔لہٰذا صرف فاتحہ کی تخصیص کیوں؟ تو اس کا جواب بھی خود امام بیہقیؒ نے دیا ہے، لکھتے ہیں:

ثم فی حدیث معاویة بن الحکم السلمی بیان صاحب الشرع ما وجب السکوت عنه و ما وجب الاتیان به حتی یکون صلاة ثم فی حدیث عبادة بن الصامت وغیره بیان ما کرهه من الجهر بالقراء ة و ما امر به من قراء ة الفاتحة سرا غیر جهر فوجب قبول جمیع ذٰلک حتی یکون مطیعا للٰه تعالٰی فی ترک کلام الناس وترک رفع الاصوات بالقراء ة ومطیعاً لرسول الله ﷺ المبین عن الله عزوجل... الخ. (کتاب القراء ة: ص ۸۲)

پھر حضرت معاویہؓ بن حکم سلمی کی حدیث میں صاحب شریعت کا بیان ہے کہ نمازی کو کس بات سے سکوت کرنا چاہیے اور کیا کرنا واجب ہے۔ پھر حضرت عبادہؓ وغیرہ کی ایک حدیث میں بیان ہے کہ آپ نے خلف الامام بلند آواز سے پڑھنے کو مکروہ فرمایا ہے اور آہستہ پڑھنے کا حکم دیا ہے۔ پس اس تمام کا قبول کرنا واجب ہے تاکہ ترک کلام اور ترک جہر سے اللہ تعالیٰ کا فرمانبردار ہو، اور رسول اللہ ﷺ کا بھی فرمانبردار ہو، جو اللہ کی طرف سے تفسیر و تبیین کرنے والے ہیں۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ نماز ظہر یا عصر کی ہو کہ سری میں فاتحہ سے مازاد پڑھنے کی کوئی صحیح اور صریح ممانعت نہیں۔ 115
اس لیے اعتراض بھی صحیح نہیں۔

بلند آواز سے پڑھنے کی ممانعت

امام بیہقیؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ آیت انصات امام کے پیچھے کلام کرنے اور بلند آواز سے قراءت کرنے کی ممانعت ہے تو اس کی تائید حضرت عمرانؓ بن حصین کی حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ہمیں رسول اللہ ﷺ نے ظہر یا عصر کی نماز پڑھائی تو آپ نے فرمایا: **ایکم قرأ خلفی بسبح اسم ربک الاعلٰی** تم میں سے کس نے میرے پیچھے **سبح اسم ربک الاعلٰی** پڑھا ہے۔ ایک صحابی نے عرض کی کہ میں نے پڑھا ہے اور میرا ارادہ محض بھلائی کا تھا۔ آپ نے فرمایا میں نے یہ جانا تم میں کوئی میری قراءت کو الجھا رہا ہے۔

(صحیح مسلم: ص۱۷۲ ج ۱ ،ابوداود: ص۳۰۶ ج۱، نسائی: ص۱۱۱ ج او غیرہ)

علامہ نوویؒ نے لکھا ہے: اس حدیث میں ''**خالجنیها**'' کے معنی ''**نازعنیها**'' ہیں اور یہ انکار اس کے بلند آواز سے پڑھنے پر تھا۔ اصل قراءت پر انکار نہ تھا'' (شرح مسلم: ص۱۷۲ ج ۱) علامہ ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں **خالجنیها** کے معنی **نازعنیها** ہیں۔ اور منازعت تب ہوتی ہے۔ جب مقتدی اونچی آواز سے پڑھے یہ حدیث قراءت خلف الامام کی کراہت پر دال نہیں کیوں کہ اگر آپ یہ مکروہ سمجھتے تو اس سے منع فرماتے۔ آپ نے تو اس نماز میں بلند آواز

سے سبح اسم ربک الاعلیٰ پڑھنے پر انکار کیا ہے جس میں قراءت آہستہ پڑھنا مسنون ہے۔ (التمہید ص ۵۲ ج ۱۱) امام بیہقیؒ نے بھی یہی فرمایا ہے کہ اس میں امام کے پیچھے جہراً پڑھنے پر ناپسندیدگی کا اظہار ہے اور ہم بھی مقتدی کے لیے بلند آواز سے پڑھنا ناپسند کرتے ہیں۔ (کتاب القراءۃ: ص ۱۱۵) بلکہ بعض طرق میں ہے کہ امام شعبہ نے امام قتادہ سے کہا آپ نے گویا قراءت کو پسند نہیں کیا تو انھوں نے فرمایا: ''لو کرھہ نھی عنہ'' اگر آپ ناپسند فرماتے تو اس سے منع فرماتے اور ایک روایت میں ہے کہ امام شعبہؒ نے امام قتادہؒ سے کہا کیا امام سعیدؒ نے یہ نہیں فرمایا کہ قرآن سننے کے لیے خاموشی اختیار کرو تو انھوں نے فرمایا: یہ تب ہے جب وہ بلند آواز سے پڑھے۔ ''ذاک اذا جھر بہ'' (ابوداود وغیرہ) یعنی انصات کا تعلق امام کے جہراً پڑھنے سے ہے۔ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد مقتدی کا بلند آواز سے پڑھنا ہے مگر جب وہ آہستہ پڑھے تو یہ انصات کے منافی نہیں۔ (کتاب القراءۃ: ص ۱۱۴) جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام کے پیچھے بلند آواز سے پڑھنے کی ممانعت ہے اور آہستہ پڑھنا انصات کے منافی نہیں۔

مولانا عبدالقدیرؒ کی جسارت

مگر صحیح مسلمؒ کی اس روایت کے بارے میں مولانا صفدر صاحب کے استاد محترم مولانا عبدالقدیر مرحوم نے جو کچھ بتکرار فرمایا اور امام بیہقیؒ کے متعلق جو یاوا گوئی کی وہ تدقیق الکلام ص ۹۸، ۱۰۶ نیز ص ۱۱۷ ملاحظہ فرمائیں۔ حضرت موصوف کی طول بیانی اور بے جا خلط مبحث سے قطع نظر ان کے کلام کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

۱۔ امام مسلمؒ نے پہلے تو قتادہ عن زرارہ کے طریق سے ایکم قرأ سبح اسم ربک الاعلیٰ والی روایت جس میں تسمیہ سورت حضور علیہ الصلاۃ والسلام کے کلام میں ہے۔ اس کے بعد دو روایتیں قتادہ قال سمعت زرارۃ کے طریق سے ذکر کیں جن میں جاء رجل فقرأ سبح اسم ربک مروی ہے۔ اور اخیر ایکم قرأ یا ایکم القاری ہے۔ قتادہؒ مدلس ہیں۔ نوویؒ نے اس جگہ لکھا ہے۔ لہٰذا اس کی سماع والی پچھلی دو روایتیں ہی معتبر ہیں اور پہلی قابل اعتماد نہ ہوگی، کیوں کہ ممکن ہے کہ درمیان میں متروک اور ضعیف راوی کی یہ کارروائی ہو اور امام مسلمؒ کی عادت ہے کہ وہ روایات میں جو راجح جملہ اور حصہ ہوتا ہے اس کو آخر میں ذکر کرتے ہیں۔ (تدقیق الکلام: ص ۱۰۶)

گویا صحیح مسلم کی پہلی روایت قتادہؒ کی تدلیس کی وجہ سے ضعیف ہے جس میں سورہ الاعلیٰ کے نام سے سوال آنحضرت ﷺ کے کلام میں ہے۔ امام مسلمؒ نے قتادہؒ سے یہ روایت بواسطہ ''ابوعوانہ عن قتادۃ'' بیان کی ہے جب کہ امام ابوداودؒ نے اسے بواسطہ ''ابن ابی عدی عن سعید عن قتادۃ'' بیان کیا ہے اس سند پر بھی مولانا موصوف نے نقد فرمایا کہ سعید اختلاط کا شکار ہو گئے تھے۔ اور ابنؒ ابی عدی نے ان سے اختلاط کے بعد سنا ہے، ملخصاً (ص ۱۰۱)۔

۱۔ غور فرمائیے مؤلف تدقیق الکلام کیا فرما رہے ہیں۔ حضرت شیخ الحدیث کو اتنی بھی خبر نہیں کہ ابن ابی عدی عن سعید بن ابی عروبہ کی روایت تو صحیح مسلم میں بھی ہے اور خود امام مسلمؒ نے ابن ابی عدی کا متابع اسماعیل بن علیہ بیان کیا ہے اور یہ روایت بھی امام مسلمؒ نے سب سے آخر میں ذکر کی ہے۔ حضرت موصوف کا بیان کیا ہوا اصول کہ ''امام مسلمؒ کی

عادت ہے کہ وہ روایات میں جو راجح جملہ اور حصہ ہوتا ہے اس کو آخر میں ذکر کرتے ہیں۔'' اس کے بعد انصاف شرط ہے کہ کیا انھیں ''ابن ابی عدی عن سعید'' کی روایت پر نقد کا حق ہے؟ افسوس کہ سعیدؒ کا اختلاط بیان کرتے ہوئے خود اختلاط و تضاد کا شکار ہو گئے۔

۲۔ نیز یہ بھی بتلایا جائے کہ انھوں جو فرمایا کہ امام مسلمؒ نے ''قتادہ عن زرارہ'' کی حدیث کے بعد ''دو روایتیں'' ''**قتادة قال سمعت زرارة** '' کے طریق سے ذکر کی ہیں اور ان ہی ''پچھلی دو'' روایتوں کو ہی حضرت قابل اعتبار اور پہلی کو قتادہؒ کی تدلیس کی وجہ سے ناقابل اعتبار قرار دے رہے ہیں۔ یہ ''دو روایتیں'' کون سی سند سے ہیں؟ ایک یہی ''**شعبة عن قتادة قال سمعت زرارة** '' اور دوسری جسے امام مسلم نے ''**اسماعيل بن علية و ابن ابی عدی كلاهما عن ابن ابی عروبة عن قتادة بهذا الاسناد** '' کے الفاظ سے بیان کیا ہے اور سعیدؒ کی روایت میں بھی **سمعت زرارة** موجود ہے۔ (مسند احمد: ص۴۲۶ ج۴) بتلایئے اس اعتراف کے بعد ابوداؤد کی اس سند پر اعتراض اختلاط اور تغیر حفظ کا نتیجہ نہیں؟

۳۔ اسی طرح یہ فرمانا کہ شعبہؒ کے طریق میں جسے وہ ''**قتادة سمعت زراره** '' سے بیان کرتے ہیں اور اس میں تسمیہ سورت کا ذکر آنحضرت ﷺ کی طرف نہیں بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ''**ایکم قرأ او ایکم القاری** '' کے الفاظ سے پڑھنے والے کے بارے میں دریافت کر رہے ہیں۔ یہ روایت درست ہے اور یہ دونوں علیحدہ علیحدہ روایتیں ہیں۔ (تدقیق الکلام: ص۱۰۱) مگر مولانا موصوف کو شاید اس کا علم ہی نہیں اور شاید اس کی انھیں ضرورت بھی نہ ہو۔ خود شعبہ عن قتادة کی روایت میں تسمیہ سورت کا ذکر آنحضرت ﷺ سے منقول ہے اور وہ ان الفاظ سے کہ ''**من قرأ سبح اسم ربک الاعلیٰ** '' کہ **سبح اسم ربک الاعلیٰ** کس نے پڑھا ہے؟ (النسائی: ص۱۱۱) بلکہ **ایکم قرأ بسبح اسم ربک الاعلیٰ** کے الفاظ بھی ہیں۔ ملاحظہ ہو مسند احمد: ص۴۲۶ ج۴، مسند الطیالسی ص۱۱۴ رقم ۸۵۱، کتاب القراءۃ: ص۱۱۴، ابوعوانہ: ص۱۳۲ ج۲، طبرانی کبیر: ص۲۱۱ ج۱۸ وغیرہ۔ لہٰذا جب تسمیہ سورہ کا ذکر آنحضرت ﷺ سے خود اسی **شعبة عن قتادة سمعت زرارة** کی سند میں موجود ہے تو اس کا انکار بے خبری اور مسلکی حمیت میں انھیں دو حدیثیں بنانا محض ہٹ دھرمی کا نتیجہ نہیں؟

۴۔ اسی طرح یہ بات بھی صرف اور صرف حضرت شیخ الحدیث صاحب کے حصہ میں آئی ہے کہ ''امام مسلمؒ کی عادت ہے کہ روایات میں جو راجح جملہ اور حصہ ہوتا ہے اس کو آخر میں ذکر کرتے ہیں'' حالانکہ خود امام مسلمؒ فرماتے ہیں:

فأما القسم الاول فانا نتوخی ان نقدم الاخبار التی هی اسلم من العیوب من غیرها وانقی من ان یکون ناقلوها اهل استقامة فی الحدیث واتقان لما نقلوا... الخ (مقدمة مسلم: ص۳)

کہ ہم قسم اول میں پہلے ان احادیث کو بیان کریں گے جن کی اسانید بہ نسبت دوسری اسانید کے عیوب اور نقائص سے محفوظ ہیں جن کے راوی حدیث میں پختہ اور نقل میں درجہ اتقان کے حامل ہیں۔ بلکہ یہی اسلوب امام بخاریؒ کا بھی ہے جیسا کہ علامہ نوویؒ نے اپنے مقدمہ مسلم: ص۱۵ میں وضاحت فرمائی ہے اور یہی کچھ سب اصول کی کتابوں میں ہے جس کی

تفصیل کی ضرورت نہیں۔ امام مسلمؒ تو خود وضاحت فرمائیں کہ سب سے پہلے میں اہل استقامہ اور اہل اتقان کی روایت لاؤں گا۔ اب یہ بھی کس قدر ستم ظریفی ہے کہ وہ ہوں تو اعلیٰ درجہ کے ثقہ مگر ان کے بیان کردہ الفاظ قابل اعتبار نہ ہوں بلکہ قابل اعتبار الفاظ ان کے ہوں جو دوسرے درجہ و مرتبہ کے راوی ہیں۔

ہماری اس مختصر وضاحت سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ حضرت عمرانؓ کی یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ امام کے پیچھے بلند آواز سے پڑھنے کی ممانعت ہے اور آہستہ پڑھنا انصات کے منافی نہیں جیسا کہ امام بیہقیؒ نے کہا ہے اور اس پر صاحب تدقیق الکلام کی بے چینی، ان کی بے خبری کی بین دلیل ہے۔ اسی ایک بحث میں ان کی علم حدیث میں لیاقت کا اندازہ لگایا جا سکتا۔

دوسرا اعتراض اور اس کا جواب

مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''امام بیہقیؒ نہی عن التکلم ان ضعیف روایتوں سے ثابت کرتے ہیں۔ حالانکہ صحیح روایات سے ثابت ہے کہ عام تکلم فی الصلوۃ کی ممانعت ''وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ'' سے ہوئی۔ اور ''واذا قرئ القراٰن'' کا شان نزول خاص قراءت خلف الامام کا مسئلہ ہے'' (ملخصاً ص ۱۵۴ ج ۱)

جواب: لیکن یہ روایات محض معترض کے تعصب کی بنا پر ضعیف ہیں اور یہ کچھ انہی پر موقوف نہیں۔ ہم مولانا ظفر احمد عثمانیؒ کے حوالہ سے پہلے لکھ آئے ہیں کہ ابن جریرؒ نے ابو عیاضؒ سے جو روایت حضرت ابو ہریرہؓ کی نقل کی ہے کہ آیت واذا قرئ القراٰن لوگوں کو کلام سے روکنے کے لیے نازل ہوئی۔ اس کے راوی ثقہ ہیں۔'' (فاران نومبر ۱۹۶۰)

مگر وائے افسوس کہ فاران دسمبر ۱۹۶۰ (ص ۳۵) میں وہی لکھتے ہیں:

''نماز میں باتیں کرنا ہجرت کے بعد بھی جائز تھا جب سورۃ بقرہ کی آیت ﴿وقوموا لِلّٰه قانتين﴾ نازل ہوئی تو باتیں کرنے سے منع کیا گیا اور آیت واذا قرئ القراٰن بالاتفاق مکی ہے اس کو نماز میں باتیں کرنے کی ممانعت پر محمول کرنا صحیح نہیں۔'' [1]

سوال یہ ہے کہ اگر حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کے راوی ثقہ ہیں اور انھوں نے اسے معرض استدلال میں پیش کیا ہے تو پھر اس کا کیا جواب ہے؟ الغرض اس قسم کی بے اصولیوں کو محض مسلک کی حمیت میں روا رکھا جاتا ہے، ورنہ حقیقتِ حال معلوم کرنا کوئی مشکل کام نہیں جیسا کہ اس کی وضاحت عنقریب آ رہی ہے۔

اگر واذا قرئ القراٰن کا شان نزول خاص نماز اور قراءت خلف الامام ہے تو یہ بات بھی کس قدر تعجب ناک

---

[1] سلام و کلام کی مدینہ میں ممانعت کا اعتراف مولانا صفدر صاحب اور مولانا عثمانی کے علاوہ امام محمدؒ نے بھی کیا ہے۔ (الحجة على اهل المدينة : ص ۲۵۸ ج ۱) نیز دیکھیے امام الکلام: (ص ۱۳۳) التعليق الحسن للنيموی: (ص ۱۳۸)

ہے کہ قراءت جو نماز ہی کا حصہ اور جز ہے وہ تو اس سے ناجائز قرار پائے مگر عمومی کلام وسلام اس سے منع نہ ہو بلکہ اس کی ممانعت کئی سال بعد مدینہ میں آ کر ہوئی۔ جب یہ آیت عمومی کلام کو نہیں روکتی تو قراءت کی ممانعت کی کیسے دلیل ہو سکتی ہے؟ ورنہ لازم آئے گا کہ صحابہ کرام قراءت سے تو رک گئے تھے مگر امام کے پیچھے محو گفتگو رہتے تھے، اور سلام وکلام کرتے رہتے تھے۔ اس کا تصور تو وہی کرسکتا ہے جو صحابہ کرام کو مثل حضرت انسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ غیر فقیہ قرار دیتا ہے۔

فریق ثانی کے دعویٰ کی قلعی کھل گئی

اس تفصیل سے فریق ثانی کے اس دعویٰ کی قلعی کھل جاتی ہے کہ آیت **واذا قرئ القراٰن** بالاجماع قراءت خلف الامام کے بارہ میں ہے۔ یہ بھی عجیب بات ہے کہ اس کا شان نزول تو اجماع واتفاق سے قراءت خلف الامام کی ممانعت پر ہو۔ مگر ترک قراءت پر اجماع نہ ہو۔ بلکہ صحابہ کرام سے لے کر تا ہنوز یہ مسئلہ مختلف فیہ ہو اور بقول شیخ الاسلام جمہور کے نزدیک مقتدی کے لیے جہری میں بھی سکتات امام کے وقت اور جو امام سے دور ہو اور قراءت نہ سن رہا ہو قراءت فاتحہ جائز ہو جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ آیت کے مخاطب مقتدی ہوں مگر تکلم فی الصلوٰۃ کو یہ مانع نہ ہو۔

شان نزول اور ایک ضروری وضاحت

اس سے پہلے کہ ہم اس آیت سے استدلال کے متعلق کچھ مزید گزارشات کریں۔ اس بات کی وضاحت بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ شان نزول کے متعلق علمائے کرام نے تصریح کی ہے کہ صحابہ کرامؓ وتابعین عظامؒ کے اقوال میں ''نزلت هذه الآية'' کے الفاظ محض شان نزول پر ہی استعمال نہیں ہوتے بلکہ یہ اس آیت کے حکم میں شامل ہوتے ہیں، جو اس سے مستنبط ہو۔ چنانچہ علامہ لکھنویؒ، شیخ زرکشی کی البرہان فی علوم القرآن سے نقل کرتے ہیں: 117

قد عرفت من الصحابة والتابعين ان احدهم اذا قال نزلت هذه الاٰية فی كذا فانه يريد بذلك انها تتضمن هذا الحكم لا ان هذا كان السبب فی نزولها فهو من جنس الاستدلال علی الحكم بالآية لا من جنس النقل لما وقع. (ظفر الامانی: ص ۱۸۷ طبع اول)

کہ تمھیں معلوم ہے کہ صحابہ اور تابعین میں سے جب کوئی یہ کہتا ہے کہ یہ آیت اس بارہ میں نازل ہوئی تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ حکم اس آیت کو شامل ہے۔ یہ نہیں کہ یہی واقعہ اس کا شان نزول ہے۔ پس ایسا قول آیت سے جنس استدلال کے قبیل سے ہے نہ کہ سبب نزول کے اعتبار سے۔

علامہ سیوطیؒ نے الاتقان (ص ۳۱ ج ۱) میں بھی یہی قول نقل کیا اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ سے نقل کرتے ہیں:

قولهم نزلت هذه الاية فی كذا يراد به تارة سبب النزول و يراد به تارة ان ذلك داخل فی الآية و ان لم يكن السبب. الخ (الاتقان ص ۳۱ ج ۱)

یعنی ان کا یہ قول کہ یہ آیت اس بارہ میں نازل ہوئی ہے کبھی تو اس سے مراد سبب نزول ہوتا ہے اور کبھی مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ آیت اس حکم کو بھی شامل ہے اگرچہ وہ اس کا سبب نزول نہ ہو۔

اس کے قریب قریب بات شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے الفوز الکبیر (ص ۲۲) میں ذکر کی ہے: ❶

118 اصول تفسیر کے اس مسلمہ قاعدہ کی روشنی میں اگر دیکھا جائے تو آیت کے شان نزول کے متعلق جو مختلف اقوال ہیں ان سے متعلقہ تمام الجھنیں ختم ہو جاتی ہیں۔ آیت کا مصداق عموماً قرآن مجید کا سننا ہے۔ اس کے بالخصوص مخاطب کفار و منکرین ہیں جیسا کہ امام رازیؒ وغیرہ نے کہا ہے۔ جس کی تفصیل آئندہ گیارہویں جواب کے تحت آ رہی ہے۔ مگر کچھ حضرات نے سمجھا ہے کہ اس کا نزول خطبہ جمعہ ہے بلکہ امام احمدؒ اس پر اجماع کا دعویٰ کرتے ہیں۔ (کمامر)

بعض نے نماز میں تکلم کی ممانعت سمجھا ہے (وغیرہ وغیرہ) مگر یہ تمام اقوال استنباطی انداز کے ہیں جیسا کہ اصول تفسیر کے حوالہ سے ہم ذکر کر آئے ہیں۔ اس آیت سے استدلال کے متعلق مزید تحقیقی والزامی جوابات حسب ذیل ہیں:

پہلا جواب

یہ آیت عام ہے **واذا قرئ القراٰن** الآیۃ کہ جب قرآن پڑھا جائے اسے سنو۔ علامہ بیضاویؒ لکھتے ہیں:

ظاهر اللفظ يقتضي وجوبها حيث يقرأ القراٰن مطلقًا (بیضاوی: ص ۲۶۹ ج ۲)

کہ آیت کا ظاہر اس بات کا مقتضی ہے کہ جب قرآن پڑھا جائے تو خاموش رہنا ضروری ہے۔"

علامہ زمخشریؒ، امام ابن جریر، حافظ ابن کثیرؒ، علامہ آلوسیؒ وغیرہ نے بھی یہی معنی بیان کیے ہیں کہ:

"قرآن پاک نماز اور غیر نماز میں جب پڑھا جائے، اسے سننا ضروری ہوتا ہے۔"

اور عام کی تخصیص بالاتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے۔ علامہ لکھنویؒ لکھتے ہیں:

واما بخبر واحد فقال بجوازه الائمة الاربعة (غیث الغمام: ص ۲۷۷)

کہ خبر واحد سے عام کی تخصیص ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے۔

علمائے احناف گو عام کی تخصیص خبر واحد سے جائز قرار نہیں دیتے مگر یہ تو ان کے ہاں بھی مسلم ہے کہ جب عام کی

119 تخصیص ثابت ہو جائے تو عام قطعی نہیں رہتا۔ (غیث الغمام ص ۲۷۷، ۲۷۸)

اور اس آیت کا عموم ان کے ہاں بھی قطعی نہیں بلکہ بعض امور اس سے خاص ہیں۔ جیسا کہ بالتفصیل آئندہ ان شاء اللہ آ رہا ہے۔ اسی طرح سورت فاتحہ بھی اس عام حکم سے خارج ہے۔ امام رازیؒ لکھتے ہیں:

السوال الثالث وهو المعتمد ان تقول الفقهاء اجمعوا على انه يجوز تخصيص عموم القراٰن بخبر واحد فهب ان عموم قوله تعالٰى و اذا قرئ القراٰن فاستمعوا له وانصتوا يوجب سكوت المأموم عند قراءة الامام الا ان قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتٰب

---

❶ اس اصول کا اعتراف مولانا صفدر صاحب نے بھی کیا ہے اور الاتقان وغیرہ کا حوالہ بھی دیا ہے۔ (احسن: ص ۱۴۱ ج ۱) مگر فرماتے ہیں کہ: "حقیقی شان نزول نماز اور صرف نماز ہے" (ص ۱۴۰ ج ۱)
لیکن یہ محض دعویٰ ہے اور ترجیح بلا دلیل ہے، جس کی حقیقت ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

اخص من ذلک العموم وثبت ان تخصیص عموم القراٰن بخبر الواحد لازم فوجب المصیر الی تخصیص هذه الآیة بهذالخبر وهذا السوال حسن۔ (تفسیر کبیر ص ۵۰۱ ج ۴)

یعنی تیسرا سوال یہ ہے اور اسی پر اعتماد ہے کہ فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ خبر واحد سے قرآن کے عمومی حکم کی تخصیص جائز ہے۔ پس آیت واذا قرئ القراٰن کا عموم مقتدی پر سکوت کو واجب قرار دیتا ہے مگر رسول اللہ ﷺ کا فرمان کہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی اس عام حکم سے خاص ہے۔ پس لامحالہ اس عام آیت کو حدیث سے خاص کیا جائے گا اور یہ سوال بہتر ہے۔

تخصیص کے اسی دعویٰ کو تفسیر نیشا پوری کے علاوہ علامہ شربینیؒ خطیب نے بھی السراج المنیر ص ۵۵۱ ج ۱ میں ظاہر کیا ہے۔ جس کی تفصیل خیر الکلام: ص ۴۰۴، ۴۰۶ اور تحقیق الکلام: ص ۵۹ ج ۲ میں دیکھی جا سکتی ہے۔ ان کے علاوہ شاہ عبدالعزیز دہلوی فرماتے ہیں:

''وحال آیت کریمہ واذا قرئ القراٰن الآیة ایں است کہ ہرگاہ امام سورہ دیگر ضم کند مقتدی خاموش گردیدہ سماعت کند کہ برائے سورہ فاتحہ کہ ام الکتاب است مستثنیٰ است از مفہوم بعض احادیث صحیحہ وعلماء محققین و محدثین ومفسرین دریں باب بسیار گفتگو کردہ اند۔۔ الخ۔ (فتویٰ شاہ عبدالعزیز)

''یعنی آیت کریمہ واذا قرئ القراٰن کا یہ حال ہے کہ جب امام سورہ فاتحہ کے علاوہ دوسری سورت پڑھے تو مقتدی خاموش رہے اور قراءت سنے کہ سورت فاتحہ جو ام الکتاب ہے اس کا حکم صحیح احادیث کی بنا پر آیت کے عمومی حکم سے مستثنیٰ ہے۔ علمائے محققین ومحدثین ومفسرین نے اس باب میں بہت گفتگو کی ہے۔''

120

اس ساری تفصیل سے آیت کے عموم کی تخصیص کا دعویٰ متحقق ہو جاتا ہے۔ حصہ اول میں ہم صحیح سند سے ثابت کر آئے ہیں کہ ''خلف الامام'' کے خاص لفظ سے بھی یہ حدیث ثابت ہے بلکہ حافظ ابن حجرؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ ''لا صلاۃ لمن لم یقرأ بفاتحة الکتٰب'' مفصل روایت جو جزء القراءت، ترمذی، ابن حبان وغیرہ میں ہے اس کا اختصار ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

والظاهر ان حدیث الباب مختصر من هذا وکأن هذا سببه. والله اعلم.

(فتح الباری: ص ۲۴۲، ۲۴۳ ج ۲)

یعنی ظاہر یہ ہے کہ اس باب کی حدیث اسی مفصل حدیث کا اختصار ہے گویا اس حکم کا سبب یہی واقعہ ہے۔

یہی نہیں بلکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ خبر متواتر سے قرآن کے عموم کی تخصیص جائز ہے۔

(غیث الغمام: ص ۲۷۷)

اورحدیث ''لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحة الکتٰب'' بھی متواتر ہے۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں:

وتواتر الخبرعن رسول الله ﷺ لا صلوٰة الا بقراء ة ام القراٰن۔ (جزء القراءۃ : ص ۱۴)

کہ رسول اللہ ﷺ سے یہ حدیث متواتر مروی ہے کہ ام القرآن کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔علامہ الکتانیؒ نے بھی ''نظم المتناثرمن الحدیث المتواتر ''(ص ۶۲)میں اسے متواتر قرار دیا ہے۔

لہٰذا قرآن کے اس عمومی حکم واذا قرئ القراٰن کی تخصیص بالاتفاق جائز ہوئی جس سے کوئی متعصب ہی انکار کرسکتا ہے۔

خبر واحد سے قرآن پاک کے عمومی حکم کی تخصیص کی متعدد مثالیں ہمارے پیش نظر ہیں اور کوئی صاحب علم اس اصول کا انکار نہیں کرسکتا ہے۔ہم یہاں واذا قرئ القراٰن کی مناسبت سے صرف دو مثالیں ذکر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ 121

۱۔ ﴿فمالهم لا يؤمنون ○ اذا قرئ عليهم القراٰن لا يسجدون ﴾(الانشقاق ۲۰،۲۱)

انھیں کیا ہوگیا ہے کہ وہ ایمان نہیں لاتے جب قرآن پڑھا جاتا ہے وہ سجدہ نہیں کرتے۔

بظاہر یہ آیت اس بات کی متقاضی ہے کہ جب بھی قرآن پڑھا جائے تو سننے والا سجدہ کرے خواہ وہ جنبی ہو بے وضو ہو،حمام میں ہو یا مسجد و بازار میں،مگر بالاتفاق اس آیت کا یہ عمومی حکم احادیث کی بنا پر خاص ہے۔قاضی ابوبکر الحنفیؒ لکھتے ہیں:

ظاهره يقتضي ايجاب السجود عند سماع سائر القراٰن الا إنا خصصنا منه ما عدا مواضع السجود.(احکام القراٰن: ص ۵۸۰ ج ۳)

کہ اس آیت کا ظاہر سارے قرآن کو سننے کے وقت سجدہ کو واجب قرار دیتا ہے لیکن ہم اس سے مواضع سجود کے علاوہ کو خاص کرتے ہیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ بھی لکھتے ہیں:

فان هذه الآية تأمر بالسجود اذا قرئ عليه هي أو غيرها ۔ (مجموع الفتاوٰی : ص ۱۵۴ ج ۲۳)

کہ یہ آیت سجدہ کا حکم دیتی ہے جب یہ آیت پڑھی جائے یا اس کے علاوہ اور کوئی آیت پڑھی جائے۔

لیجیے جس طرح آیت ﴿واذا قرئ القراٰن فاستمعوا.﴾ الآية میں قرئ عام ہے۔اسی طرح یہاں بھی اذا قرئ عام ہے۔آخر کیا وجہ ہے کہ حکم سجدہ کی آیت کی تخصیص تو حدیث (خبر واحد) سے جائز ہو مگر آیت استماع وانصات کی تخصیص (خبر متواتر سے) بھی جائز نہ ہو۔

میری وفا کو دیکھ کر میری ادا کو دیکھ کر
بندہ پرور منصفی کرنا خدا کو دیکھ کر

۲۔ ﴿يايها الذين اٰمنوا اذا قمتم الى الصلوٰة فاغسلوا وجوهكم﴾(المائدۃ:۶)

اے ایمان والو جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اپنے چہرے دھوؤ۔

قاضی ابوبکرؒ حنفی فرماتے ہیں:

ظاهر الآية يقتضى وجوب الطهارة بعد القيام الى الصلوٰة . الخ (احکام القرآن: ص ۴۰۲ ج ۲)

کہ آیت کا ظاہر اس بات کا مقتضی ہے کہ نماز کے لیے جب اٹھے تو وضو کرے۔

122

لیکن یہ عمومی حکم بھی حدیث کی بنا پر خاص ہے کہ اگر سو کر اٹھے یا بے وضو ہو اور نماز کا ارادہ رکھتا ہو تو ایسی حالتوں میں وضو کا حکم ہے اور اگر پہلے سے وضو کیا ہوا ہو تو دوبارہ وضو کرنا باتفاق ائمہ اربعہ ضروری نہیں۔ قاضی ابوبکرؒ نے تو اس کے متعلق یہ بھی کہہ دیا ہے کہ:

انه بمنزلة المجمل المفتقر الى البيان لا يصح الاحتجاج بعمومه۔ الخ..

(احکام القرآن: ص ۴۰۵ ج ۲)

کہ یہ آیت بمنزلہ مجمل کے ہے۔ جو بیان کی محتاج ہے اور اس کے عموم سے استدلال صحیح نہیں۔

بلکہ چور کا ہاتھ کاٹنے میں دس درہم کا تعین اور تیمّم میں کہنیوں تک ہاتھ پھیرنے کی تعیین و تخصیص تو احناف ایسی احادیث سے کرتے ہیں جو محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں۔ اور صحیح احادیث کے معارض ومخالف بھی ہیں۔ یہ اور اسی نوعیت کے دوسرے مقامات پر قرآن کے عموم کی تخصیص تو جائز مگر کیا وجہ ہے کہ **و اذا قرئ القراٰن** کی تخصیص ناجائز ہے؟ اگر کہا جائے کہ اس آیت کا تو شان نزول ہی نماز ہے۔ لہٰذا یہاں عام وخاص کی بات بے معنی ہے تو یہ محض دفع الوقتی ہے۔ جب کہ آیت کا شان نزول مختلف فیہ ہے اور یہ بھی صحیح سند سے گزر چکا ہے کہ شان نزول ہی کی بعض روایات میں تصریح ہے کہ مراد بلند آواز سے پڑھنے کی ممانعت ہے۔ مزید یہ کہ جو حضرات شان نزول ذکر کرتے ہیں اکثر ان میں خود فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں۔ لہٰذا ان کے عمل ہی سے واضح ہو جاتا ہے کہ شان نزول کا تعلق عام قراءت سے ہے اور فاتحہ اس سے خاص اور مستثنیٰ ہے۔

دوسرا جواب، سکتات کی بحث

اگر اس آیت سے مراد یہی لیا جائے کہ مقتدی کو بحالت قراءت امام خاموش رہنا چاہیے تو یہ حکم صرف حالت قراءت میں ہے۔ اگر سکتات میں مقتدی فاتحہ پڑھ لے تو یہ اس آیت کے خلاف نہیں۔ مقتدر علمائے احناف نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے اور سکتات میں پڑھنے کو آیت کے خلاف قرار نہیں دیا۔ جیسا کہ عنقریب ہم نقل کریں گے۔ آنحضرت ﷺ کے عمل سے سکتات کا ثبوت ملتا ہے۔ جب کہ آپ کا معمول تھا کہ آپ ہر آیت پر سکتہ فرماتے تھے۔ حضرت ام سلمہؓ کا بیان ہے کہ:

123

ان النبیّ ﷺ اذا قرأ قطع اٰية اٰية يقول : بسم الله الرحمٰن الرّحيم، ثم يقف، الحمد لله رب العالمين، ثم يقف، الرحمٰن الرحيم، ثم يقف. (احمد : ص ۳۰۲، ج ۲ ، ابوداود: ص ۵۴۷ ج ۱ ، ترمذی ص ۵۷ ج ۴، حاکم :ص ۲۳۲ ج ۱ ، ابن خزیمه: ص ۲۴۸ ج ۱ ،البیهقی : ص ۴۴ ج ۲ ، دارقطنی: ص ۳۱۳ ج ۱ ،

طحاوی : ص ۱۳۸ ج ۱)

کہ جناب نبی کریم ﷺ جب پڑھتے تو ہر آیت کو علیحدہ علیحدہ پڑھتے، بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھتے، پھر آپ ٹھہر جاتے، پھر الحمد للہ رب العالمین پڑھتے، پھر وقف کرتے پھر الرحمٰن الرحیم پڑھتے، پھر وقف کرتے۔

امام حاکمؒ نے اس حدیث کو صحیح علی شرط شیخین اور امام دارقطنیؒ نے صحیح الاسناد کہا ہے۔ علامہ نوویؒ نے بھی اسے صحیح کہا ہے۔ (المجموع : ص۳۳۳ ج ۳)

لیکن امام ترمذی فرماتے ہیں : **لیس اسناده بمتصل** کہ اس کی اسناد متصل نہیں۔

کیونکہ اس سند میں ابن ابی ملیکہ، حضرت ام سلمہؓ سے روایت کرتے ہیں اور ان کا حضرت ام سلمہؓ سے اس روایت میں سماع نہیں کیوں کہ لیثؒ اسے ابن ابی ملیکہ سے بواسطہ یعلیؒ بن مملک عن ام سلمہ روایت کرتے ہیں۔ لیکن یہ اعتراض صحیح نہیں ہے۔ جب کہ ابن ابی ملیکہ کا تیس صحابہؓ سے سماع ثابت ہے بلکہ امام ابن حبانؒ نے کہا ہے اسی صحابہؓ سے انہیں ملاقات کا شرف حاصل ہے۔ (تہذیب: ص۳۰۷ ج ۵)

حضرت ام سلمہؓ کا انتقال صحیح ترین قول کے مطابق ۶۲ ھ میں ہوا۔ (تقریب: ص۶۶۵)

124 جب کہ ابن ابی ملیکہؒ، حضرت علیؓ کے دور خلافت میں یا اس سے کچھ پہلے پیدا ہوئے (سیر اعلام النبلاء: ص ۸۹ ج ۵) اور ۶۴ ھ کے بعد خلافت ابن زبیرؓ کے دور میں طائف کے قاضی مقرر ہوئے۔ (تہذیب: ص۳۰۷ ج ۵)

لہٰذا حضرت ام سلمہؓ سے ان کی ملاقات کا انکار قطعاً غلط ہے [1] جب کہ وہ مدلس بھی نہیں۔ ممکن ہے کہ ابن ابی ملیکہؒ نے یہ روایت پہلے بواسطہ یعلیؒ سنی ہو اور پھر جب براہ راست سماع کا شرف حاصل ہوا تو یعلیؒ کا واسطہ چھوڑ دیتے ہوں۔ محدث مبارک پوریؒ لکھتے ہیں:

فیجوز ان ابن ملیکة کان یروی الحدیث اولاً عن یعلی عن ام سلمة ثم لقیها فسمعه منها فروی عنها بلاواسطة ، واللہ اعلم. (تحفۃ الاحوذی : ص ۵۸ ج ۴)

کہ یہ جائز ہے کہ ابن ابی ملیکہؒ پہلے یہ روایت بواسطہ یعلیؒ عن ام سلمہؓ روایت کرتے ہوں پھر براہ راست ام سلمہؓ سے سنا تو بلا واسطہ بھی اس سے روایت کرتے ہوں۔

لیکن اگر کہا جائے کہ سند میں ابن جریج مدلس ہیں اور روایت معنعن ہے لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں تو گزارش ہے کہ ابن جریجؒ اس روایت میں منفرد نہیں بلکہ مسند احمد (ص ۲۸۸ ج ۶) میں نافع بن عمرؓ سے اس کی متابعت ثابت ہے جس میں ہے **ابن ابی ملیکة عن بعض ازواج النبی** ﷺ، اور نافعؒ کا خیال ہے کہ مراد حضرت حفصہؓ ہیں۔ ان کے

---

[1] ابنؒ ابی ملیکہ عن ام سلمہؓ کی حدیث کہ **کان رسول اللہ ﷺ اشد تعجیلا للظهر منکم** ، الخ (ترمذی: ص ۱۵۰ ج ۱، احمد : ص ۲۸۹، ۳۱۰ ج ۶) کے بارے میں علامہ نیمویؒ لکھتے ہیں: **اسناده صحیح** (آثار السنن : ص ۴۴)

الفاظ ہیں: اراھا حفصة ، حافظ ابن حجرؒ نے النکت ص ۲۶۳ ج ۲ میں کہا ہے اسناده صحیح اس کی سند صحیح ہے اور اس کے الفاظ ہیں کہ آنحضرت ﷺ کی قراءۃ ''ترسلا'' ہوتی تھی۔ ابن ابی ملیکہ فرماتے ہیں: کہ ترسلاً کا مطلب یہ ہے کہ الحمد لله رب العالمين کے بعد وقفہ کرتے ، الرحمٰن الرّحیم کے بعد وقفہ کرتے۔ ان کے الفاظ ہیں: الحمد لله رب العالمين ، ثم قطع، الرحمٰن الرّحيم ،ثم قطع لیکن اگر امام ترمذیؒ کے خیال کے مطابق لیثؒ کی روایت صحیح ہے جس میں 'یقطع قراء ته' یا' قـراء ة مفسرة حرفا حرفا' کے الفاظ ہیں تو اس سے بھی یہی مراد ہے کہ آپ ہر آیت پر وقف کرتے ہیں جیسا کہ ابن جریجؒ کی روایت میں ہے، جس کا اعتراف علامہ طحاویؒ نے بھی کیا ہے۔ مگر ان کا یہ خیال صحیح نہیں کہ یہ تفسیر ابنؒ جریج کی ہے جب کہ نافعؒ بن عمر کی روایت میں تصریح ہے کہ یہ تفسیر ابن ابی ملیکہؒ نے بیان کی ہے۔ بہرحال یہ روایت صحیح ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ آپ جب قرآن مجید پڑھتے تو ہر آیت پر وقف فرماتے تھے بلکہ حضرت علیؓ تو ﴿ رتل القرآن .﴾ الآية کے معنی ہی تجوید حروف اور وقوف کی معرفت قرار دیتے ہیں۔ ان کے الفاظ یہ ہیں: " الترتيل تجويد الحروف و معرفة الوقف"(اتقان : ص ۸۳ ج ۱)

علامہ سیوطیؒ لکھتے ہیں:

قال البيهقى فى الشعب و اٰخرون: الا فضل الوقف على رء وس الأيات . اتباعا لهدى رسول الله ﷺ و سنته ..الخ (اتقان ص ۸۷ ج ۱)

یعنی امام بیہقیؒ نے شعب الایمان میں اور دیگر اہل علم نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی پیروی میں ہر آیت پر وقف افضل ہے۔

شیخ ابو عمروؒ فرماتے ہیں:

وقد كان جماعة من الائمة السالفين و القراء الماضين يستحبون القطع عليهن۔

(ارواء الغليل ص ٦٢ ج ٢)

کہ ائمہ سلف اور قراء کرام کی ایک جماعت آیات پر وقف مستحب سمجھتی ہے۔

قراءت کا مسنون طریقہ

لہٰذا مسنون اور افضل طریقہ یہی ہے کہ ہر آیت پر وقف کیا جائے اور جماعت اہل حدیث الحمد للہ آج بھی اس پر عمل پیرا ہے۔ علامہ قاضی محمد زاہد الحسینی خلیفہ مجاز حضرت مولانا احمد علی لاہوری مرحوم اپنے ماہانہ درس قرآن میں فرماتے ہیں:

''حضورؐ جب سورت فاتحہ پڑھتے تو ہر آیت پر وقف فرماتے یا سکتہ فرماتے۔ وجہ یہ تھی کہ بندہ جب الحمد للہ رب العالمین پڑھتا ہے تو اللہ کی طرف سے جواب ملتا ہے کہ میرے بندے نے میری تعریف کی۔ مولانا حسین احمد مدنی رحمہ اللہ اسی طرح نماز پڑھا کرتے تھے۔ ہر آیت پر ٹھہرا کرتے تھے۔''(خدام الدین: ۲۵ دسمبر ۱۹۲۴ء)

125 126

جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ محتاط اور صوفی منش علمائے دیو بند کا بھی اسی پر عمل تھا کہ ہر آیت پر وقف کیا جائے اور ان اوقاف میں سورت فاتحہ کا امام کے پیچھے آہستہ پڑھنا نہ سماع وانصات کے منافی ہے اور نہ ہی ایسے پڑھنا کچھ مشکل ہے۔ جنات نے آنحضرت ﷺ سے سورہ الرحمٰن سنی تو جب آپ فبای آلاء . الآیة پڑھتے تو اس کے جواب میں لا بشیء من نعمک ربنا نکذب فلک الحمد پڑھتے۔ جس کا اعتراف فریق ثانی نے بھی کیا ہے۔ چنانچہ مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

''جب آپ فبایّ الاء . الآیة کی قراءت مکمل کر چکتے تو اس کے بعد جنات تائید میں اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا اقرار کرتے تھے۔ الخ'' (احسن الکلام: ص۸۶ ج۱)

بلکہ نبی ﷺ نے ان جنات کے اس عمل کی تحسین صحابہ کرام کے سامنے بیان کی۔ جیسا کہ مسند بزار میں ہے۔ علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد (ص۱۱۷ ج۷) میں لکھتے ہیں:

رجاله رجال الصحیح کہ اس کے راوی الصحیح کے راوی ہیں۔

مگر امام بزارؒ کے شیخ عمرو بن مالک الراسبی کو ابن حبانؒ نے ثقہ کہا ہے جب کہ دوسرے محدثین اس کی تضعیف کرتے ہیں لیکن عمرو بن مالک اس میں منفرد نہیں۔ محمد بن عباد بن موسیٰ اس کا متابع ابن جریر میں موجود ہے۔ جسے حافظ ابن کثیر نے بھی (ص۲۶۹ ج۴) میں ذکر کیا ہے۔

امام حاکمؒ نے اسے علی شرط الشیخین صحیح کہا ہے اور حافظ ذہبیؒ نے بھی ان کی تائید کی ہے۔ (الحاکم: ص۴۷۳ ج۲) اور علامہ سیوطیؒ نے بھی الدر المنثور (ص۱۴۰ ج۶) میں اسے صحیح قرار دیا ہے اور شیخ البانیؒ نے اسے حسن قرار دیا ہے (حاشیہ مشکوٰۃ: رقم ۸۶۱)۔ جس سے معلوم ہوا کہ اوقاف آیات میں پڑھنا درست ہے اور ان سکتات میں پڑھنا مشکل بھی نہیں، بلکہ تجربہ بھی اس کا شاہد ہے جسے شک ہو وہ عمل کر کے دیکھ لے۔ یہی وجہ ہے کہ اوقاف آیات میں حنفی علماء نے بھی ثنا پڑھنے کی اجازت دی ہے۔ جیسا کہ اس کا بیان اپنے محل پر ہوگا۔ (ان شاءاللہ)

127

اوقاف کے علاوہ بھی سکتہ ثابت ہے

اوقاف آیات کے علاوہ بھی نبی ﷺ سے سکتہ ثابت ہے، جس میں مقتدی بآسانی فاتحہ پڑھ سکتا ہے۔

۱۔ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں:

کان رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا کبر سکت بین التکبیر والقراءۃ اسکاتة . الخ.

کہ نبی ﷺ تکبیر اور قراءت کے مابین سکتہ فرماتے تھے۔

یہ روایت بخاری: ص۱۰۳ ج۱، مسلم: ص۲۱۹ ج۱ کے علاوہ نسائی، ابوداؤد، ابن ماجہ، ابن خزیمہ، دارمی، مسند احمد اور ابن ابی شیبہ وغیرہ میں موجود ہے۔ اس سکتہ میں گو نبی ﷺ دعا استفتاح پڑھتے تھے اور یہ سکتہ حقیقی سکتہ نہیں مگر علامہ لکھنویؒ لکھتے ہیں:

هذا یکفی لقراء ۃ المأمومین ولا یلزم السکوت الحقیقی علی التعیین .(امام الکلام: ص ۲۴۳)
کہ مقتدیوں کے پڑھنے کے لیے یہی سکتہ کافی ہے۔ گو متعین طور پر سکوت حقیقی لازم نہیں آتا۔
اور مولانا رشید احمد گنگوہی لکھتے ہیں: ''یہ قدر قلیل آیات تو محل ثنا میں بھی ختم ہو سکتی ہیں۔'' (سبیل الرشاد ص ۳۲)
بالخصوص جب کہ آنحضرت ﷺ سے فرض نماز میں ثناء کے علاوہ اللھم باعد بینی... الخ اور انی وجھت وجھی ... الخ جیسی لمبی دعائیں بھی ثابت ہیں۔ علمائے احناف گو فرائض میں ان کے پڑھنے کا انکار کرتے ہیں۔ مگر علامہ لکھنوی لکھتے ہیں کہ یہ قول ''من غیر برھان'' یعنی بلا دلیل ہے۔ جس کا تفصیلی رد انہوں نے السعایہ (ص ۱۶۱،۱۶۲ ج ۲) میں کیا ہے اور غیث الغمام میں لکھتے ہیں:

128

فینبغی لقاصد الاتباع النبوی الجمع بین ھذہ الاذکار والادعیۃ فی الرکعۃ الاولی قبل القراء ۃ واما ما تعرف فی الحنفیۃ من قراء ۃ انّی وجھت قبل تکبیر التحریمۃ فلیس لہ اصل صرح بہ علی القاری فی شرح الحصن الحصین. (غیث الغمام: ص ۲۳۷)

یعنی جو رسول اللہ ﷺ کی اتباع کا ارادہ رکھتا ہے اسے چاہیے کہ یہ اذکار اور دعائیں پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے پڑھے اور احناف میں جو معروف ہے کہ انی وجھت . الخ تکبیر تحریمہ سے پہلے پڑھی جائے تو اس کی کوئی اصل نہیں جیسا کہ علامہ علی قاری نے شرح حصن حصین میں تصریح کی ہے۔

۲۔ حضرت سمرۃ بن جندب فرماتے ہیں:

کان رسول اللہ ﷺ یسکت سکتتین اذا دخل فی الصلاۃ واذا فرغ من القراء ۃ.

کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو سکتے کرتے تھے، ایک جب آپ نماز شروع کرتے اور دوسرا جب آپ قراءۃ سے فارغ ہوتے۔

یہ حدیث جزء القراءۃ: ص ۳۰، کتاب القراءۃ: ص ۸۶، ترمذی: ص ۲۱۲ ج ۱، ابوداؤد: ص ۲۸۳ ج ۱، ابن حبان، الاحسان: ص ۱۴۷ ج ۳، الموارد: ص ۱۲۴، الحاکم: ص ۲۱۵ ج ۱، دارمی: ص ۲۸۳ ج ۱، مسند احمد: ص ۷، ۱۱، ۱۵، ۲۰، ۲۳ ج ۵، بیہقی: ص ۱۹۶ ج ۲ دارقطنی: ص ۳۳۶ ج ۱، طبرانی: ص ۲۵۴ ج ۷، ابویعلیٰ وغیرہ میں موجود ہے۔

امام ترمذی نے اسے حسن کہا ہے اور علامہ حافظ ابن حجر بھی فرماتے ہیں۔

ھذا حدیث حسن (امام الکلام: ص ۲۳۷، نتائج الافکار: ص ۱۷ ج ۲) کہ یہ حدیث حسن ہے۔

علامہ احمد شاکر فرماتے ہیں: ھو حدیث صحیح رواتہ ثقات (تعلیق علی الترمذی ص ۳۱ ج ۲)

کہ یہ حدیث صحیح ہے اور اس کے راوی ثقہ ہیں۔

129

کیا حسن بصری نے حضرت سمرۃ سے سنا ہے

مگر امام دارقطنی فرماتے ہیں کہ:

''حضرت حسن بصریؒ نے حضرت سمرۃؓ سے صرف ایک حدیث عقیقہ ہی سنی ہے۔''

گویا ان کا اشارہ ہے کہ حسنؒ نے یہ حدیث سمرۃؓ سے نہیں سنی۔ حضرت حسن بصریؒ نے حضرت سمرۃؓ سے سنا ہے یا نہیں اس کے بارے میں محدثین کرام کی آراء مختلف ہیں۔ امام ابن حبانؒ، امام ابن معینؒ وغیرہ مطلقاً سماع کا انکار کرتے ہیں مگر امام علیؒ بن مدینی، امام ترمذیؒ، امام بخاریؒ وغیرہ مطلقاً سماع کا دعویٰ کرتے ہیں۔ اور امام دارقطنیؒ، امام نسائیؒ، امام بیہقیؒ وغیرہ کا خیال ہے کہ صرف حدیث عقیقہ ہی سنی ہے، اس کے علاوہ اور کوئی حدیث نہیں سنی۔

صحیح یہ ہے کہ عقیقہ کے علاوہ اور احادیث بھی انھوں نے حضرت سمرۃؓ سے سنی ہیں، جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ لیکن حسنؒ چونکہ مدلس ہیں لہٰذا ان کی وہی روایت صحیح ہوگی جس میں سماع کی صراحت ہوگی۔ زیر بحث روایت میں چونکہ حسنؒ ایک اختلاف کا ذکر کرتے ہیں جو حضرت سمرۃؓ کے اور حضرت عمرانؓ بن حصین کے مابین ہوا۔ حضرت سمرۃؓ نے سکتات کا ذکر کیا تو حضرت عمرانؓ نے اس کا انکار کیا۔ اس کے بارے میں انہوں نے مدینہ طیبہ میں حضرت ابی بن کعبؓ کی خدمت میں لکھا تو حضرت ابیؓ نے حضرت سمرۃؓ کی تائید کی۔

محدث ڈیانویؒ فرماتے ہیں کہ:

هذا كله حكاية من الحسن ناقلا عما سمع من سمرة ۔

کہ یہ تمام حضرت حسنؒ کی بیان کی ہوئی حکایت ہے جو انھوں نے حضرت سمرۃؓ سے سنی تھی۔

130

مگر کسی روایت میں صراحتِ سماع نظر نہیں آئی۔ تاریخی اعتبار سے بھی حضرت حسنؒ کا اس مذاکرہ سے براہ راست متعلق ہونا ثابت نہیں ہوتا جس کی تفصیل کا یہ محل نہیں۔ مگر حنفی اصول کی روشنی میں تو حسنؒ کی تدلیس پر اعتراض ہی غلط ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک خیر القرون کے مدلسین کی معنعن روایت مقبول ہے۔ (**كما مر**)

بعض حضرات نے اس پر یہ اعتراض بھی کیا ہے کہ اس کے متن میں اضطراب ہے۔ بعض میں فاتحہ کے بعد اور بعض میں قراءت سورہ کے بعد سکتہ کا ذکر ہے۔ لیکن یہ اعتراض بھی صحیح نہیں۔ جب کہ یہ اختلاف قتادہؒ کی روایت میں ہے۔ قتادہؒ کے علاوہ اشعثؒ، یونسؒ، حمیدؒ الطّویل حضرت حسنؒ سے قراءۃ کے بعد ہی سکتہ کا ذکر کرتے ہیں۔ لہٰذا قتادہؒ کی اس روایت کا اعتبار ہوگا جو جماعت کے موافق ہے البتہ یونسؒ بن عبید کی روایت میں پھر اختلاف ہے۔

اسماعیلؒ بن علیہ اور ہشیم فاتحہ کے بعد سکتہ کا ذکر کرتے ہیں۔ (دارقطنی، مسند احمد) لیکن یزیدؒ بن زریع سورت کے بعد سکتہ کا ذکر کرتے ہیں۔ (احمد)

بلکہ اسماعیل بن علیہ کے ایک شاگرد یعقوبؒ بن ابراہیم بھی سورت کے بعد ہی سکتہ کا ذکر کرتے ہیں۔ (ابوداؤد)

لہٰذا جماعت کی روایت ہی راجح قرار دی جائے گی۔ علامہ ابن عبد البرؒ نے الاستذکار میں کہا ہے کہ حدیثِ سکتتین معلول ہے۔ اس پر ائمہ نے عمل نہیں کیا، مگر مولانا لکھنویؒ فرماتے ہیں:

وان عدم عمل الائمة بها لا يستلزم عدم اعتبارها والعلل التى فيها ليست بازيد من علل

كثير من الاحاديث التي احتجوا بها. (امام الکلام: ص ۲۴۲)

کہ ائمہ کا اس پر عمل نہ کرنا اس کے معتبر نہ ہونے کو مستلزم نہیں اور جو اس میں علل ہیں وہ ان احادیث کی علل سے زیادہ نہیں جن سے وہ استدلال کرتے ہیں۔

مگر مولانا لکھنویؒ نے الاستذکار کے حوالے سے جو یہ نقل کیا ہے کہ سکتات کی احادیث معلول ہیں۔ اسی لیے اکثر ائمہ نے ان پر عمل نہیں کیا۔ یہ بات ہی محل نظر ہے۔ علامہ ابن عبدالبرؒ نے التمہید (ص ۴۱، ۴۲ ج ۱۱) میں یہ احادیث ذکر کیں لیکن ان پر کوئی کلام نہیں کیا، بلکہ انھوں نے ان روایات کے ضمن میں فرمایا ہے: امام اوزاعیؒ، امام شافعیؒ وغیرہ کا اسی پر عمل ہے۔ اور الاستذکار (ص ۲۳۸ ج ۴) میں بھی حسن بصریؒ، قتادہؒ اور ایک جماعت سے ان احادیث کے مطابق عمل کرنا ذکر کیا ہے۔ امام ترمذیؒ بھی فرماتے ہیں۔ وهو قول غير واحد من اهل العلم کہ اس کے مطابق بہت سے اہل علم کا فتویٰ ہے۔ اس لیے یہ کہنا کہ اکثر ائمہ نے ان پر عمل نہیں کیا، بہر نوع درست نہیں۔

۳۔ حضرت عبدؓاللہ بن عمرو فرماتے ہیں۔

انهم كانوا يقرء ون خلف رسول الله ﷺ اذا انصت فاذا قرأ لم يقرء وا واذا انصت قرء وا. (كتاب القراءة: ص ۶۹، ۸۶)

کہ آنحضرت ﷺ جب انصات اور سکتہ کرتے تھے تو اس وقت صحابہ کرامؓ آپ کے پیچھے پڑھتے تھے اور جب آپ پڑھتے تھے تو خاموش رہتے تھے۔ 131

یہ اثر سند کے اعتبار سے حسن سے کسی صورت کم نہیں۔ مؤلف احسن الکلام نے (ص ۱۷۰ ج ۱) اس کی سند میں صرف عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده کے طریق پر کلام کیا ہے جس کا جواب ہم پہلے حصہ اول میں ذکر کر آئے ہیں۔ یاد رہے امام بیہقیؒ نے یہ اثر ابو الصلت الهروی کے واسطہ سے ذکر کیا ہے، جس کا نام عبدالسلام بن صالح ہے اور وہ متروک ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی امام بیہقیؒ نے اشارہ کیا ہے کہ "رواه عبد الحميد بن جعفر عن عمرو بن شعيب بمعناه" کہ اس کو عمروؒ بن شعیب سے عبدؒالحمید بن جعفر نے معنیً روایت کیا ہے۔ اور عبدالحمیدؒ کی یہ روایت امام بیہقی نے کتاب القراءۃ: ص ۸۶ میں ذکر کی ہے۔ جیسا کہ ابھی ہم نے کتاب القراءۃ کے حوالہ سے ذکر کیا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ ص ۶۹ پر الفاظ " انهم كانوا يقرء ون " ہیں۔ جب کہ ص ۸۶ پر " انه كان يقرأ " کہ عبدؓاللہ بن عمرو آنحضرت ﷺ کے پیچھے جب آپ سکتہ کرتے، پڑھتے تھے اور جب آپ پڑھتے، وہ نہ پڑھتے اور جب وہ خاموش ہوتے تو پڑھتے۔ اس اثر کی سند حسن درجہ سے کم نہیں۔ امام بیہقی نے اسے حسب ذیل سند سے نقل کیا ہے۔

" أخبرنا الامام ابوعثمان رضى الله عنه انا ابوطاهر محمد بن الفضل بن محمد بن اسحاق بن خزيمة أنا جدى نا محمد بن أبى صفوان الثقفى نا ابوبكر يعنى الحنفى نا عبدالحميد بن جعفر عن عمرو بن شعيب ،.... وانبأ نى ابوعبدالله الحافظ اجازة ان ابا على الحسين بن على الحافظ أخبرهم نا محمد بن اسحاق

بن خزیمة فذکرہ باسنادہ نحوہ۔''

امام محمدؒ بن اسحاق بن خزیمہ تک کی سند کی صحت پر کس کوشبہ ہوسکتا ہے؟ امام ابن خزیمہ کے استاد محمدؒ بن ابی صفوان، محمدؒ بن عثمان بن ابی صفوان الثقفی ہیں اور وہ ثقہ ہیں۔(تہذیب ج ۹ ص ۳۳۷، التقریب ص ۴۶۱) ان کے استاد ابوبکرؒ الحنفی ہیں، جن کا نام عبدؒ الکبیر بن عبدالمجید ہے جیسا کہ علامہ المزی نے التہذیب (ج ۱۲ص ۳،۴) میں ذکر کیا ہے اور اس کے اساتذہ میں عبدالحمید بن جعفر کا نام بھی لیا ہے۔ اور تہذیب التہذیب (ج ۶ص ۳۷۰) میں جو اس کی کنیت ابو یحییٰ مذکور ہے۔ وہ کتابت کی غلطی ہے۔ یہی وجہ ہے التقریب ص ۲۱۷ میں عبدالکبیر بن عبدؒ المجید بن عبیداللہ البصری ابوبکر الحنفی ہی ہے اور وہ بھی ثقہ ہے اور عبدالحمید بن جعفر بھی صدوق ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: '' صدوق ربما وھم ''(تقریب: ص ۱۹۶)۔ حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں:

'' احتج بہ الجماعة وھو حسن الحدیث ''(السیر: ج ۷ ص ۲۲)

کہ ایک جماعت نے اس سے حجت پکڑی ہے اور وہ حسن الحدیث ہے۔ علامہ زیلعی الحنفی بھی لکھتے ہیں: '' وثقه اکثر العلماء '' کہ اکثر علماء نے اس کی توثیق کی ہے۔(نصب الرایۃ: ج ۱ص ۳۴۴) اس لیے یہ سند کسی اعتبار سے درجہ حسن سے کم نہیں۔ اس کے علاوہ حضرت عبداللہؓ بن عمرو کا بیان ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا جو کوئی فرض یا نفل امام کے پیچھے پڑھے اور اس میں فاتحہ اور اس کے علاوہ اور قرآن بھی پڑھے۔ اگر فاتحہ ہی پڑھے گا تو یہ کافی ہے اور جب امام جہراً پڑھے تو امام کے سکتات میں امام کی قراءت سے پہلے یا بعد میں فاتحہ پڑھے۔(کتاب القراءۃ: ص ۵۴،۵۵)

اس روایت کی سند میں محمدؒ بن عبداللہ بن عبید بن عمیر ہے جو ضعیف ہے۔ جیسا کہ مؤلف احسن الکلام نے کہا ہے۔ (احسن ص ۱۷۱ ج ۱)

مگر وہ منفرد نہیں بلکہ مثنیٰ بن صباح اور ابن لہیعہؒ نے بھی اس کی متابعت کی ہے۔

(مصنف عبدالرزاق: ص ۱۳۳ ج ۲، کتاب القراءۃ ص ۵۴)

اور کتاب القراءۃ میں '' ابن لھیعة نا عمرو بن شعیب '' ہے۔ جس سے ابن لھیعہؒ کا عمروؒ بن شعیب سے عدم سماع کا اعتراض بھی ختم ہو جاتا ہے۔ امام ابن وھب کا خیال تھا کہ ابن لھیعہؒ نے عمروؒ بن شعیب سے نہیں سنا۔ مگر خود ان کا اپنا بیان ہے کہ '' سمعتھا منه قبل ان یلتقی ابواہ ''یعنی میں نے عمروؒ بن شعیب سے ابنؒ وہب کی پیدائش سے پہلے سنا ہے۔(تہذیب ج ۵ص ۳۷۵)

اس لیے ابن لھیعہؒ کا عمروؒ بن شعیب سے براہ راست سماع کا انکار صحیح نہیں۔ امام مالکؒ نے الموطأ میں کتاب البیوع کی پہلی حدیث العربان '' عن الثقة عنده عن عمرو بن شعیب '' کی سند سے بیان کی ہے۔ اور علامہ ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں:

'' قد تکلم الناس فی الثقة عنده فی ھذا الموضع و أشبه ما قیل فیه أنه أخذه عن ابن لھیعة أو عن ابن وھب عن ابن لھیعة لان ابن لھیعة سمعه من عمرو بن شعیب ''(التمہید ص ۱۷۶ ج ۲۴)

کہ اہل علم نے کلام کیا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک یہاں ثقہ سے کون مراد ہے، چنانچہ جو کچھ کہا گیا ہے اس میں زیادہ بہتر بات یہ ہے انہوں نے یہ روایت ابن لھیعہؒ سے لی ہے یا بواسطہ ابنؒ وھب عن ابن لھیعہؒ روایت کی ہے۔ کیوں کہ ابن لھیعہؒ نے اسے عمروؒ بن شعیب سے سنا ہے۔ بلکہ علامہ ابنؒ عبدالبر نے اپنی سند سے یہی روایت ابن لہیعہ **قال حدثنا عمرو بن شعیب** کے الفاظ سے نقل کر کے ابن لھیعہؒ کے عمرو سے سماع کی صراحت بھی کر دی ہے۔ یہی کچھ **تنویر الحوالک** (ج۲ص۱۱۸) وغیرہ میں ہے۔

زیر بحث روایت میں کبھی وہ '' ناعمرو '' کہتے ہیں، تصریح سماع اور کیا ہوتی ہے۔ البتہ امام احمدؒ کا فرمان ہے کہ ابن لھیعہ بواسطہ مثنی بن صباح عن عمرو بن شعیب سے روایت کرتے تھے۔ پھر مثنی کا واسطہ گرا کر براہ راست عمرو سے روایت کرنے لگے (تہذیب وغیرہ) لیکن یہ اعتراض بھی اسی صورت میں ہے جب روایت معنعن ہو کیوں کہ ابن لھیعہؒ مدلس ہیں۔ اور یہ صورت بھی تدلیس کی ہے۔ مگر زیر بحث روایت میں تو سماع کی صراحت موجود ہے۔ اس لیے یہ اعتراض بھی درست نہیں۔ لیکن ابن لھیعہؒ اختلاط کی وجہ سے ضعیف ہے۔ اس لیے مرفوعاً تو یہ روایت محل نظر ہے۔ تاہم حضرت عبدؓاللہ بن عمرو کا اثر اس کا مؤید ہے جو بسند حسن کتاب القراءۃ کے حوالے سے ابھی ہم ذکر کر آئے ہیں۔ بلکہ امام بیہقیؒ بھی فرماتے ہیں:

محمد بن عبداللہ بن عبید وان کان غیر محتج بہ و کذلک بعض من تقدم ممن رواہ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ فلقراءۃ الماموم فاتحۃ الکتاب فی سکتۃ الامام شواھد صحیحۃ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ خبرا عن فعلھم.. الخ. (کتاب القراءۃ: ص ۵۵)

کہ محمدؒ بن عبداللہ بن عبید اور دوسرے جو عمروؒ بن شعیب سے روایت کرتے ہیں وہ اگر چہ قابل احتجاج نہیں مگر عمروؒ بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے صحابہؓ کا صحیح سند سے عمل اس کا شاہد ہے۔

بلکہ مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی لکھتے ہیں کہ:

132

اخرج ھق (ای البیھقی) فی کتاب القراءۃ (ص ۶۹) من طریق عبیداللہ بن عمر عن عمرو بن شعیب ما یقرب من ھذا.. الخ (حاشیۃ المصنف: ص ۱۳۳ ج ۲)

کہ امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ میں عبیدؒاللہ بن عمر عن عمروؒ بن شعیب کے طریق سے جو روایت ذکر کی ہے وہ اس (محمد بن عبداللہ بن عبید اللہ اور المثنیٰ وغیرہ) کی روایت کے قریب ہے۔

لہٰذا ان کی مرفوع روایات سے بالکل صرف نظر اصولاً صحیح نہیں۔

۴۔ حضرت سعیدؒ بن جبیر فرماتے ہیں:

لا بد ان تقرأ بامّ القرآن مع الامام ولکن من مضی کانوا اذا کبروا سکت الامام ساعۃ لا یقرأ قدر ما یقرء ون بامّ الکتاب۔

(کتاب القراءۃ: ص ۶۹، ۸۷، عبدالرزاق: ص ۱۳۴، ۱۳۵ ج ۲، جزء القراءۃ: ص ۶، ۲۹)

کہ امام کے ساتھ تم فاتحہ ضرور پڑھو مگر سلف کا یہ معمول تھا کہ جب امام تکبیر کہتا تو کچھ دیر سکتہ کرتا اور نہ پڑھتا تا آنکہ مقتدی فاتحہ پڑھ لیتے۔

یہ اثر صحیح ہے جیسا کہ حصہ اول کے باب ثالث میں تفصیلاً گزر چکا ہے اور مؤلف احسن الکلام کے تمام اعتراضات باردہ کا جواب بھی ہم ذکر کر آئے ہیں۔

۵۔ حضرت ہشامؒ بن عروہ اپنے باپ حضرت عروہؒ بن زبیر سے نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا:

یبنی اقرء وا فی سکتة الامام فانه لا تتم صلاة الا بفاتحة الکتاب ...الخ

(کتاب القراءة: ص ۷۰، ۸۷)

کہ اے بیٹو! جب امام سکتہ کرے اس وقت پڑھو کیوں کہ فاتحہ کے بغیر نماز پوری نہیں ہوتی۔

یہ اثر سند کے اعتبار سے صحیح ہے مگر مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں کہ:

''سند میں موسیٰ بن مسعود راوی ہے، جس میں کلام ہے (احسن الکلام: ص ۱۷۱ ج ۱، ص ۲۱۴ ط ۵)

لیکن یہ اعتراض محض ناواقفی کا نتیجہ ہے۔

راوی موسیٰ بن اسماعیلؒ ہے، موسیٰ بن مسعودؒ نہیں

133 جزء القراءۃ اور کتاب القراءۃ میں حدثنا موسی ہے جس سے مؤلف مذکور نے سمجھ لیا کہ موسیٰؒ بن مسعود ہے حالانکہ یہ موسیٰؒ بن مسعود نہیں بلکہ موسیٰؒ بن اسماعیل ہے اور وہی حمادؒ سے روایت کرتا ہے اور امام بخاریؒ اس سے روایت کرتے ہیں۔ (تہذیب: ص ۳۳۳، ۳۳۴ ج ۱۰)

حافظ ابن حجرؒ نے نتائج الافکار فی تخریج احادیث الاذکار (ص ۱۹ ج ۲) میں یہی روایت ذکر کرتے ہوئے صراحت کی ہے: **موسی ھو ابن اسماعیل**۔

مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے امام الکلام: ص ۲۳۹ میں تخریج ہی کے حوالہ سے یہی اثر نقل کیا ہے اور لکھا ہے: ''**ثم اسندالی البخاری نا موسیٰ بن اسماعیل**'' کہ پھر حافظ ابن حجرؒ نے بخاری سے **نا موسیٰ بن اسماعیل** کے طریق سے روایت کیا ہے۔

بلکہ تحقیق الکلام (ص ۱۰۹ ج ۱) میں مولانا مبارک پوریؒ نے بھی امام الکلام کے حوالہ سے موسیٰ بنؒ اسماعیل لکھا ہے۔

معلوم نہیں ان تصریحات پر مولانا صفدر صاحب مطلع نہیں ہوئے یا محض بات بگاڑنے کے لیے موسیٰ بنؒ مسعود بنا دیا ہے۔

اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ موسیٰؒ بن اسماعیل ہے، موسیٰؒ بن مسعود نہیں۔ اس لیے یہاں موسیٰؒ بن مسعود کے متعلق جو جرح نقل کی گئی ہے اس کے دفاع میں ہم اپنا اور قارئین کرام کا وقت ضائع کرنا نہیں چاہتے، ورنہ ہم بتلاتے کہ یہاں بھی معترض نے کیسے شگوفے چھوڑے ہیں اور انصاف کا کتنا خون کیا ہے۔ نہایت افسوس کا مقام ہے کہ ہماری اس باحوالہ وضاحت کے باوجود احسن الکلام ط پنجم ۱۹۹۵ء کے ص ۲۱۲ میں بلا جواز موسیٰ بن مسعود ہی لکھا گیا ہے۔

مزید برآں یہ بھی یاد رہے کہ موسیٰ اس میں منفرد نہیں بلکہ الحجاجؒ بن منہال اس کا متابع موجود ہے۔

(کتاب القراءة: ص ۶۹، ۷۰)

اور وہ ثقہ ہے (تقریب: ص ۹۶) امام بخاریؒ اور مسلمؒ نے الحجاج عن حماد کے واسطہ سے روایت کی ہے۔ ملاحظہ ہو بخاری مع الفتح (ص ۵۰۹ ج ۹، التہذیب للمزی: ص ۱۷۷ ج ۵) لہٰذا موسیٰ پر اعتراض قطعاً فضول ہے۔ پھر اس روایت میں ''فصاعدا'' کے الفاظ بھی نہیں۔ لہٰذا یہ اعتراض کہ:

''اس میں **فصاعدا** بھی ہے کیا فریق ثانی سورہ فاتحہ کے علاوہ کسی اور سورت کا مقتدی کے لیے جواز سمجھتا ہے۔''

(احسن الکلام: ص ۱۷۱ ج ۱) فضول ہے۔ پھر ''**فصاعدا**'' کا لفظ بھی وجوب کے لیے صریح نہیں جیسا کہ حصہ اول میں گزر چکا ہے۔

۶۔ حضرت ابوسلمہؒ سے روایت ہے کہ جب حضرت ابوہریرہؓ نے حدیث بیان کی کہ جس نماز میں فاتحہ نہ پڑھی جائے وہ خداج ہے جس پر بعض نے کہا کہ جب امام قراءت کر رہا ہو تو کیسے پڑھے؟ تو ابوسلمہؒ نے فرمایا:

للامام سکتتان فاغتنموهما سکتة حین یکبر وسکتة حین یقول غیر المغضوب علیهم ولا الضالین. (کتاب القراءة: ص ۷۰، ۸۶، جزء القراءة: ص ۲۹)

کہ امام دو سکتے کرتا ہے، انھیں غنیمت جانو، ایک جب تکبیر کہتا ہے اور دوسرا جب **غیر المغضوب علیهم ولا الضالین** کہتا ہے۔ 134

یہ اثر سنداً صحیح ہے مگر مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں کہ:

''اس میں وہی موسیٰ بن مسعود ہے۔ مؤلف خیر الکلام کا اسے مختلف فیہ ہونے کی وجہ سے حسن کہنا محض اپنے دل کی تسکین ہے۔'' (احسن: ص ۱۷۱ ج ۱)

جواب: حالانکہ سند میں موسیٰ بن اسماعیل ہے، موسیٰ بن مسعود نہیں جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے نتائج الافکار (ص ۱۸ ج ۲) میں تصریح کی ہے۔ مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے یہی اثر نتائج ہی کے حوالہ سے امام الکلام (ص ۲۳۸) میں اور مولانا نور محمدؒ ملتانی نے تذکرۃ المنتہی میں موسیٰ بن اسماعیل ہی کے واسطہ سے نقل کیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

واسند الحافظ ابن حجر فی تخریج احادیث الاذکار الی البخاری انه أخرج فی کتاب القراءة خلف الامام نا موسٰی بن اسماعیل نا حماد عن محمد بن عمرو عن ابی سلمة [1] بن عبدالرحمٰن قال ان للامام سکتتین... الخ (تذکرة المنتهی: ص ۱۸)

لہٰذا جب موسیٰ کو موسیٰ بن مسعود قرار دینا ہی غلط ہے۔ تو اس کی سند پر اعتراض فضول ہے اور اس پر بلا جواز اصرار محض ضد کا نتیجہ ہے جیسا کہ ابھی ہم عرض کر آئے ہیں۔ حضرت الاستاذ نے موسیٰ بن مسعودؒ ہی تسلیم کرتے ہوئے جو یہ کہا ہے کہ وہ مختلف فیہ ہونے کی وجہ سے حسن ہے۔

---

[1] امام الکلام اور تذکرہ میں علی بن سلمة ہے۔ اسی طرح اس کے مابعد قال کی جگہ قالا ہے جو غلط ہے۔

تو اولاً موسیٰ بن مسعودؒ کے متعلق راجح قول وہ ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے نقل کیا ہے: **صدوق سیٔ الحفظ** (تقریب: ص ۵۱۵)

اور حافظ ذہبیؒ المغنی (ص ۶۸۷ ج ۲) میں لکھتے ہیں: ''**صدوق مشھور**'' اور میزان (ص ۲۲۱ ج ۴) میں ہے: ''**صدوق ان شاء اللہ یھم.**''

اسی سے اندازہ فرمائیے کہ کیا یہ راوی ضعیف اور ناقابل اعتبار ہے؟ اور جو بات مؤلف خیر الکلامؒ نے کہی ہے تو وہ کوئی نئی نہیں بلکہ علمائے احناف کا تو اصول ہی یہی ہے کہ مختلف فیہ راوی کا تفرد حسن حدیث کی طرح حجت ہے۔ جیسا کہ مولانا ظفر احمد عثمانیؒ نے انہاء السکن ص ۸۵ میں صراحت کی ہے اور اس کے بعد لکھتے ہیں:

ان المختلف فیه من الرواۃ حجة و ان لم یکن کحجة راوی الصحیح۔

(انهاء السكن: ص ۸۶)

کہ مختلف فیہ راوی حجت ہے اگرچہ وہ الصحیح کے راوی کی طرح حجت نہیں۔ ❶

لہٰذا صفدر صاحب کو اپنے اصول کی فکر کرنی چاہیے۔ تنہا مؤلف خیر الکلام ہی موجب گردن زدنی کیوں؟ بلکہ اس کو تو مولانا صفدر صاحب نے قبول بھی کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

''اس امر سے اختلاف تو نہیں کیا جا سکتا کہ بعض محدثین نے اس پر جرح کی ہے اور جمہور اس کی توثیق کرتے ہیں اور مختلف فیہ ہونے کی وجہ سے اس کی حدیث حسن تو ضرور ہے۔'' (احسن الکلام: ص ۲۹۶ ج ۱)

اس طرح حضرت موصوف اپنی ایک اور کتاب میں لکھتے ہیں مختلف فیہ راوی قابل برداشت ہوتا ہے اور اس کی حدیث حسن درجہ سے کم نہیں ہوتی۔ (اخفاء الذکر: ص ۶۶)

اب صفدر صاحب ہی فرمائیں کہ اس سے ان کے ''دل کو تسکین'' ہوئی ہے یا نہیں۔ مزید برآں مؤلف خیر الکلام نے موسیٰ کے مختلف فیہ ہونے پر ہی اسے تسلیم نہیں کیا بلکہ انھوں نے تو اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ:

''کتاب القراءۃ کی سند میں یہ راوی نہیں۔'' (خیر الکلام: ص ۳۳۷)

لہٰذا جب ان کا یہ اثر موسیٰؒ کی سند کے علاوہ بھی منقول ہے تو پھر اس روایت کی تضعیف کرنا اور موسیٰؒ کو ضعیف قرار دینا کہاں تلک انصاف کا تقاضا ہے؟ اسی طرح مؤلف احسن الکلام کا کہنا کہ:

''رواۃ کو اس کا پورا یقین نہیں کہ یہ روایت حضرت ابو سلمہؒ سے ہے یا حضرت ابو ہریرہؓ سے'' (احسن: ص ۱۷۱ ج ۱)

تو یہ بھی محض ناواقف حضرات کی آنکھوں میں مٹی ڈالنے کے مترادف ہے جب کہ الفاظ میں صراحت ہے کہ مرفوع حدیث حضرت ابو ہریرہؓ نے بیان کی، کہ فاتحہ کے بغیر نماز ناقص ہے۔ سائل نے پوچھا کہ حالت جہر میں کیسے پڑھیں؟ تو ابو سلمہؒ نے اس کا جواب دیا۔ بتلایا جائے کہ کس راوی نے فتویٰ میں حضرت ابو ہریرہؓ کا نام لیا ہے؟ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں:

---

❶ اور یہاں یہ بھی بات لطف سے خالی نہیں کہ یہ قول تھانویؒ صاحب نے محمدؒ بن اسحاق عن داود بن الحصین عن عکرمہ کی سند کے تحت کہا ہے جسے فریق ثانی تسلیم کرنے سے عموماً انکار کرتا ہے اور جناب صفدر صاحب تو ابن اسحاق کو کذاب باور کرانے کے درپے ہیں۔

فهذا الجواب من ابی سلمة کان بین یدی ابی هريرة و لم ینکر علیه ذلک فهو کما قاله ابوهريرة (کتاب القراء ۃ ص ۷۰)

کہ ابوسلمہؒ کا جواب حضرت ابوہریرہؓ کی موجودگی میں ہے تو گویا یہ ایسے ہی ہے جیسے ابوہریرہؓ نے کہا ہے۔

اسی طرح آگے چل کر لکھتے ہیں:

قال ابوبکر وابوسلمة انما قال هذه المقالة بحضرة ابی هريرة فی مجلسه و لو لم یکن ابوهريرة رأی جواب ابی سلمة صوابا لأشبه ان یحکی عن ابی هريرة الانکار علیه و بیقین یعلم ان اباهريرة کان یری القراء ۃ خلف الامام ... الخ. (کتاب القراء ۃ : ص ۸۶)

یعنی امام ابوبکرؒ ابن خزیمہؒ نے کہا ہے کہ ابوسلمہؒ نے یہ جواب حضرت ابوہریرہؓ کی موجودگی میں دیا۔ اگر ابوہریرہؓ، ابوسلمہؒ کے جواب کو صحیح نہ سمجھتے تو اس پر انکار منقول ہوتا اور یہ بات یقینی جانی پہچانی ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ قراءت خلف الامام کے قائل تھے۔

137 اس تصریح کے بعد یہ کہنا کہ ''رواۃ کو اس بات کا یقین نہیں کہ قائل ابوسلمہؒ ہیں یا ابوہریرہؓ'' انتہائی قسم کی جسارت ہے جب کہ واشگاف الفاظ میں کہا گیا ہے یہ جواب ابوسلمہؒ کا ہے۔ کاش معترض ان رواۃ کی بھی نشان دہی کر دیتے جو اس میں متردد ہیں۔

۷۔ حضرت عطاء بن ابی رباح فرماتے ہیں:

''جب امام بلند آواز سے پڑھے تو فاتحہ پڑھنے میں پہل کر و یا اس وقت پڑھو جب وہ سکتہ کرتا ہے اور جب پڑھے تو اللہ تعالیٰ کے فرمان کے مطابق خاموش رہو۔'' (مصنف عبدالرزاق: ص ۱۳۳ ج ۲، کتاب القراءۃ: ص ۸۷، جزء القراءۃ: ص ۱۴)

یہ اثر حصہ اول میں گزر چکا ہے۔

۸۔ حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ :

''رسول اللہ ﷺ کا طریقہ تھا جسے لوگوں نے چھوڑ دیا ہے کہ آپ قراءت کے بعد کچھ سکتہ فرماتے اور اس میں اللہ تعالیٰ کا فضل طلب کرتے۔''

ان کے الفاظ ہیں: '' **یسکت بعد القراء ۃ هنیة یسأل اللہ من فضله** '' (مستدرک حاکم: ص ۲۱۵ ج ۱)

امام حاکمؒ اور حافظ ذہبیؒ نے اسے صحیح کہا ہے اور امام ابن حبانؒ نے بھی اسے اپنی الصحیح میں ذکر کیا ہے۔ (الاحسان: ص ۱۴۴ ج ۳، الموارد: ص ۱۲۵) مگر اس میں '' **و کان یقف قبل القراء ۃ هنیهة یسأل اللہ من فضله** '' کے الفاظ ہیں۔ امام نسائیؒ نے السنن ص ۱۰۴ ج ۱ میں یہی روایت بلا تعیین نقل کی ہے جس کے الفاظ ہیں: '' **ویسکت هنیهة** '' جس سے دونوں سکتے مراد ہو سکتے ہیں۔ قبل القراءت بھی اور قراءت کے بعد بھی۔ جیسا کہ حضرت سمرہؓ کی روایت میں دو سکتوں کا بیان ہے۔ واللہ اعلم۔!

138 ان روایات و آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ ہر ہر آیت پر وقفہ کرنے کے علاوہ بھی تین سکتے

کرتے تھے اور صحابہ کرامؓ سکتات میں فاتحہ پڑھتے تھے اور تابعین میں ایک جماعت کا اس پر عمل تھا اور ایسا پڑھنا انصات واستماع کے منافی بھی نہیں۔ اور ان سکتات میں مقتدی کو فاتحہ پڑھنے کی قطعاً ممانعت نہیں بلکہ اسی قدر قلیل میں بھی فاتحہ بڑی آسانی سے پڑھی جا سکتی ہے، جیسا کہ علامہ لکھنویؒ اور حضرت گنگوہیؒ سے ہم نقل کر آئے ہیں۔

سکتات کے متعلق علامہ لکھنویؒ کی رائے:

اور سکتات کے متعلق مولانا لکھنوی لکھتے ہیں:

لا شک فی ثبوت السکتات عن رسول اللہ ﷺ بعد التکبیر و بعد القراء ۃ و بعد الفاتحۃ .الخ (امام الکلام ص ۲۳۵)

کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ رسول اللہ ﷺ تکبیر، قراءۃ اور فاتحہ کے بعد سکتہ فرماتے تھے۔

علامہ لکھنویؒ ''السکتات'' کا لفظ بول رہے ہیں۔ جس سے مؤلف احسن الکلام کی یہ غلط فہمی بھی دور ہو جاتی ہے کہ: ''ایک سکتہ سے سکتات کیسے بن گئے۔'' (احسن: ص۱۷۲)

مولانا نور محمدؒ کا بیان

علامہ لکھنویؒ کے شاگرد رشید مولانا نور محمدؒ ملتانی لکھتے ہیں کہ:

ان الثابت من الاحادیث سکتات وھذا القول منک مبنی علی قلۃ نظرک و عدم تدبرک کتب الحدیث.. الخ (تذکرۃ المنتھی: ص ۱۷)

کہ احادیث سے سکتات ثابت ہیں اور تمہارا (علامہ شبلیؒ کا) یہ قول (کہ صرف دو سکتے ہیں) کتب حدیث پر قلت نظر اور عدم تدبر پر مبنی ہے۔

اور آگے چل کر لکھتے ہیں:

اذا رویت سکتات متعددۃ غیر منحصرۃ فی الاثنین بروایات مختلفۃ فیقرأ الماموم فی ایّ سکتۃ. (ایضًا: ص ۱۸)

کہ جب مختلف روایات سے دو کی بجائے متعدد سکتات مروی ہیں تو مقتدی جس سکتہ میں چاہے پڑھے۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں:

ھو قول غیر واحد من اھل العلم یستحبون للامام ان یسکت بعد ما یفتتح الصلاۃ و بعد الفراغ من القراء ۃ وبہ یقول احمد و اسحٰق و اصحابنا (ترمذی مع التحفۃ: ص ۲۱۳ ج ۱)

یعنی متعدد اہل علم کا یہی قول ہے کہ وہ امام کے لیے تکبیر افتتاح کے بعد اور قراءت کے بعد سکتہ کو مستحب قرار دیتے ہیں۔ امام احمدؒ، اسحاقؒ اور ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے۔

نیز فرماتے ہیں: '' **واختار اصحاب الحدیث ان لا یقرأ الرجل إذا جھر الامام بالقراء ۃ وقالوا**

يتبع سكتات الامام" (ترمذی: ص۲۵۶ ج۱)

اصحاب الحدیث نے اس کو اختیار کیا ہے کہ جب امام بلند آواز سے پڑھے تو مقتدی نہ پڑھے۔ وہ کہتے ہیں کہ امام کے سکتات کی متابعت کرے۔ یعنی سکتات میں پڑھے۔ امام بخاریؒ بھی لکھتے ہیں: **نقول يقرأ خلف الامام عند السكتات** کہ ہم کہتے ہیں کہ امام کے پیچھے سکتات میں پڑھے۔ (جزء القراءۃ: ص۶) یہی قول انھوں نے ابوسلمہؒ بن عبدالرحمٰن، میمونؒ بن مہران اور سعید بن جبیرؒ سے نقل کیا ہے۔

قاضی ثناءاللہؒ کا ارشاد:

قاضی ثناءاللہؒ پانی پتی لکھتے ہیں:

قال احمد يستحب في السرية و كذا في الجهرية عند سكتات الامام ان سكت لامع قراء ته و به قال الزهري و مالك و ابن المبارك و يروى ذلك عن ابن عمر و عروة بن الزبير.

(تفسير مظهری : ص ۱۱۸ ج ۱۰)

یعنی امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ سری نمازوں میں قراءت خلف الامام مستحب ہے۔ اسی طرح جہری میں سکتات امام کے وقت بھی مستحب ہے۔ بشرطیکہ وہ سکتہ کرے۔ امام کے ساتھ ساتھ نہ پڑھے۔ یہی قول زہریؒ، مالکؒ، ابن مبارکؒ کا ہے اور حضرت ابن عمرؓ اور عروہؒ بن الزبیر سے بھی یہی مروی ہے۔

علامہ نوویؒ کا موقف

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں:

ان المستحب للامام ان يسكت بعد الفاتحة قدر ما يقرأ المأموم الفاتحة كما سبق بيانه قريباً و ذكرنا دليله من الحديث الصحيح قريباً و حينئذ لا يمنعه قراءة الفاتحة۔ (شرح المهذب : ج ۳ ص ۳۶۷)

امام کے لیے مستحب ہے کہ فاتحہ کے بعد اس قدر سکتہ کرے کہ مقتدی فاتحہ پڑھ لے جیسا کہ پہلے قریب ہی بیان ہو چکا ہے اور اس کی ہم نے صحیح حدیث سے دلیل بھی ذکر کی ہے اور اس حالت میں مقتدی کے لیے قراءت فاتحہ منع نہیں۔ بلکہ علامہ نووی نے تو چار سکتات کو مستحب کہا ہے۔ (۱) تکبیر تحریمہ اور فاتحہ کے مابین۔ (۲) فاتحہ کے بعد آمین سے پہلے سکتہ لطیفہ تاکہ ظاہر ہو کہ آمین فاتحہ سے علیحدہ ہے۔ (۳) آمین کے بعد (۴) سورت کے بعد رکوع سے پہلے، نیز دیکھیے (الاذکار مع الفتوحات ج۱ ص۲۲۵) اور شرح المہذب میں سکتہ کی دلیل کا جو اشارہ انہوں نے کیا وہ اس سے قبل ج ۳، ص۳۶۴ پر مذکور ہے۔ اور وہ حضرت سمرہؓ کی روایت ہے جسے ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

علامہ ابن عبدالبرؒ کا قول

علامہ ابن عبدالبر لکھتے ہیں:

قال الاوزاعی والشافعی و ابوثور حق علی الامام ان یسکت سکتة بعد التکبیرة الأولٰی ویسکت بعد قراء ته لفاتحة الکتاب لیقرأ من خلفه بفاتحة الکتاب فان لم یفعل فاقرأ معه بفاتحة الکتاب واسرع القراء ة هذا لفظ الاوزاعی و قول الشافعی وابوثور مثله "

(التمهید : ج ۱۱ ص ۴۲، ۴۳)

امام اوزاعیؒ، شافعیؒ اور ابوثورؒ نے کہا ہے کہ امام کے لیے ضروری ہے کہ پہلی تکبیر کے بعد اور قراءت فاتحہ کے بعد سکتہ کرے تاکہ مقتدی فاتحہ پڑھ لے۔ اگر امام ایسا نہیں کرتا تو امام کے ساتھ فاتحہ پڑھے اور پڑھنے میں جلدی کرے۔ یہ امام اوزاعیؒ کے الفاظ ہیں اور اسی جیسا امام شافعیؒ اور امام ابوثورؒ کا قول ہے۔ نیز دیکھیے الاستذکار (ص ۲۳۸ ج ۴)

حافظ ابن حزمؒ کا فرمان:

حافظ ابن حزمؒ حضرت سمرہؓ کی مذکورہ روایت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

فنحن نختار ان یفعل کل امام کما فعل رسول اللہ ﷺ و فعله بعده سمرة وغیره من الصحابة رضی اللہ عنهم و یقرأ المأموم فی السکتة الاولٰی ام القراٰن فمن فاته قرأ فی السکتة الثانیة ، و قد فعل ما قلنا جمهور السلف ۔ (المحلی :ص ۹۷ ج ۴)

ہم پسند کرتے ہیں کہ ہر امام اسی طرح کرے جیسے رسول اللہ ﷺ نے کیا اور آپ کے بعد حضرت سمرہؓ وغیرہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے کیا اور مقتدی پہلے سکتہ میں فاتحہ پڑھے۔ اگر پہلے میں نہ پڑھ سکے تو دوسرے سکتہ میں پڑھے اور اسی طرح جمہور سلف نے کیا۔

140 علامہ ابن قدامہؒ کا فرمان

علامہ ابن قدامہؒ حنبلی لکھتے ہیں:

الاستحباب ان یقرأ فی سکتات الامام و فیما لا یجهر فیه هذا قول اکثر اهل العلم کابن مسعود وابن عمر و هشام بن عامر یقرء ون وراء الامام فیما اسر به و قال ابن الزبیر اذا جهر فلا تقرأ واذا خافت فاقرأ وروی معنی ذلک عن سعید بن المسیب وسعید بن جبیر والحسن والقاسم بن محمد و نافع بن جبیر والحکم والزهری وقال ابوسلمة بن عبدالرحمٰن للامام سکتتان فاغتنموا فیهما القراء ة بفاتحة الکتاب اذا دخل فی الصلاة واذا قال ولا الضالین و قال عروة بن الزبیر اما انا فاغتنم من الامام اثنتین اذا قال غیر المغضوب علیهم ولا الضالین فأقرأ عندها وحین یختم السورة فأقرأ قبل ان یرکع ۔ (المغنی: ص ۶۰۴ ج ۱)

یعنی مستحب یہ ہے کہ امام کے سکتات میں اور جب بلند آواز سے نہ پڑھے یعنی سری میں پڑھے۔ اکثر اہل علم کا یہی قول ہے۔ ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ، ہشامؓ بن عامر امام کے پیچھے سری نمازوں میں پڑھتے تھے اور ابن زبیرؓ فرماتے ہیں کہ

جب امام جہراً پڑھے تو مت پڑھو، اور جب آہستہ پڑھے تو پڑھو، ایسے ہی سعید بن میسّب، سعیدؒ بن جبیر، حسنؒ، قاسم بن محمدؒ، نافع بن جبیرؒ، حکمؒ اور زہریؒ سے مروی ہے اور ابوسلمہؒ بن عبدالرحمٰن فرماتے ہیں کہ امام کے دوسکتوں میں فاتحہ پڑھنے کو غنیمت جانو، جس وقت نماز شروع کرے اور جب ولا الضالین کہے اور عروہؒ بن زبیر کہتے ہیں میں امام کے دوسکتوں کو غنیمت سمجھتا ہوں جب وہ ولا الضالین کہتا ہے تو اس وقت پڑھتا ہوں اور جب سورہ کو ختم کرتا ہے تو رکوع سے پہلے پڑھتا ہوں۔

بلکہ اس کے چند سطور بعد لکھتے ہیں:

اذا قرأ بعض الفاتحة فی سکتة الامام ثم قرء الامام فأنصت له ثم قرأ بقیة الفاتحة فی السکتة الثانیة فظاهر کلام احمد ان ذلک حسن. (ص ۵۰۶ ج ۱)

کہ اگر بعض سورت فاتحہ امام کے سکتہ میں پڑھے۔ پھر جب امام پڑھے تو وہ خاموش رہے۔ پھر دوسرے سکتہ میں باقی فاتحہ پڑھے تو امام احمدؒ کا ظاہر کلام اس بات کا مشعر ہے کہ یہ طریقہ اچھا ہے۔

امام احمدؒ کا فرمان

141

اسی طرح امام ابوداود لکھتے ہیں:

سمعت احمد سئل عن القراء ة خلف الامام قال اقرأ فیها و لا تجهر قیل له ففیها الجهر قال لا یقرأ الا ان تبتدره فتقرأ بفاتحة الکتٰب قبل ان یقرأ (المسائل: ص ۳۱).

کہ امام احمدؒ سے میں نے سنا، ان سے قراءت خلف الامام کے بارہ میں سوال کیا گیا تو فرمایا پڑھ اور اونچی آواز سے نہ پڑھ۔ ان سے کہا گیا جس میں جہراً پڑھا جائے، کہا نہ پڑھو، الا یہ کہ امام کے پڑھنے سے پہلے تم فاتحہ پڑھ لو۔

اور شیخ محمد بہجہ اسی کے حاشیہ میں امام اسحٰقؒ بن منصور کی کتاب المسائل سے نقل کرتے ہیں کہ امام احمدؒ اور اسحاقؒ سے پوچھا گیا کہ امام کے پیچھے پڑھنا چاہیے تو انھوں نے فرمایا:

یقرأ فیما لا یجهر، و ان امکنه ان یقرأ فیما یجهر قبل ان یأخذ الامام فی القراء ة، ولا یعجبنی ان یقرأ والامام یجهر، احب الی ان ینصت قال اسحاق هو کما قال لا یقرأ خلفه معه اذا جهر یقرأ قبله او بعده.

کہ جس میں جہراً قراءت نہیں اس میں پڑھا جائے اور جہری نمازوں میں اگر ممکن ہو تو امام کی قراءت شروع کرنے سے پہلے پڑھ لے اور مجھے پسند نہیں کہ امام کے ساتھ ساتھ پڑھے۔ جب امام جہراً پڑھے مجھے محبوب یہ ہے کہ خاموش رہے۔ امام اسحٰقؒ نے فرمایا یہ صحیح ہے۔ امام کی قراءت کی حالت میں نہ پڑھے بلکہ اس سے پہلے یا بعد پڑھے۔

شیخ عبدالحقؒ دہلوی نے فتح المنان میں علامہ الخرقیؒ سے نقل کیا ہے:

ان عند احمد سکتات یقرأ فیها المقتدی (بحواله تذکرة المنتهی :ص ۱۸)

کہ امام احمدؒ کے نزدیک سکتات ہیں جن میں مقتدی پڑھے۔

بلکہ سکتات کے بارے میں امام احمدؒ اور حنبلی موقف کی تفصیل ذکر کرتے ہوئے علامہ علاء الدین سلیمان بن احمد

المرداویؒ لکھتے ہیں: '' اذا علمت ذٰلک فالصحیح من المذهب أنه یستحب أن یسکت الامام بعد الفاتحة بقدر قراء ة المأموم جزم به الکافی و ابن تمیم و الفائق و الرعایة الصغری و الحاوی الصغیر. الخ (الانصاف: ص ۲۳۰ ج ۲) کہ جب آپ نے یہ معلوم کرلیا تو صحیح مذہب یہ ہے کہ امام کے لیے مستحب ہے کہ فاتحہ کے بعد اس قدر سکتہ کرے کہ مقتدی پڑھ لے۔ الکافی، ابن تمیم، الفائق، الرعایۃ، الحاوی الصغیر میں اسی طرح ہے۔ بلا شبہ بعض نے اس سکتہ کا انکار کیا ہے مگر اس دوسرے قول کا انکار بھی محض مجادلہ ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کا مسلک

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں کہ :

142 '' ولکن طائفة من اصحاب احمد استحبوا للماموم القراء ة فی سکتات الامام''

(تنوع العبادات :ص ۱۲۷ مطبوعہ ۱۳۴۰ھ)

اور مجموع الفتاویٰ میں ان کے الفاظ ہیں:

ومنهم من یأمر بالقراء ة فی صلاة السر و فی حال سکتات الامام فی صلاة الجهر و لبعید الذی لا یسمع الامام واما القریب الذی یسمع قراء ة الامام فیأمرونه بالانصات لقراء ة امامه اقامة للاستماع مقام التلاوة وهذا قول الجمهور کما لک و احمد وغیرهم۔

(مجموع الفتاوٰی :ص ۳۲۷ ج ۲۳، القواعد النورانیة : ص ۸۵ طبع ۱۹۵۱)

دونوں عبارتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ امام احمدؒ کے اصحاب میں ایک جماعت سکتات امام میں قراءت خلف الامام مستحب سمجھتی ہے اور سری نمازوں میں اور سکتات امام میں اور جو امام سے دور کھڑا ہو وہ فاتحہ پڑھے اور جو قریب کھڑا قراءت سن رہا ہے وہ نہ پڑھے۔ جمہور مثل امام مالکؒ اور احمدؒ وغیرہ کا یہی قول ہے۔ بلکہ خود شیخ الاسلامؒ اس بات کے قائل ہی معلوم ہوتے ہیں کہ امام کی قراءت کے وقت نہیں بلکہ سکتات میں مقتدی فاتحہ پڑھ سکتا ہے، لکھتے ہیں:

والدعاء الذی روی ابوهریرة فی هذاالسکوت یمکن فیه قراء ة الفاتحة فکیف اذا قرأ بعضها فی سکتة و بعضها فی سکتة اخری. (مجموع الفتاوٰی ص ۳۱۳ ج ۲۳)

یعنی جو دعائے استفتاح حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے جب امام وہ پڑھے تو اس کے سکوت میں فاتحہ پڑھی جانی ممکن ہے۔ پھر بعض حصہ سکتہ میں اور بعض حصہ دوسرے سکتہ میں بھی پڑھنا ناممکن کیوں ہے۔

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ سکتات امام میں سورت فاتحہ پڑھنا اکثر اہل علم سے ثابت ہے۔

مولانا صفدر صاحب کا بحوالہ شیخ الاسلامؒ یہ فرمانا کہ:

''جمہور اس بات کے قائل نہیں کہ امام مقتدی کے لیے سکتہ کرے تا کہ وہ سورت فاتحہ پڑھ لیں۔'' (محصلہ ص ۱۷۳ ج ۱) محض دفع وقتی ہے جب کہ ہم امام پر یہ سکتات واجب نہیں سمجھتے اور نہ ہی تارک سکتات امام کو گنہگار قرار دیتے ہیں۔ 143

جیسا کہ بعض شافعیہ کا خیال ہے [1] بلکہ دعویٰ یہ ہے کہ قراءت مسنونہ کا تقاضا ہے کہ امام سکتہ کرے، امام احمدؒ وغیرہ تو اسے مستحب فرماتے ہیں۔ اور خود شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ سکتات میں پڑھنے کو جمہور کا مذہب بتلاتے ہیں۔ امام پر سکتات کا واجب ہونا اور بات ہے اور سکتات میں پڑھنا دوسری بات ہے۔

اسی طرح امیرؒ یمانی کے حوالہ سے صاحب احسن الکلام کا یہ نقل کرنا کہ:

''سکتات امام میں اور قراءت کے اختتام پر فاتحہ پڑھنے پر کوئی دلیل نہیں۔'' (احسن الکلام: ص ۱۷۴ ج ۱) صحیح نہیں جب کہ ہم ٹھوس دلائل سے ثابت کر آئے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نماز میں سکتہ فرماتے تھے اور صحابہ کرامؓ سکتات میں پڑھتے تھے بلکہ بهجة المحافل میں محدث یحییٰؒ بن ابی بکر العامری المتوفی ۸۹۳ھ فرماتے ہیں کہ:

ثبت انه ﷺ كان يسكت بعد التامين سكتة طويلة بحيث يقرأ المأموم فاتحة الكتاب فهي سنة قل من الائمة من يستعملها فهي من السنن المهجورة (امام الکلام: ص ۲۳۹)

کہ نبی ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ آمین کے بعد طویل سکتہ فرماتے تاکہ مقتدی فاتحہ پڑھ لے۔ یہ سنت ہے بہت کم امام اس پر عمل کرتے ہیں۔ یہ سنن مهجورہ متروکہ میں سے ہے۔

محدث العامریؒ مرحوم کے اس دعویٰ پر حضرت عبداللہؓ بن عمرو اور حضرت سعیدؒ بن جبیر کی روایت واضح برہان ہے۔ لہٰذا علامہ لکھنویؒ کا اسے صرف دعویٰ قرار دینا محل نظر ہے۔ بالخصوص جب کہ وہ حضرت ابن جبیرؒ کے اثر کو صحیح تسلیم کرتے ہیں۔ بلکہ وہ خود ہی ملا علیؒ قاری وغیرہ کے اعتراض کہ پہلا سکتہ تو قراءت دعا کے لیے ہے دوسرا استراحت اور سانس کے لیے ہے (جسے مولانا صفدر صاحب نے بھی ذکر کیا ہے۔ احسن (ص ۱۷۲) کے جواب میں لکھتے ہیں:

وان اريد به عدم مطلق الدلالة فممنوع بشهادة ما في البهجة وبشهادة اثر سعيد بن جبير المروى في كتاب القراءة - (امام الکلام: ص ۲۴۰) 144

اگر ان کا خیال ہے کہ مطلقاً یہ ثابت نہیں تو بهجة المحافل اور سعید بن جبیرؒ کے اثر جو کتاب القراءۃ میں ہے کی شہادت کی بنا پر ممنوع و مشکل ہے۔

مزید برآں یہ بھی ملحوظ رہے کہ امیر یمانی گو سکتات میں پڑھنے کے قائل نہیں مگر وہ حالت جہر میں امام کے ساتھ ساتھ پڑھنے کے قائل ہیں جیسا کہ امام شافعیؒ کا بھی قول یہی ہے کہ اگر سکتات میں نہ پڑھ سکے تو امام کے ساتھ ساتھ فاتحہ پڑھے۔

ایک اعتراض کہ سکتہ قلبِ موضوع ہے

امام جصاصؒ فرماتے ہیں کہ:

''مقتدی امام کا تابع ہے نہ کہ امام مقتدی کا تابع ہے۔ لہٰذا قائل کا قول کہ امام سکتہ کرے تاکہ مقتدی قراءت

---

[1] جیسا کہ امام غزالیؒ کے حوالہ سے حصہ اول (ص ۸۶) میں گزر چکا ہے۔

کرے۔ آنحضرت ﷺ کے فرمان کے خلاف ہے کہ امام اس لیے ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے۔'' (احسن الکلام: ص ۱۷۴)

جواب: یہ دو وجوہ سے صحیح نہیں۔

علامہ لکھنویؒ اس کا جواب دیتے ہیں

۱۔ ہم امام کو مقتدی کی قراءت کے لیے سکتہ کا حکم نہیں دیتے بلکہ سکتات کو مسنون و مستحب جانتے ہوئے امام کو سکتہ کا حکم دیتے ہیں، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ مولانا لکھنویؒ نے علی وجہ التسلیم اس کا جواب یوں دیا ہے۔

انا سلمنا ان سکوت الامام لان یقرأ المامومِ قلب الموضوع لکن یجوز ان یقرأ المقتدی عند سکتة الامام بقراءة الثناء و نحوه و سکتة للتأمین من دون ان یسکت الامام بقصد قراءة المأمومین. (امام الکلام: ص ۲۴۳)

ہم تسلیم کرتے ہیں کہ امام کا سکتہ کرنا تاکہ مقتدی پڑھ لے قلب موضوع ہے یعنی امام کو مقتدی کے لیے تابع کرنا حالانکہ مقتدی امام کا تابع ہے لیکن جائز ہے کہ مقتدی ثناء کے وقت سکتہ میں اور آمین کے سکتہ میں پڑھے بغیر اس کے کہ امام اس لیے سکتہ کرے کہ مقتدی پڑھ لیں۔

145

۲۔ امام جصاصؒ کے علاوہ دیگر فقہاء حنفیہ نے بھی یہی اعتراض کیا ہے مگر یہ اعتراض بالکل سطحی نوعیت کا ہے جب کہ احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ امام کو مقتدیوں کا لحاظ اور خیال رکھنا چاہیے۔ یہ نہیں کہ وہ اپنی نماز تو جیسے چاہے پوری کرے خواہ مقتدی اس کی موافقت بھی نہ کر سکے، امام کو ضعیف اور کمزور مقتدیوں کے لحاظ رکھنے کا بھی حکم ہے۔ بلکہ حضرت عثمانؓ بن ابی العاص کی حدیث میں تو الفاظ ہیں:

انت امامهم و اقتد بأضعفهم. (ابوداؤد ص ۲۰۹ ج ۱)

کہ تو ان کا امام ہے نگران کے کمزوروں کی ''اقتداء'' کرو۔

علامہ لکھنویؒ اسی روایت سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فان الامام وان کان متبوعاً لا تابعًا لکن انما وضع لان یؤدی من خلفه به فیلزم علیه النظر الی احوالهم لا ان یؤدی صلاته کیف ما شاء بدون لحاظهم و یشهد له حدیث عثمان بن ابی العاص. (امام الکلام: ص ۲۴۲)

یعنی بے شک امام متبوع ہے مقتدی کا تابع نہیں لیکن اسے حکم ہے کہ اپنے مقتدیوں کا لحاظ کرے۔ یہ نہیں کہ ان کا خیال رکھے بغیر جیسے چاہے نماز پڑھے جس پر حضرت عثمانؓ بن ابی العاص کی حدیث دلالت کرتی ہے۔

اسی لیے موصوف فرماتے ہیں: کہ امام کا ایسا لحاظ رکھنا شرعاً و عرفاً خلاف موضوع نہیں بلکہ عین موضوع ہے۔

هذا لا یسمی خلاف الموضوع لا شرعاً ولا عرفاً بل هو عین الموضوع۔

(امام الکلام: ص ۲۴۲)

بلکہ اس کے چند سطور بعد واشگاف الفاظ میں فرماتے ہیں:

ولهذا ذكر الفقهاء ان الامام اذا علم ان قراء ة الادعية بعد التشهد تثقل على المقتدين وسعه تركها و قالوا ايضا ينبغي للامام ان يسبح في الركوع والسجود سبعًا ليتمكن المقتدون من اتمامها و امثال ذلك كثيرة في كتب الفن شهيرة فان كان ذلك خلاف الموضوع كان هذا خلاف الموضوع. (امام الکلام : ص ۲۴۳)

اسی لیے فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ امام اگر محسوس کرے کہ تشہد کے بعد زیادہ دعائیں پڑھنا مقتدیوں پر ثقل کا باعث ہوگا تو وہ انھیں نہ پڑھے اور وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ امام کے لیے مناسب ہے کہ وہ رکوع و سجود میں سات بار تسبیحات کہے تاکہ مقتدی بھی اچھی طرح رکوع و سجدہ کر سکیں، کتب فقہاء میں اس کی کئی مثالیں ہیں۔ اگر یہ خلاف موضوع ہے (یعنی امام کا مقتدی کے لیے سکتہ کرنا) تو یہ بھی خلاف موضوع ہے۔ 46

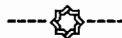
مولانا لکھنوی نے السعایہ (ص ۳۰۴، ۳۰۵ ج ۲) میں بھی اس مسئلہ پر بڑی نفیس بحث کی ہے اور اس وہم کا ازالہ خوب اچھی طرح کیا ہے کہ امام اگر مقتدی کے لیے سکتہ کرے تو امام تابع ہوگا متبوع نہ ہوگا اور بحث کے آخر میں لکھا ہے کہ:

فلو قرأ المقتدي عند سكتة الامام واستمع حين قراء ته لم يكن عليه بأس ولا مخالفة للاحاديث النبوية المرفوعة. (السعاية : ص ۳۰۵ ج ۲)

یعنی اگر مقتدی امام کے سکتہ میں پڑھے اور جب امام پڑھے تو وہ خاموش رہے تو پھر کوئی حرج نہیں اور نہ ہی یوں احادیث مرفوعہ کی مخالفت لازم آتی ہے۔

علامہ رشید رضا مصری مرحوم لکھتے ہیں:

ورد في السنة سكوت الامام بقدر ما يقرأ المأموم الفاتحة على انه اذا قرأ الفاتحة مع الامام او بعده آية آية لا يعد غير مستمع ولا غير منصت (المنار : ص ۵۵۳ ج ۹)

کہ سنت میں منقول ہے کہ امام اس قدر سکتہ کرے کہ مقتدی فاتحہ پڑھ لیں اور جب مقتدی ہر آیت کے بعد سکتات امام میں پڑھے گا تو وہ نہ سننے والا اور خاموش نہ رہنے والا شمار نہیں ہوگا۔

حنفی اکابرین بھی سکتات میں پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں

147 اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ صحابہ کرام آنحضرت ﷺ کے سکتات میں فاتحہ پڑھتے تھے اور تابعین عظام اور دیگر اہل علم کا بھی اس پر عمل رہا ہے۔ مولانا صفدر صاحب اور دیگر حنفی دوستوں کی مزید تسلی کے لیے عرض ہے کہ علامہ لکھنویؒ کے علاوہ بھی متعدد مقتدر علمائے احناف سکتات میں فاتحہ پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں اور اسے استماع وانصات کے منافی بھی نہیں سمجھتے۔ چنانچہ بیہقیؒ وقت قاضی ثناءاللہ پانی پتیؒ لکھتے ہیں:

واستثناء ام القرآن يقتضي قراءتها عند السكتات جمعا بين الاحاديث و عملا بقوله تعالىٰ واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا والله اعلم. (تفسیر مظهری : ص ۱۱۹ ج ۱۰)

یعنی حدیث (لا يقرأن احدكم شيئًا من القرآن اذا جهرت بالقراءة الا بام القرآن) میں ام القرآن کی استثناء اس بات کو مقتضی ہے کہ سکتات میں سورت فاتحہ پڑھی جائے۔ احادیث اور آیت واذا قرئ القرآن پر عمل کرتے ہوئے۔

148 شاہ ولی اللہؒ بھی جہری کے سکتات میں فاتحہ پڑھنے کا اختیار دیتے ہیں جیسا کہ حصہ اول میں باحوالہ گزر چکا ہے۔ مولانا رشید احمد گنگوہی لکھتے ہیں:

> ”پس اس (سورہ فاتحہ) کو جب اس قدر خصوصیت بالصلوٰۃ ہے تو اگر سکتات میں اس کو پڑھے تو رخصت ہے اور یہ قدر قلیل آیات ہیں۔ محل ثناء میں بھی ختم ہوسکتی ہیں۔ اور خلط قرآن کی نوبت نہیں آتی۔“ (سبیل الرشاد: ص۳۲-۳۳)

نیز لکھتے ہیں:

> ”اگر سکتات میں پڑھا جاوے تو مضائقہ نہیں، چنانچہ بعض روایات میں آیا ہے کہ ھذا نقرأ یعنی ہم جلدی جلدی پڑھتے ہیں۔ آپ کے شروع قراءت سے پہلے اور سکتات میں تاکہ خلط آپ کی قراءت سے نہ ہو اور وجہ جلدی کی یہی تھی۔“ (ایضاً ص۳۱)

لیجیے حضرت گنگوہیؒ صاحب بھی آنحضرت کے صحابہؓ کا سکتات میں پڑھنا تسلیم کرتے ہیں اور حدیث کا مفہوم یہ بیان کرتے ہیں:

> ”پس یہ معنی ہوئے کہ تم سکتہ میں اگر فاتحہ پڑھو تو میں اس کی نہی نہیں کرتا جیسا کہ تم اب کرتے ہو اس واسطے کہ فاتحہ بہت مؤکد واجب صلاۃ منفرد وامام میں ہے مگر اور سورت کو ہرگز نہ پڑھو، نہ سکتات میں اور نہ امام کی قراءت کی حالت میں اور دلیل رخصت فاتحہ کی سکتات میں نہ حالت

قراءت میں، آپ نے خود اس حدیث میں بیان فرمادی ہے۔ بقولہ و انا اقول مالی انازع القرآن ... الخ ❶ (ایضاً ص ۳۳)

149

مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ مرحوم مؤلف ''تکمیل البرہان'' کے اعتراض کہ:

''سکتات میں پڑھنے سے آیت سے ممانعت ہرگز ثابت نہیں ہوتی حالانکہ حنفیہ کا دعویٰ ہے کہ جہری نماز میں سکتات امام کے وقت بھی قراءۃ ناجائز وحرام ہے۔''

کے جواب میں لکھتے ہیں:

''یہ حنفیہ پر افتراء ہے جو لوگ سکتات میں امام کی رعایت کر کے سورت فاتحہ خلف الامام پڑھ سکیں اس کو کسی نے ناجائز اور حرام نہیں کہا۔ اسی طرح سری نمازوں میں بھی قراءت فاتحہ خلف الامام آہستہ آہستہ جائز ہے جب کہ امام سے منازعت وتشویش نہ ہو جیسا کہ بار بار ہو چکا ہے۔''

فاران (ص ۳۴۔ دسمبر ۱۹۶۰ء) اور اعلاء السنن (ص ۹۳ ج ۴) - مزید لکھتے ہیں

''مولانا عبدالحی رحمہ اللہ، ملاجیون رحمہ اللہ کی عبارتوں میں امام محمد رحمہ اللہ کے قول کا حوالہ صراحۃً مذکور ہے اور اس میں کسی کو نزاع نہیں بلکہ ہم تو جہری میں بھی امام کی قراءت سے پہلے یا پیچھے مقتدی کو قراءت فاتحہ کی اجازت دیتے ہیں۔'' (فاران: ص ۲۹۔ دسمبر ۱۹۶۰ء) - نیز لکھتے ہیں:

''ہم بھی سکتات امام میں مقتدی کے لیے قراءت فاتحہ کی اجازت کے قائل ہیں اور سکتات امام کی شرط اپنی طرف سے نہیں لگا رہے بلکہ بعض احادیث میں یہ قید صراحۃً موجود ہے جو گو ہمارے نزدیک سند کے لحاظ سے صحیح نہیں۔'' الخ (فاران: ص ۲۴ ۔ نومبر ۱۹۶۰)

150

لیجیے جناب مولانا عثمانی رحمہ اللہ بھی سکتات میں پڑھنے کو آیت کے مخالف نہیں سمجھتے بلکہ سکتات میں پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ:

''سکتات کی شرط ہم نے اپنی طرف سے نہیں لگائی بلکہ بعض احادیث سے یہ ثابت ہوتا ہے۔'' ❷

اور یہی کچھ مولانا گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے۔ لہٰذا سکتات کا انکار اور سکتات میں فاتحہ پڑھنے کو ناجائز اور حرام کہنا محض مکابرہ ومجادلہ ہے۔ بالخصوص جب کہ بعض علمائے احناف نے انہی سکتات میں ثناء پڑھنے کی اجازت دی ہے۔ (کما سیأتی)۔ تو پھر فاتحہ کا انکار کیوں کر ہو سکتا ہے۔ رہی یہ بات کہ اگر امام سکتہ نہ کرے تو پھر کیا کیا جائے تو امام شافعی رحمہ اللہ

---

❶ مولانا نے کتاب میں زیر بحث مسئلہ میں جو کچھ لکھا ہے اس کے بعض پہلو محل نظر ہیں۔ ہمیں یہاں صرف یہ دکھانا ہے کہ موصوف سکتات میں پڑھنے کے باعث خلط یا تشویش نہیں سمجھتے بلکہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ معمول بتلاتے ہیں۔

❷ گو انھوں نے حدیث کو صحیح تسلیم نہیں کیا مگر اس سے استدلال کے منکر نہیں۔ وہ حدیث عبداللہ بن عمرو کی ہے، جس پر پہلے بحث گزر چکی ہے اور فنی نقطۂ نگاہ سے کہا جا سکتا ہے کہ انکار صحت سے ہے حسن ہونے سے نہیں ورنہ استدلال کے کیا معنی؟ نیز سکتات کا ثبوت حضرت گنگوہی رحمہ اللہ حدیث: مالی انازع القرآن سے بھی ثابت کرتے ہیں جو صحیح ہے۔

امام کے ساتھ ساتھ بھی فاتحہ پڑھنے کو صحیح سمجھتے ہیں اور یہ تخصیص فاتحہ کی اس خصوصیت کی وجہ سے ہے اور اگر امام سنت کے مطابق سکتات کرے تو دریں صورت انکار بے معنی ہے۔ بلکہ مولانا لکھنویؒ نے تو صاف صاف لکھ دیا ہے کہ جب حدیث سنداً قوی ہے اور اس کے شواہد بھی موجود ہیں تو اسے بالکلیہ ترک نہیں کر دینا چاہیے، بلکہ اسے صحیح محل پر محمول کرنا چاہیے اور وہ یہ ہے کہ قراءت کو سکتات پر محمول کیا جائے۔

فما بالهم تركوا هذا الخبر بالكلية و لم يجوزوا قراءة الفاتحة ولو حال السكتة ۔

(امام الکلام: ص ۲۸۱)

یعنی انھیں کیا ہو گیا ہے کہ انھوں نے اس حدیث کو بالکل چھوڑ دیا ہے اور دوران سکتات بھی قراءت کو جائز نہیں سمجھتے۔

اس سے بڑھ کر بتلایئے ہم اپنے حنفی بھائیوں کی اور کیا تسلی کر سکتے ہیں۔ اس کے لیے مزید ملاحظہ ہو۔

(تحقیق الکلام: ص۶۲ ج۲)

151 تیسرا جواب

خود علمائے احناف اس آیت سے بعض امور کو مستثنیٰ تسلیم کرتے ہیں۔ مثلاً

۱۔ مقتدی اگر بعد میں ملے تو علمائے احناف میں سے بعض تو جہری میں بھی ثناء یعنی **سبحانک اللهم وبحمدک۔** الخ پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں۔ چنانچہ صاحب منیہ لکھتے ہیں:

والمسبوق ياتي بالثناء اذا ادرک الامام حالة المخافتة ثم اذا قام الى قضاء ما سبق ياتي به ايضاً كذا ذكره في الملتقط واذا ادرک الامام و هويجهر يستمع وينصت و قال بعضهم ياتي بالثناء عند سكتات الامام كلمة كلمة وعن الفقيه ابي جعفر اذا ادرک الامام في الفاتحة يثني بالاتفاق ذكره في الذخيرة۔ (منية المصلى: ص ۸۲ مطبوعه قرآن محل كراچی)

یعنی مسبوق سری نمازوں میں ثنا پڑھے پھر اگر ماسبق کی قضاء کے لیے کھڑا ہو تو بھی ثناء پڑھے جیسا کہ الملتقط میں ہے اور جب امام کو حالت جہر میں ملے تو امام کی قراءت سنے اور خاموش رہے اور بعض نے کہا ہے کہ امام کے سکتات میں ایک ایک کلمہ کر کے ثناء پڑھے، فقیہ ابو جعفرؒ سے ہے کہ جب امام کو بحالت قراءت فاتحہ آ ملے تو بالاتفاق ثناء پڑھے جیسا کہ ذخیرہ میں مذکور ہے۔

جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ احناف کے نزدیک سری میں مسبوق ثناء پڑھے اور بعض جہری کے سکتات میں پڑھنے کا حکم دیتے ہیں بلکہ ابو جعفرؒ فقیہ جو ابو حنیفہ صغیر، شیخ کبیر، امام کبیر اور جلیل القدر کے الفاظ سے یاد کیے جاتے ہیں (الفوائد البھیہ ص۲۷۳) حالت قراءت فاتحہ میں ثناء کے پڑھنے پر اتفاق نقل کرتے ہیں بلکہ علامہ الحلبی نے ذکر کیا ہے کہ قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک مسبوق امام کے ساتھ قراءت سورت کے وقت بھی ملے تو ثناء پڑھے۔ ان کے الفاظ ہیں: **وان**

ادرکه فی السورة یثنی عند أبی یوسف (غنية المستملی: ص ٣٠٤) لہٰذا اگر ثناء پڑھنا استماع وانصات کے منافی نہیں تو فاتحہ ہی انصات کے منافی کیوں ہے؟

مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں کہ:

''اس اتفاق سے مراد قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اتفاق مراد ہے۔'' (ص ۱۸۲ ج ۱)

مگر اس سے کیا فرق پڑا۔ ان حضرات کے نزدیک تو یہ آیت عام نہ رہی۔ سری میں تو صحیح قول پڑھنے ہی کا ہے۔ چنانچہ عالمگیری (ص ۹۱ ج ۱) میں ہے:

152 وفی الصلٰوة المخافتة یاتی به هکذا فی الخلاصة و یسکت المؤتم عن الثناء اذا جهر الامام وهو الصحیح کذا فی التاتارخانیة [1]

کہ سری میں ثناء پڑھے جیسا کہ خلاصہ میں ہے اور جہری میں مقتدی خاموش رہے، ثناء نہ پڑھے یہی صحیح ہے جیسا کہ تاتارخانیہ میں ہے۔ ملاحظہ ہو التاتارخانیہ (ص ۵۳۶ ج ۱) نیز دیکھیے البحر الرائق (ص ۳۲۷، ۳۲۹ ج ۱)۔

جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض احناف جن میں قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ بھی شامل ہیں کے نزدیک سری بلکہ جہری نمازوں میں فاتحہ کے دوران میں بھی مسبوق کو ثناء پڑھنی چاہیے حالانکہ ثناء نہ امام پر واجب ہے، نہ منفرد و مقتدی پر، برعکس سورۃ فاتحہ کے، کہ بقول علامہ قسطلانیؒ جمہور کے نزدیک وہ ہر نمازی پر واجب ہے۔ (کما مر)

آخر کیا وجہ ہے کہ مسبوق محل قراءت فاتحہ میں ثناء تو پڑھے مگر فاتحہ نہ پڑھے۔ (تلك اذا قسمة ضيزى)

بعض حنفیہ نے کہا ہے کہ ان سکتات میں پڑھا جانا ممکن نہیں تو ان کا جواب دیتے ہوئے علامہ لکھنویؒ لکھتے ہیں:

لو لم یمکن ان یقرأ المؤتم شیئا فی تلک السکتات لما جاز الفقهاء قراءة الافتتاح و نحوه للمؤتم. (غيث الغمام: ص ١٤٩)

کہ اگر مقتدی کے لیے ان سکتات میں کچھ پڑھا جانا ممکن نہ ہوتا تو فقہاء مقتدی کو ان میں ثناء پڑھنے کی اجازت نہ دیتے۔

لہٰذا جب دعائے استفتاح پڑھنے کی اجازت ہے اور سکتات میں دعا پڑھنا ممکن بھی ہے تو سورۃ فاتحہ کا پڑھا جانا ہی غیر ممکن اور ممنوع کیوں ہے؟ مولانا ظفر احمد عثمانیؒ نے ''غنية المستملی'' کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ امام جب قراءت کر رہا ہو تو بعض کے نزدیک مقتدی سکتات امام میں ثناء کلمہ کلمہ یا دو دو کلمے کر کے پڑھ سکتا ہے اور یوں وہ قراءت سننے کے حکم اور ثناء پڑھنے کے مسنون حکم پر بھی عمل کر سکتا ہے۔ اس کے بعد لکھتے ہیں:

---

[1] مگر یہ بھی حنفی مذہب مسلم ہے کہ امام اگر ثناء چھوڑ دے تو مقتدی اسے پڑھے جب امام سورہ فاتحہ پڑھ رہا ہو اور اگر سورت شروع کر دی ہے تو امام محمدؒ فرماتے ہیں، پھر نہ پڑھے او الثناء ان کان الامام فی الفاتحة وان کان فی السورة لا عند محمد رحمه الله. الخ (عالمگیری: ص ۹۰ ج ۱، غنية المستملی: ص ٥٢٨) لہٰذا اگر جہر میں ثناء پڑھنے سے منع کیا گیا ہے تو وہ محمول ہے جب امام نے ثناء پڑھی ہو یا جب وہ سورت پڑھ رہا ہو، فتدبر۔

وكـذا اذا امكنه الإتيان بالفاتحة مع مراعاة مقتضى الامر بل هى أولى وأهم من الثناء لقول الشافعية بفرضيتها والخروج من الخلاف حسن فينبغي القول بجواز قراء تها فى الجهرية ان وجد فرصة بين السكتات والا لا. (اعلاء السنن ص ۹۳ ج ۴)

اسی طرح مقتدی کے لیے استماع کے ساتھ ساتھ سکتات میں فاتحہ پڑھنا ممکن ہوتو اسے فاتحہ پڑھنی چاہیے بلکہ فاتحہ پڑھنا ثناء پڑھنے سے بہتر اور زیادہ اہم ہے کیوں کہ شوافع کے نزدیک تو فاتحہ مقتدی کے لیے فرض ہے اور اختلاف سے بچنا بہتر ہے۔ اس لیے مناسب یہی ہے کہ جہری کے سکتات میں اگر موقع پائے تو فاتحہ پڑھے ورنہ نہ پڑھے۔

اس کے بعد انھوں نے ردالمحتار (ص ۴۸۸ ج ۱) کے حوالے سے لکھا ہے۔ امام جب بلند آواز سے قراءت شروع کردے تو بعض فقہاء کے نزدیک ثناء پڑھنی چاہیے۔ بعض نے کہا کہ نہیں پڑھنی چاہیے مگر قاضی خاں، شیخ الاسلام خواہرزادہ وغیرہ کے نزدیک مختار قول یہی ہے کہ سری میں ثناء پڑھنی چاہیے۔ مولانا عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی تائید امام محمد رحمہ اللہ کے اس قول سے ہوتی ہے کہ استحساناً مقتدی کو سری میں فاتحہ پڑھنی چاہیے کیوں کہ فاتحہ پڑھنا ثناء سے زیادہ اہم ہے۔ جب سری میں امام کی قراءت کے دوران ثناء پڑھنا جائز ہے تو فاتحہ پڑھنا بالاولیٰ جائز ہے۔ اس سلسلے کی بعض دیگر وضاحتوں کے بعد بالآخر فرماتے ہیں:

”فالحق ان القول بجواز قراءة المأموم فى السرية لازم على من جوز الاتيان بالثناء فيها، وكذا بجوازها فى سكتات الجهرية على من جوزه فيها فافهم“

(ايضا ص ۹۴ ج ۴)

حق بات یہ ہے کہ جو سری نمازوں میں ثناء کو جائز قرار دیتے ہیں ان پر لازم ہے کہ مقتدی کے لیے قراءت فاتحہ کے جواز کو تسلیم کریں۔ اسی طرح جو سکتات امام میں ثناء کو جائز قرار دیتے ہیں سکتات میں قراءت کو بھی جائز سمجھیں۔

لہٰذا سری میں اور جہری نمازوں میں سکتات کے دوران ثناء پڑھنا جائز ہے تو فاتحہ پڑھنا حرام اور مکروہ کیسے ہوا؟ یہی وجہ ہے کہ مولانا گنگوہی رحمہ اللہ وغیرہ سکتات میں فاتحہ پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں جیسا کہ پہلے باحوالہ گزر چکا ہے۔

علامہ علی رحمہ اللہ قاری حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے فرمان ”اقرأ بها فى نفسك“ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس میں احتمال ہے کہ اس سے مراد سری نمازوں میں قراءت کرنے کا حکم ہو، جیسا کہ امام مالک رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے یا اس سے مراد ”فى السكتات بين قراءة الامام كما قيل للمسبوق فى دعاء الاستفتاح“ امام کی قراءت کے سکتات میں پڑھنا مراد ہے۔ جیسے مسبوق کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ سکتات امام کے وقت دعائے استفتاح پڑھے۔ (مرقاۃ: ص ۲۸۴ ج ۲) لہٰذا سکتات میں قراءت کا انکار صحیح نہیں۔

15 اعتراض اور اس کا جواب

علامہ شوکانی رحمہ اللہ اور نواب رحمہ اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ:

”مقتدی کو صرف قراءت قرآن سے منع کیا گیا ہے۔ثناء وتحمید وتسبیح وتشہد وغیرہ سے منع نہیں کیا گیا۔ پھر ان اکابر کے نزدیک صرف سورت فاتحہ کی قراءت کی اہمیت کیوں ہے۔قرآن کی باقی ۱۱۳ سورتوں کی اہمیت کیوں نہیں“

(ملخصاً احسن: ص۱۸۲،۱۸۳)

جواب : لیکن حقیقت یہ ہے کہ قاضیؒ صاحب اور نوابؒ صاحب کی عبارتوں سے کوئی فائدہ معترض کو حاصل نہیں ہوتا جب کہ ان کا مقصد یہ ہے کہ حدیث ”فلا تقرء وا بشيء اذا جهرت به الا بأم القرآن میں بظاہر مقتدی کو قرآن پڑھنے سے روکا گیا ہے۔دعائے استفتاح وتعوذ وغیرہ سے نہیں روکا گیا۔مگر زیر بحث مسئلہ کا تعلق آیت واذا قرئ القرآن سے ہے کہ احناف کے نزدیک یہ مطلقاً خاموشی کو مستلزم ہے اور نہ ہی اس میں تخصیص ہے تو پھر وہ ثناء پڑھنے کی اجازت کیسے دیتے ہیں؟ نواب صاحب آیت اور حدیث اذا قرأ فانصتوا کے عموم کے قائل ہی نہیں تو ان کے کلام سے اعتراض وارد کرنا نادانی ہے،فرماتے ہیں:

”گویم ایں ہر دو آیت قرآنی وعموم حدیث نبوی باشد مخصوص ست“ (دلیل الطالب: ص۵۷۱)

افسوس کہ حضرت الاستاذؒ نے خیر الکلام (ص ۵۶۸) میں اس کا مفصل جواب بھی دیا ہے مگر وہ پھر بھی بڑی بے جگری سے اسے دہراتے جا رہے ہیں۔رہی یہ بات کہ قرآن کی ۱۱۳ سورتوں میں فاتحہ ہی خاص کیوں ہے تو یہ پوچھیے مولانا گنگوہیؒ وغیرہ سے جو سکتات میں فاتحہ پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں اور لکھتے ہیں:

”جب اس کو اس قدر خصوصیت بالصلوٰۃ ہے“(کما مر) کاش قطب الارشاد کی سبیل الرشاد کو ہی ملاحظہ فرما لیا ہوتا؟

154

نیز فرماتے ہیں:

”اس کی وجہ آپ نے یہ فرمائی کہ فاتحہ کو صلوٰۃ سے بہت مناسبت ہے اور صلوٰۃ کے ساتھ اسی کو ایسی خصوصیت ہے کہ دوسری کسی سورت کو اس قدر نہیں یہاں تک کہ سورہ فاتحہ کا نام صلوٰۃ سے تعبیر کیا گیا ہے۔“(سبیل الرشاد: ص۳۲)

جنابِ من ع

بہت سوچ کر دل لگایا ہے ناصح

چوتھا جواب

امام قراءت کر رہا ہو اور کوئی شخص آ کر ملے تو لامحالہ وہ تکبیر کہہ کر نماز میں شامل ہوگا۔اگر آیت میں عموم ہے تو تکبیر کا کہنا استماع وانصات کے منافی کیوں نہیں؟

مؤلف احسن الکلام اس کے متعلق لکھتے ہیں۔

۱۔ ”جس نے امام کی اقتداء نہ کی ہو وہ اس آیت کا مخاطب نہیں ہے اور آیت استحباب کے حکم میں گو عام ہے مگر وجوب صرف مقتدی کے لیے ہے کیوں کہ شان نزول ہی خلف الامام ہے۔“

۲۔ تکبیر تحریمہ علمائے احناف کے نزدیک شرط ہے اور شرط اس سے خارج ہے۔ (ملخصاً ص ۱۸۱ ج ۱)

جواب: مگر اس دفاع کی دونوں شقیں باطل ہیں۔

۱۔ خود مولانا صفدر صاحب نے امام شافعیؒ، حافظ ابن تیمیہؒ، حافظ ابن کثیرؒ، حافظ ابن قیمؒ، حافظ ابن حجرؒ، قاضی شوکانیؒ اور نواب صاحبؒ سے نقل کیا ہے کہ قرآن کے عمومی حکم کو اسباب نزول پر مقید کرنا باطل ہے۔ (احسن: ص ۱۳۷)

۲۔ مانا کہ آپ کے نزدیک تکبیر تحریمہ شرط ہے لیکن کیا تکبیرات عیدین بھی شرط ہیں کہ مسبوق کے لیے قراءت کی حالت میں بھی ان کے کہنے کا حکم فرماتے ہیں؟ چنانچہ عالمگیری میں ہے:

قال محمد رحمه الله في الكبير ولو ان رجلا دخل مع الامام في صلوٰة العيد في الركعة الاولى بعد ما كبر الامام تكبير ابن عباس رضي الله عنهما ست تكبيرات فدخل معه وهو في القراءة والرجل يرى تكبير ابن مسعود رضي الله عنه فانه يكبر برأى نفسه في هذه الركعة حال ما يقرأ الامام و في الركعة الثانية يتبع رأى الامام (عالمگیری: ص ۱۸۱ ج ۱)

155

یعنی امام محمدؒ نے الکبیر میں کہا ہے کہ اگر آدمی نماز عید میں امام کے ساتھ پہلی رکعت میں شامل ہو جب کہ امام حضرت ابن عباسؓ کی روایات کے مطابق تکبیرات کہہ چکا ہے اور وہ قراءت کر رہا ہے اور آدمی حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کے مطابق تکبیرات کا قائل ہے تو وہ اپنے مسلک کے مطابق امام کی قراءت کے وقت تکبیریں کہے اور دوسری رکعت میں امام کی متابعت کرے۔

اسی طرح علامہ ابن نجیمؒ لکھتے ہیں:

و من فاتته اول الصلاة مع الامام يكبر في الحال و يكبر برأى نفسه (البحر الرائق: ص ۱۷۴ ج ۲)

اسی مسئلہ کے لیے مزید ملاحظہ فرمائیں ردالمختار (ص ۱۷۴ ج ۲)

جس سے یہ عذر لنگ بیت عنکبوت کی طرح تار تار ہو جاتا ہے کہ تکبیر تحریمہ کے وقت مقتدی آیت کا مخاطب نہیں لیکن کیا عیدین میں بھی مسبوق اس کا مخاطب نہیں اور وہ شرط نماز میں سے ہیں؟

پانچواں جواب

امام سے اگر قراءت میں غلطی ہو جائے تو بالاتفاق مقتدی کے لیے امام کو لقمہ دینا جائز ہے اور علمائے احناف کے نزدیک بھی صحیح قول یہی ہے کہ مقتدی کا امام کو لقمہ دینا جائز ہے۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ لکھتے ہیں:

''صحیح ہے کہ مقتدی اگر اپنے امام کو لقمہ دے تو نماز فاسد نہ ہوگی خواہ امام بقدر ضرورت قراءت کر چکا ہو یا نہیں۔ قدر ضرورت سے مقدار قراءت کی مقصود ہے جو مسنون ہے، الخ۔''

(بہشتی زیور ص ۹۹۵، مطبوعہ ناشران قرآن لمیٹڈ لاہور)

156

امام بخاریؒ نے جزء القراءت میں بھی اس سے حنفیہ پر نقض وارد کیا ہے، لکھتے ہیں کہ:

واحتج سلیمان بن حرب بحدیث ابی فی القراء ۃ ولم یرا بن عمر بالفتح علی الامام بأسا.

(جزء القراءۃ ص ۲۲)

کہ سلیمانؒ بن حرب نے حضرت ابیؓ کی حدیث سے قراءت پر استدلال کیا ہے اور ابن عمرؓ نے امام کو بتلانے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھا۔

اور علمائے احناف کا عمل آج بھی اس پر دیکھا جا سکتا ہے۔ بالخصوص نماز تراویح میں جیسا کہ کسی نمازی سے مخفی نہیں۔ پس اگر استماع وانصات مطلقاً واجب ہے تو یہ لقمہ دینا کیسے جائز ہوا؟ لہٰذا جس طرح اس مطلق حکم سے یہ صورت حدیث کی بنا پر خاص ہے تو فاتحہ بھی اس مطلق حکم سے خاص اور مستثنیٰ کیوں نہیں؟

چھٹا جواب

کتب فقہ حنفیہ میں ہے کہ امام خطبہ دے رہا ہو تو سب کو خاموشی سے سننا چاہیے۔ اس کے لیے ان حضرات نے اسی آیت واذا قرئ القراٰن اور حدیث اذا قلت یوم الجمعة لصاحبک انصت ..الخ سے استدلال کیا ہے مگر وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ جب امام یٰایھا الذین امنوا صلوا علیه وسلموا تسلیمًا پڑھے تو سامعین کو آنحضرت ﷺ پر آہستہ درود وسلام بھیجنا چاہیے۔ محدث مبارک پوریؒ نے اس سلسلہ میں ہدایہ، شرح وقایہ، الکفایہ، رمز الحقائق، فتح القدیر، اور بنایہ للعینی ایسی معتبر کتب فقہ حنفیہ کی عبارتیں ذکر کی ہیں۔ باذوق حضرات مراجعت فرمائیں۔

(تحقیق الکلام: ص ۴۸ ج ۲ پانچواں جواب)

اس کے علاوہ فقہ حنفیہ میں ہے کہ اگر جمعہ کا خطبہ سنتے ہوئے یاد آیا کہ صبح کی نماز نہیں پڑھی تو امام ابوحنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک جمعہ کی نماز چھوڑ دے، پہلے نماز فجر ادا کرے اور اگر فجر پڑھتے پڑھتے جمعہ کی نماز رہ جائے تو ظہر پڑھے۔ چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

وقد مر انه لو تذکر الفجر عند خطبة الجمعة یصلیها مع ان الصلوٰۃ حینئذ مکروهة بل فی التتارخانیة ان یصلیها عندهما وان خاف فوت الجمعة مع الامام ثم یصلی الظهر۔ (تحقیق الکلام: ص ۵۱ ج ۲)

157

اور عالمگیری میں ہے:

”ولو ذکر فی الجمعة ان علیه الفجر فان کان لا یخاف فوت الجمعة یقطعها ویبدأ فی الفجر الخ۔ (عالمگیری: ص ۱۴۸ ج ۱) [1]

اسی طرح حنفیہ کے نزدیک جمعہ کی پہلی چار سنتیں پڑھ رہا ہو امام آ جائے، خطبہ دینے لگے تو سنتیں مکمل کرے۔

(الاشباہ والنظائر مع الحمدی ص ۳۱۳ ج ۱)

---

[1] مزید دیکھیے فتاویٰ ابن نجیمؒ بر حاشیہ الفتاویٰ الغیاثیہ: ص ۹، الاصل امام محمد: ص ۳۵۳ ج ۱۔ البنایہ: ص ۸۹ ج ۳۔

لہٰذا جب ان حضرات کے نزدیک یہ آیت خطبہ کو بھی شامل ہے اور خطبہ کی حالت میں آہستہ درود شریف اور صبح کی نماز قضا پڑھ سکتا ہے بلکہ جمعہ کی سنتیں مکمل کرسکتا ہے اور یہ انصات واستماع کے منافی نہیں ہے تو آہستہ سورہ فاتحہ ہی کیوں ممنوع اور منافی استماع وانصات ہے؟

ایک اعتراض اور اس کا جواب

مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

نزول آیت کے وقت خطبہ کا وجود بھی نہ تھا البتہ عمومی الفاظ میں خطبہ بھی شامل ہے۔ اس لیے بالطبع اور ثانوی حکم کی ظاہری مخالفت سے مقصود اولین بالذات حکم کی مخالفت کرنی کیوں کر جائز ہے اور بعض علمائے احناف خطبہ کے وقت دل میں درود شریف پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں بلکہ اسے صحیح کہا ہے مگر محققین آہستہ آہستہ پڑھنے سے بھی منع کرتے ہیں جیسا کہ امام قاضی خانؒ، امام سرخسیؒ، علامہ ابن ہمامؒ اور علامہ ابن عابدینؒ نے لکھا ہے لہٰذا یہ اعتراض بے بنیاد ہے۔

(محصلہ ص ۱۸۴، ۱۸۵ ج ۱)

جواب: اعتراض کی دونوں شقیں صحیح نہیں۔

۱۔ دعویٰ یہ ہے کہ خود علمائے احناف اس آیت سے سامعین خطبہ کو استماع وانصات کا حکم دیتے ہیں اور اس کی بجا آوری کو فرض بتلاتے ہیں۔ خود مولانا صفدر صاحب نے قاضی خانؒ کی جو عبارت نقل کی ہے اس کے الفاظ ہیں:

بل يستمع و ينصت لان الا ستماع فرض. کہ سنے اور خاموش رہے کہ استماع فرض ہے۔

علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں:

ولا ينبغي للقوم ان يتكلموا والامام يخطب لقوله تعالىٰ فاستمعوا له وانصتوا.

(المبسوط ص ۲۸ ج ۲)

کہ جب امام خطبہ دے رہا ہو تو سامعین کو کلام کرنا مناسب نہیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ سنو اور خاموش رہو۔
اور پہلے باقرار مولانا صفدر صاحب گزر چکا ہے کہ حکم عموم لفظ پر ہوتا ہے خصوص سبب پر نہیں (اس کی مزید تفصیل ساتویں جواب میں آرہی ہے)۔ لہٰذا مولانا صفدر صاحب کا ثانوی حکم قرار دینا محض دفع الوقتی ہے۔

۲۔ کیا علامہ عینیؒ، علامہ مرغینانیؒ، صاحب شرح وقایہ، علامہ زیلعیؒ وغیرہ بھی محققین میں شمار ہوتے ہیں یا نہیں؟
اور علامہ علاؤ الدین لکھتے ہیں:

والصواب انه يصلي على النبي ﷺ عند سماع اسمه في نفسه.

کہ صحیح اور صواب یہ ہے کہ نبی ﷺ کا نام سننے پر آہستہ درود شریف پڑھے۔

فقیہ ابو اللیث سمرقندی لکھتے ہیں:

وان سمع اسم النبي ﷺ في الخطبة يصلي السامع في نفسه. (النوازل: ص ۷۷)

کہ سامع جب خطیب سے نبی ﷺ کا اسم گرامی سنے تو ''فی نفسہ'' درود شریف پڑھے۔
اور ''فی نفسہ'' کی توضیح علامہ ابن عابدینؒ نے یوں کی ہے:

ای بان یسمع أو یصحح الحروف فانهم فسروہ به. ❶ (رد المختار ص ۱۵۹ ج ۲)

کہ فی نفسہ یہ ہے کہ وہ اپنے نفس کو سنائے یا حروف کی تصحیح کرے۔انھوں نے اس کی یہی تفسیر کی ہے۔

159

اور امام قاضی خانؒ نے جس اشکال کا ذکر کیا ہے اس کا جواب علامہ عینیؒ نے دیا ہے:

فان قلت توجه علیه امر ان احدهما ﴿صلوا علیه وسلموا تسلیما﴾ والامر الاخر قوله تعالیٰ ﴿واذا قریٔ القراٰن فاستمعوا له وانصتوا﴾ قال مجاهد نزلت فی الخطبة والاشتغال باحدهما یفوت الاخر قلت اذا صلی فی نفسه وانصت و سکت یکون إیتاء بموجب الامرین.

(بنایه : ص ۳۲۳ ج ۲ بحواله تحقیق : ص ۴۹ ج ۲)

یعنی اگر تو کہے کہ سامعین خطبہ کو **صلوا علیه وسلموا** کے مطابق درود شریف پڑھنا چاہیے اور بحکم **فاستمعوا له وانصتوا** کے چپ رہنا چاہیے کہ امام مجاہدؒ فرماتے ہیں یہ خطبہ کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔پس اگر سامعین درود وسلام پڑھتے ہیں تو **فاستمعوا له وانصتوا** کے حکم کی تعمیل نہیں ہوتی اور اگر خاموش ہو کر خطبہ سنتے ہیں تو **صلوا علیه وسلموا** کے حکم کی تعمیل نہیں ہوتی تو میں اس کے جواب میں یہ کہوں گا کہ جب سامعین کلمات درود وسلام کو آہستہ پڑھیں گے تو دونوں حکموں کی تعمیل ہو گی۔

علامہ عینیؒ وغیرہ کے علاوہ قاضی ابو یوسفؒ اور امام طحاویؒ کا بھی یہی مسلک ہے جیسا کہ علامہ سرخسیؒ نے المبسوط (ص ۲۹ ج ۲) اور علامہ عینیؒ نے بنایہ (ص ۳۲۲ ج ۲) میں صراحت کی ہے اور گو انھوں نے یہ فرمایا ہے کہ ظاہر روایت کی بنا پر خطبہ کا حکم نماز کی طرح ہے جب کہ امام ﴿**یاایها الذین امنوا صلوا علیه.**﴾ الآیة پڑھے تو جیسے مقتدی وہاں درود شریف نہیں پڑھے گا۔اسی طرح خطبہ میں بھی درود شریف نہ پڑھے لیکن اس سے یہ کیوں کر لازم آتا ہے کہ خطبہ میں درود شریف نہ پڑھے جب کہ خود انہی کا مختار قول یہی ہے کہ چھینک مارنے والے کے لیے الحمد للہ آہستہ کہنا صحیح ہے اور یہ استماع وانصات کے بھی منافی نہیں۔ان کے الفاظ ہیں:

160

والصحیح انه یقول فی نفسه فذلک لا یشغله عن الاستماع۔ (المبسوط: ص ۳۸ ج ۲)

بلکہ انھوں نے فقیہ حکمؒ بن زہیر جن کے متعلق منقول ہے کہ عراق میں ان سے بڑھ کر فقیہ نہیں ہوا۔(المبسوط) سے نقل کیا ہے کہ وہ حال خطبہ میں آہستہ تلاوت قرآن کی بھی اجازت دیتے تھے ❷۔مانا کہ یہ احناف کا مختار مذہب نہ سہی مگر بتلانا صرف اسی قدر ہے کہ ان اکابر فقہاء حنفیہ کے نزدیک یہ سب امور اگر استماع وانصات کے منافی نہیں تو فاتحہ اس کے

---

❶ اور الکفایۃ میں ہے: **فیصلی فی نفسه ای یصلی بلسانه خفیا** کہ فی نفسہ سے مراد زبان سے آہستہ کہنا ہے۔(مزید دیکھیے تحقیق الکلام)

❷ فقیہ ابولیث سمرقندی النوازل: ص ۸۷ میں لکھتے ہیں کہ اگر امام سے دور بیٹھا ہے تو وہ قرآن پاک اور تسبیح و تحمید بلکہ فقہ کی کتابیں بھی پڑھ سکتا ہے۔

منافی کیوں ہے؟

مولانا صفدر صاحب نے مانعین صلوٰۃ وسلام میں ابن ہمامؒ کا نام لیا ہے جو صحیح نہیں۔ موصوف ان کے الفاظ یوں بیان کرتے ہیں کہ:

''محققین کا بیان ہے کہ چوں کہ استماع وانصات فرض اور ضروری ہے۔ اس لیے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خطبہ کے وقت آہستہ درود شریف پڑھنے کی اجازت نہیں ہے۔'' (احسن: ص ۱۸۵ ج ۱)

حالانکہ علامہ ابن ہمامؒ نے قطعاً یہ محققین کا قول نہیں بتلایا، انھوں نے تو اسے بعض کی تفریع کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کا قول بتلایا ہے کہ خطبہ میں آنحضرت ﷺ کے اسم گرامی پر درود شریف نہ پڑھے، ان کے الفاظ ہیں:

''علی وجه الثانی فرع بعضهم قول ابی حنیفة انه لا یصلی علی النبی ﷺ عند ذکره فی الخطبة۔''

اس کے بعد قاضی ابو یوسفؒ کا مذہب نقل کرکے اسی کو صحیح اور صواب کہا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

وعن ابی یوسف ینبغی ان یصلی فی نفسه لان ذلک مما لا یشغله عن سماع الخطبة فکان احرازا للفضیلتین وهو الصواب وهل یحمد اذا عطس الصحیح نعم فی نفسه. (فتح القدیر: ص ۴۲۱ ج ۱)

یعنی ابو یوسفؒ سے ہے کہ مناسب ہے کہ آہستہ درود شریف پڑھے تاکہ دونوں فضیلتوں کو حاصل کر سکے اور یہی صحیح ہے۔ اس سے سماع خطبہ میں بھی خلل نہیں آتا، اور کیا چھینک مارنے والا الحمدللہ کہے؟ تو فرماتے ہیں صحیح یہی ہے کہ آہستہ کہے۔

بلکہ بعض مشائخ کرام کا بھی یہی مسلک قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

واستحسنه بعض المشائخ لان الامام حکی امر الله بالصلاة واشتغل هو بالامتثال فیجب علیهم موافقته .الخ (فتح القدیر: ص ۴۲۳ ج ۱)

کہ بعض مشائخ نے اسے مستحسن فرمایا ہے کیوں کہ امام اللہ کا حکم سنا رہا ہے (کہ ایمان والو! رسول اللہ ﷺ پر صلوٰۃ بھیجو) اور خود بھی امتثالاً صلوٰۃ پڑھنے میں مشغول ہے۔ پس سامعین پر اس کی موافقت واجب ہے۔

جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ مؤلف احسن الکلام کا علامہ ابن ہمامؒ کو خطبہ کی حالت میں مانعین صلوٰۃ میں شمار کرنا قطعاً صحیح نہیں۔ قارئین کرام کی مزید تسلی کے لیے عرض ہے کہ علامہ ابن نجیمؒ نے بھی علامہ ابن ہمامؒ کا یہی قول ذکر کیا ہے، لکھتے ہیں:

وکذا اختلفوا فی الصلوٰة علی النبی ﷺ عند سماع اسمه والصواب انه یصلی فی نفسه کما فی فتح القدیر (البحر الرائق ص ۱۵۶ ج ۲)

یعنی اسی طرح آنحضرت ﷺ کا نام مبارک سن کر درود شریف پڑھنے میں اختلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ آہستہ پڑھے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔

انصاف شرط ہے کہ اس کے بعد ہم اپنے مہربان کی اور کیسے تسلی کرائیں؟ مگر ع

تیرا ہی جو جی نہ چاہے تو بہانے ہزار ہیں

ساتواں جواب

نماز فجر کے وقت جب امام نماز پڑھ رہا ہو تو صفوں کے پیچھے احناف حضرات فجر کی سنتیں پڑھتے ہیں۔ جس کا مشاہدہ ہر ایک اپنی آنکھوں سے کرسکتا ہے مگر علمائے احناف کو آج تک انھیں ایسی حالت میں سنتیں پڑھنے سے منع کرنے کی توفیق نہیں ہوئی۔ دیکھیے تحقیق الکلام (ص۵۰ ج۲)۔ 162

علامہ سرخسیؒ بھی لکھتے ہیں:

واذا اخذ المؤذن فی الاقامة کرهت للرجل ان یتطوع لقوله ﷺ اذا اقیمت الصلوٰة فلا صلوٰة الا المکتوبة الا رکعتی الفجر فانی لم اکرههما و کذٰلک اذا انتهٰی الی المسجد و قد افتتح القوم صلوٰة الفجر یأتی برکعتی الفجر ان رجا ان یدرک مع الامام رکعة فی الجماعة وهذا عندنا.

(المبسوط : ص ۱۶۷ ج ۱)

کہ جب مؤذن تکبیر کہے تو میں مکروہ سمجھتا ہوں کہ کوئی آدمی نفل پڑھے کیوں کہ آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے جب اقامت ہو جائے تو فرض نماز کے علاوہ اور کوئی نماز نہیں سوائے صبح کی دو سنتوں کے۔ ❶ پس میں ان دونوں کو اس حالت میں پڑھنے کو مکروہ نہیں سمجھتا اور اسی طرح جب آدمی مسجد میں آئے اور جماعت ہو رہی ہو تو وہ دو رکعتیں پڑھ لے۔ اگر امید ہو کہ امام کی ایک رکعت کو پالے گا اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔

علامہ ابن ہمامؒ نے گو مسجد میں سنتیں پڑھنے کو مکروہ لکھا ہے مگر مکروہ کے مدارج بیان کیے ہیں۔ سب سے زیادہ کراہت تو تب ہے جب انہی صفوں میں سنتیں پڑھے اور شتوی و صیفی مقام میں (یعنی نماز اندر ہو تو برآمدہ وغیرہ میں) پڑھنے کو کم درجہ کا مکروہ کہا ہے۔

مزید برآں یہ بحث ہے کہ سنتیں پڑھنے والا امام کی قراءت سنتا ہے مگر سنتیں پڑھ جاتا ہے اور پھر یہ حکم خارج از مسجد سنتیں پڑھنے والے کو مستلزم کیوں نہیں؟ شتوی اور صیفی مقام جو کہ مسجد کے اندر ہے اس میں سنتیں پڑھنا کم درجہ کا مکروہ کیوں ہے؟ قراءت خلف الامام تو آیت کی رو سے حرام اور یہاں سنتیں کم درجہ کی مکروہ یہ فرق آخر کیوں ہے؟ امام کی قراءت کا لحاظ کرکے اس کے متعلق بھی حرمت کا حکم کیوں نہیں لگایا گیا بالخصوص جب کہ امام ابن ہمامؒ آیت کا حکم عام فرماتے ہیں۔ (کما سنذکر)۔ 163

---

❶ **الا رکعتی الفجر** کی استثناء کسی صحیح یا حسن سند سے ثابت نہیں بلکہ امام بیہقیؒ، علامہ شوکانیؒ، شیخ سلام اللہ الحنفی وغیرہ نے اس کو بے اصل قرار دیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے اعلام اہل العصر (ص۱۳۵، ۱۳۶)

آیت کا مخاطب کون ہے؟

مؤلف احسن الکلام یہاں بھی فرماتے ہیں کہ:

آیت کا وجوبی طور پر ہر مخاطب صرف مقتدی ہے۔ لہٰذا جماعت کے پاس سنتیں پڑھنے والا آیت کا مخالف نہ ہوگا۔ (احسن: ص۱۸۳ ج۱) موصوف نے دوسرے مقامات پر بھی اس بات کو دہرایا ہے کہ:

''آیت کا وجوب صرف مقتدی کے لیے ہے البتہ استحباب کے حکم میں اپنے عموم پر ہے۔'' (احسن: ص۱۸۱)

ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ خود معترض نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ:

''اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے خصوص سبب کا نہیں۔'' (احسن: ص۱۳۷)

لہٰذا نماز جسے وہ آیت کا شان نزول بتلاتے ہیں، میں اس حکم کو واجب قرار دینا اور دوسرے مقامات پر مستحب سمجھنا کیوں کر صحیح ہوا؟

یقین جانیے یہ مؤلف موصوف کی محض دفع الوقتی ہے جب کہ وہ خود نماز کے علاوہ بھی استماع و انصات کو واجب ہی قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ موصوف اپنے ایک دوسرے رسالہ'' **حکم الذکر بالجہر** ''میں علامہ لکھنویؒ کا ایک فتویٰ یوں رقم فرماتے ہیں۔

استفتاء

اگر کوئی شخص بلند آواز سے قرآن شریف پڑھے اور آس پاس کے لوگ کسی وجہ سے کان لگا کر نہ سنیں یا دنیاوی کاموں میں پھنسے ہونے کی وجہ سے نہ سن سکیں تو کیا ایسی حالت میں پڑھنے والے کو چپکے پڑھنا لازم ہوگا یا نہیں۔ پہلی صورت میں اگر وہ چپکے نہ پڑھے تو کیا حکم ہے؟

جواب: قرآن شریف کا سننا فرض ہے۔ اگر لوگ کاموں میں پھنسے ہوں اور قرآن شریف سننے کی طرف متوجہ نہ ہو سکیں تو پڑھنے والوں کو چپکے سے پڑھنا چاہیے اور بلند آواز سے پڑھ کر حاضرین کو گنہگار نہ بنانا چاہیے، الخ۔

164

(حکم الذکر بالجہر: ص۷۵)

سوال یہ ہے کہ استماع و انصات کا وجوبی حکم صرف مقتدی کے لیے ہے اور دوسروں کے لیے یہ حکم استحبابی ہے تو پھر مشغولین جو قرآن نہیں سنتے وہ گنہگار کیوں ہیں؟ ترک مستحب پر عتاب و گناہ ہوتا ہے؟ کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں؟ حالانکہ علمائے احناف نے تصریح کی ہے۔ قرآن کا حکم وجوبی طور پر اپنے عموم پر ہے۔ چنانچہ علامہ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں:

وفی کلام اصحابنا ما یدل علی وجوب الاستماع فی الجهر بالقرآن مطلقاً قال فی الخلاصة رجل یکتب الفقه و بجنبه رجل یقرأ القرآن فلا یمکنه استماع القرآن فالاثم علی القاری وعلی هذا لوقرأ علی السطح فی اللیل جهرا والناس ینام یأثم وهذا صریح فی اطلاق الوجوب ولان

العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب۔ (فتح القدیر ص ۲۴۲ ج ۱)

ہمارے اصحاب کا کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قرآن مجید کا سننا مطلقاً واجب ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ ایک آدمی فقہ کی کتاب لکھ رہا ہے اور اس کے پاس دوسرا قرآن مجید کی بلند آواز سے تلاوت کررہا ہے تو کاتب فقہ کے لیے قرآن کا سننا ناممکن ہے۔ لہٰذا قرآن پڑھنے والا گنہگار ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی رات کو مکان کی چھت پر بلند آواز سے قرآن پڑھے اور لوگ سو رہے ہیں تو وہ پڑھنے والا گنہگار ہوگا اور یہ قول اس میں واضح ہے کہ سننا مطلقاً واجب ہے اور اس لیے بھی کہ اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے۔ خصوص سبب کا نہیں۔

یہی عبارت قاضی ثناء اللہ پانی پتی [1] نے تفسیر مظہری (ص ۴۵۱ ج ۳) اور علامہ قاضی خاں نے اپنے فتاویٰ میں بادنیٰ تصرف نقل کی ہے۔ جسے خود مولانا صفدر صاحب نے حکم الذکر بالجہر (ص ۴۷) میں ذکر کیا ہے۔ علامہ لکھنویؒ نے بھی اس پر نفیس بحث کی ہے اور استماع کا وجوبی حکم اپنے عموم پر ہی قرار دیا ہے (امام الکلام: ص ۱۰۷)۔

165

اور خود مؤلف احسن الکلام خطبہ میں درود شریف آہستہ پڑھنے پر اعتراض کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''حافظ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ محققین کا بیان ہے کہ استماع اور انصات فرض اور ضروری ہے۔ اس لیے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آہستہ پڑھنے کی بھی اجازت نہیں۔'' (احسن: ص ۱۸۵)

لیجیے بحث ''واجب'' کی ہی نہ رہی بلکہ نماز کے علاوہ بھی استماع ''فرض'' قرار پایا تو انصاف شرط ہے۔ صفحہ ۱۸۱ پر استماع کو صرف مستحب کہنا کہاں تک مبنی برحقیقت ہے۔

تھیں میری اور رقیب کی راہیں جدا جدا　　　آخر کو ہم دونوں درِ جاناں پہ جا ملے

آٹھواں جواب

پہلے گزر چکا ہے کہ علمائے احناف خطبہ جمعہ کو بھی آیت کے وجوبی حکم میں شامل کرتے ہیں اور حدیث میں بھی ہے: **اذا قلت لصاحبک یوم الجمعة انصت والإمام یخطب فقد لغوت** (بخاری: ص ۱۲۸ ج ۱، مسلم ص ۲۸۱ ج ۱) کہ اگر تو اپنے ساتھی کو حالت خطبہ میں ''انصت'' (خاموش رہ) کہے گا تو تو نے لغو کیا۔

بلکہ یہ بھی حکم ہے کہ جو کوئی غسل کرکے اچھے کپڑے پہن کر خوشبو لگا کر آئے اور امام کے آنے سے پہلے نفل پڑھتا رہے، **ثم انصت اذا خرج امامه حتی یصلی.** جب امام آجائے تو نماز سے فارغ ہونے تک خاموش رہے۔

اور ایک روایت میں ہے:

ثم ینصت حتی یقضی الامام صلٰوته. (کتاب القراءة: ص ۸۴ وغیرہ)

166

کہ وہ خاموش رہے تاآنکہ امام نماز مکمل کرلے، تو وہ ہفتہ بھر کے لیے کفارہ کا باعث ہوگا۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سامعین کو اختتام نماز تک ''انصات'' یعنی خاموش رہنے کا حکم ہے مگر آنحضرت ﷺ

---

[1] البتہ انھوں نے نائم کے پاس پڑھنے والے کو گنہگار کہنے پر تعاقب کیا ہے۔

کا فرمان ہے:

اذا جاء احدکم یوم الجمعة و الامام یخطب فلیر کع رکعتین۔ (بخاری ص ۱۲۱ ج ۱، مسلم ص ۲۸۷ ج ۱)

کہ جب تم میں سے کوئی اس وقت آئے جب امام خطبہ پڑھ رہا ہو تو دو رکعتیں پڑھے۔

خطبہ کے دوران دو رکعتیں پڑھنے کا حکم

جس سے یہ ثابت ہوتا ہے:

ا۔ خطبہ کے دوران دو رکعتیں پڑھنا جائز ہے اور یہ انصات کے منافی نہیں۔ اگر یہ دو رکعتیں پڑھنا انصات کے منافی ہے تو پھر بظاہر حاضر کو دو رکعت نماز جمعہ بھی پڑھنی نہ چاہئیں کہ حکم انصات **حتی یقضی الامام صلا ته** تک ہے۔ لہٰذا جب خطبہ جمعہ میں استماع وانصات کا حکم ہے مگر حدیث کی رو سے دو رکعتوں کا حکم اس سے مستثنیٰ ہے۔ اسی طرح سورہ فاتحہ بھی استماع وانصات کے عمومی حکم سے مستثنیٰ ہے۔

اعتراض اور اس کا جواب

مگر مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں کہ یہ استدلال اور معارضہ درست نہیں۔

ا۔ جمہور خطبہ کے وقت نماز پڑھنا جائز نہیں سمجھتے اور اگر جائز ہوتا تو خلفاء ثلاثہ اس کے خلاف نہ کرتے اور جمہور کی تائید اس پر مستزاد ہے۔

۲۔ صحیح بخاری و مسلم وغیرہ میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

یصلی ما کتب له ثم ینصت اذا تکلم الامام.

کہ امام آنے سے پہلے جتنی نماز پڑھنا چاہے پڑھ لے، پھر خطبہ شروع کرے تو خاموش رہے۔

۳۔ حضرت نبیشہؓ سے روایت ہے کہ:

و ان وجد الامام قد خرج جلس فاستمع و انصت. کہ جب امام آ جائے تو بیٹھ کر توجہ اور خاموشی اختیار کرے۔ (علامہ ہیثمیؒ کہتے ہیں کہ **رجاله رجال الصحیح**)

۴۔ جمہور کا کہنا ہے کہ دو رکعات کا حکم ایک خاص واقعہ ہے اور روایت نقل بالمعنی ہے۔ اصل واقعہ سلیکؓ غطفانی کا ہے۔ جو فقر و فاقہ کا شکار تھے، خستہ حالی دیکھ کر آپ ﷺ نے چندہ کی غرض سے اسے دو رکعتیں پڑھنے کا حکم دیا تاکہ لوگ اس کی پراگندہ صورت حال دیکھ لیں اور دل کھول کر اعانت کریں۔ (ص ۱۶ ج ۲)

۵۔ دارقطنی میں ہے کہ اس کی نماز کے وقت آپ خطبہ سے خاموش ہو گئے تھے اور ایک روایت میں ہے کہ اب دو رکعتیں پڑھ لے مگر پھر ایسا نہ کرنا۔

۶۔ امام نسائیؒ نے السنن الکبریٰ میں اس حدیث کا یہ باب قائم کیا ہے۔ باب صلاۃ قبل الخطبہ (بحوالہ زیلعی ص ۲۰۴ ج ۲) گویا یہ واقعہ خطبہ شروع ہونے سے پہلے کا ہے۔

۷۔ بعض روایات میں ''والامام یخطب او قد خرج'' کے الفاظ ہیں جس سے فریق ثانی کا دعویٰ اور کمزور ہو جاتا ہے۔ (ملخصاً ص ۱۷۶ تا ۱۷۹ ج ۱)

جــــواب: یہ خلاصہ ہے ان بنیادی اعتراضات کا جو اس جواب کے سلسلہ میں کیے گئے ہیں مگر یہ صحیح نہیں۔ نمبروار حقیقت ملاحظہ فرمائیں۔

جمہوریت کی بات

ا۔ جمہوریت حدیث کے مقابلہ میں حجت نہیں ورنہ مولانا صاحب اور ان کے ہمنوا دیانتداری سے حسب ذیل چند مسائل کے متعلق اپنی رائے کا اظہار فرمائیں۔

ا۔ جمہور کے نزدیک سورت فاتحہ رکن نماز ہے جیسا کہ ترمذی وغیرہ کے حوالہ سے پہلے گزر چکا ہے مگر علمائے احناف اسے ''اختراعی'' اصطلاح میں واجب سے تعبیر کرتے ہیں۔

۲۔ احکام الصید میں ذکاۃ الجنین کا مسئلہ بڑا معروف اختلافی مسئلہ ہے۔ جمہور سلف وخلف حدیث ''ذکاۃ الجنین ذکاۃ امه'' کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں کہ بکری کا ذبحہ ہو جانا ہی کافی ہے۔ اگر اس کے پیٹ میں بچہ ہو تو اسے ذبح کرنا ضروری نہیں۔ ابن منذرؒ فرماتے ہیں کہ:

انه لم یرو عن احد من الصحابة ولا من العلماء ان الجنین لا یؤکل الا باستئناف ذکاة فیه الا ما روی عن ابی حنیفة۔ (نیل: ص ۱۴۵ ج ۶)

168

کہ امام ابوحنیفہؒ کے علاوہ کسی صحابی یا کسی امام سے مروی نہیں کہ بچے کو ذبحہ کیے بغیر نہیں کھانا چاہیے۔ نیز دیکھیے مجمع البحار (ص ۲۴۲ ج ۱)۔

لیجیے جمہور نہیں بلکہ باتفاق صحابہ و تابعین بچہ کا ذبح ضروری نہیں مگر امام صاحبؒ ان کے خلاف ہیں اور آج عموماً ان کے مقلدین بھی ان ہی کے ہم نوا ہیں۔ ائمہ ثلاثہ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے علاوہ امام صاحب رحمہ اللہ کے شاگردانِ رشید، قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا فتویٰ بھی امام صاحبؒ کے خلاف ہے۔

تنبیہ

امام محمدؒ نے مؤطا میں اگرچہ یہی قول ابراہیم نخعیؒ سے بھی نقل کیا ہے مگر علامہ ابن حزم نے المحلیٰ (ص ۴۲۰ ج ۷) میں امام نخعیؒ کا قول جمہور کے موافق ہی نقل کیا ہے اور التعلیق الممجد (ص ۲۸۴) میں اسی قول کے متعلق علامہ لکھنویؒ کا اعلان حق بھی پڑھنے کے قابل ہے کہ هذا الاستبعاد بمجرد الرای فلا عبرة به بمقابلة النصوص۔ کہ نصوص کے مقابلہ میں یہ فقط رائے ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں۔

۳۔ نکاح ولی کے بغیر صحیح نہیں جیسا کہ حدیث میں ہے: ''لا نکاح الا بولی'' صحابہ کرام میں اس پر اتفاق ہے۔ (نیل: ص ۱۹ ج ۶)

جمہور اہل علم کا یہی قول ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا بھی یہی فتویٰ ہے مگر امام ابوحنیفہؒ اور ان کے مقلدین اس کے خلاف ہیں۔
(تحفۃ الاحوذی: ص ۷۷ اج ۲)

۴۔ خلفائے راشدین عیدین کی زائد بارہ تکبیروں کے قائل تھے۔ (الاعتبار للحازمیؒ ص ۱۷۱) فقہاء سبعہ مدینہ طیبہ کا اسی پر عمل تھا اور امام مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ اسی کے قائل تھے۔ (ترمذی مع التحفہ: ص ۳۷۶ ج ۱)

مگر وائے افسوس مولانا صفدر بھی صاحب ہدایہ وغیرہ کی کورانہ تقلید میں لکھتے ہیں:

''امام ابوحنیفہؒ نے چھ سے زائد تکبیروں کو بدعت قرار دے کر ترک کر دیا ہے۔'' (حکم الذکر بالجہر: ص ۷۹)

169

تیرے رندوں پہ سارے کھل گئے اسرار دین ساقی
ہوا علم الیقین عین الیقین حق الیقین ساقی

۵۔ ایک وتر پڑھنا خلفائے راشدین سے ثابت ہے (قیام اللیل: ص ۲۰۵)۔ امام مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور اسحاقؒ کا یہی فتویٰ ہے مگر علمائے احناف بڑی شدت سے ایک وتر پڑھنے سے منع کرتے ہیں۔ [1]

۶۔ خیار مجلس کے مسئلہ میں بھی جمہور اور امت کی کثرت حنفی مذہب کے خلاف ہے اور جسے دلائل کے اعتبار سے حق بھی تسلیم کیا گیا ہے مگر تقلید ناسدید اسے قبول کرنے سے مانع ہے جیسا کہ حصہ اول کے آخر میں ہم شیخ الہند محمود الحسنؒ کے حوالہ سے نقل کر آئے ہیں ہم سردست ان ہی چند مثالوں پر اکتفا کرتے ہیں۔ مقصود صرف یہ ہے کہ اگر ''جمہوریت'' حجت ہے تو ان مسائل میں علمائے احناف نے جمہور ہی نہیں بلکہ خلفاء راشدین اور اجماع صحابہ کے بھی خلاف کیا ہے۔ کتنے افسوس کی بات ہے کہ معترض شیشہ کے محل میں بیٹھ کر اپنے آپ کو محفوظ سمجھ رہے ہیں۔ بلکہ مزید تعجب کی بات ہے کہ جمہور کو ''اجماع'' سے تعبیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''مؤلف خیر الکلام کا یہ کہنا کہ جمہوریت حدیث کے مقابلہ میں حجت نہیں تو یہ شکست فاش کی علامت ہے۔ حق جماعت کے ساتھ ہے اور امت کی اکثریت کبھی غلط بات پر مجتمع نہیں ہوسکتی۔'' (حاشیہ احسن: ص ۱۸۰ ج ۱)

170

مولانا صفدر صاحب کی بے اصولی

حالانکہ بالاتفاق ائمہ فن نے غلطی کی نفی تو اجماع سے کی ہے جمہور اور اکثریت سے نہیں ورنہ مولانا صفدر صاحب ہی ازراہ انصاف فرمائیں مندرجہ بالا مسائل میں ''حق'' کدھر ہے؟ اگر مولانا صفدر صاحب کے دعویٰ کی تصدیق کے لیے ''اتبعوا السواد الاعظم'' یا ''یداللہ علی الجماعۃ'' کے الفاظ سے استدلال ہے تو یقین جانیے ان الفاظ سے کوئی

---

[1] انوار ساطعہ کے بریلوی مصنف نے ایک وتر پر بھی اعتراض کیا ہے جس کے جواب میں مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ لکھتے ہیں:
''وتر کی ایک رکعت حدیث صحاح میں موجود ہے اور عبداللہ بن عمرو ابن عباسؓ وغیرہ صحابہ اس کے مقر اور مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، کا وہ مذہب، پھر اس پر طعن کرنا مؤلف کا ان سب پر طعن کرنا ہے۔ کہو اب ایمان کا ٹھکانا جب آنکھ بند کر کے ائمہ مجتہدین پر اور صحابہؓ اور احادیث پر تشنیع کی پس یہ تحریر بجز جہل کے اور کیا درجہ رکھتی ہے۔ (براہین قاطعہ: ص ۷)

روایت صحیح نہیں۔ تفصیل کے لیے مرعاۃ المفاتیح (ص ۱۶۸ ج ۱) ملاحظہ فرمائیں۔

پھر یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ مؤلف خیر الکلام کے الفاظ ہیں:

''جمہوریت حدیث کے مقابلہ میں حجت نہیں۔''

جس پر مولانا صاحب بڑے برہم ہیں مگر ان سے کوئی پوچھے کہ اصول فقہ میں ''حجت'' شرعیہ کتنی ہیں؟ کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع اور قیاس کا ذکر تو کتب اصول فقہ میں موجود ہے مگر معترض ''جمہوریت'' کو بھی ''حجت'' باور کرانا چاہتے ہیں، اور یہ صرف معترض کے ''اجتہاد'' کا نتیجہ ہے جس کا دعویٰ انھوں نے (ص ۴۱) میں کیا ہے کہ:

''کہیں میرے استنباط اور اجتہادات بھی ہوں گے۔''

بت کریں آرزو خدائی کی کیا شان ہے تیری کبریائی کی

علمائے احناف نے بھی اس بات کی صراحت کی ہے کہ اختلاف مسائل میں اس قول کو قبول کیا جائے گا جو اقرب الی الحق ہوگا۔ اکثریت کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ عالمگیری میں ہے کہ جب ایک شہر میں اہل فقہ باہم کسی مسئلہ پر مشورہ کریں، ان میں اگر اتفاق ہو جائے تو فبہا، ورنہ جو بات حق کے زیادہ قریب ہو اسے اختیار کیا جائے۔

ولا یعتبر فی ذلک کبر السن وکذٰلک لا یعتبر کثرۃ العدد فالواحد یوافق للصواب ما لا توافق لہ الجماعۃ و ینبغی ان یکون ھذا قول ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالٰی واما علی قول محمد رحمہ اللہ تعالٰی فتعتبر کثرۃ العدد. (عالمگیری: ص ۲۱۴ ج ۴)

171 اس میں کسی کی بزرگی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح کثرت عدد کا بھی اعتبار نہیں۔ کبھی ایک بھی حق کے مطابق ہوتا ہے اور جماعت اس سے موافق نہیں ہوتی۔ لگتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا بھی یہی قول ہوگا، مگر امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ کثرت عدد کا اعتبار ہوگا۔

لہٰذا مولانا صاحب نے جمہوریت کے بارے میں جو ارشاد فرمایا وہ حنفی اصول کے پیش نظر بھی غلط ہے اور حقیقت واقعہ کے اعتبار سے بھی غلط ہے۔ پھر اس مسئلہ میں حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ وغیرہ کا نام لینا بھی محض دعویٰ ہے۔ حافظ عراقیؒ فرماتے ہیں:

کل من نقل عنہ یعنی من الصحابۃ، منع الصلوٰۃ والامام یخطب محمول علی من کان داخل المسجد لانہ لم یقع عن احد منھم التصریح بمنع التحیۃ .الخ. (فتح الباری: ص ۴۱۱ ج ۲، تحفہ: ص ۳۶۴ ج ۱)

یعنی صحابہؓ سے حالت خطبہ میں جو منع کے اقوال منقول ہیں تو وہ محمول ہیں ان کے متعلق جو مسجد میں بیٹھے ہیں کیوں کہ کسی سے ثابت نہیں کہ انھوں نے حالت خطبہ میں تحیۃ المسجد سے منع فرمایا ہے۔ [1]

---

[1] اس کے برعکس امام طحاویؒ اور علامہ عینی وغیرہ نے جو حضرت عقبہؓ کے اثر ''الصلوٰۃ والامام علی المنبر معصیۃ'' سے استدلال کیا ہے۔ اس میں عبداللہ بن لہیعہ کمزور ہے جیسا کہ خود مؤلف احسن الکلام (ص ۵۷، ۵۸ ج ۲) نے صراحت کی ہے۔ مگر علامہ عینیؒ کی حالت یہاں ویدنی ہے کہ اس بحث میں ابن لہیعہ کی توثیق کرتے ہیں۔ (عمدہ: ص ۲۳۴، ۲۳۵ ج ۶) مگر ص ۲۲۱ ج ۶ میں امام عبدالحقؒ سے نقل کرتے ہیں: ''ھو معروف فی الضعفاء فلا یحتج بہ''

اور جن آثار میں ہے کہ بعض صحابہؓ نے دو رکعت پڑھے بغیر بیٹھنے والوں پر نکیر نہیں کی تو اس سے صرف یہی ثابت ہوتا ہے کہ تحیۃ المسجد کو وہ واجب نہیں سمجھتے تھے۔ کتنے افسوس کا مقام ہے کہ معترض (ص ۱۷۶) نے علامہ عراقی کے حوالہ سے اپنے مسلک کے مطابق کچھ صحابہؓ کا نام لے لیا ہے مگر جس بات کی علامہ عراقیؒ نے تردید کر دی ہے کہ:

172

''ان سے زیر بحث مسئلہ کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی۔''

تو پھر ان کے قول کو نقل کرنا انصاف کی کون سی معراج ہے؟ بجا فرمایا کہ امام ترمذیؒ نے اہل کوفہ کا یہی مسلک بتلایا ہے، مگر یہ بھی مت بھولیے کہ امام ترمذیؒ نے خود اہل کوفہ کے قول کو صحیح قرار نہیں دیا بلکہ ''والاول اصح'' کہہ کر امام شافعیؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ کی تائید کی ہے۔ الغرض ''جمہوریت'' حدیث کے مقابلہ میں حجت نہیں جیسا کہ حضرت الاستاذؒ نے خیر الکلام میں کہا ہے اور مؤلف احسن الکلام کی اس سلسلہ میں طول کلامی انصاف پر مبنی نہیں۔ لیکن یہ بھی یاد رہے کہ جمہور کی ہم نوائی محض خوش فہمی پر مبنی ہے جیسا کہ اس پر عنقریب ہم متنبہ کریں گے۔

۲۔ ہم کب کہتے ہیں کہ پہلے آنے والا خطبہ کے دوران دو رکعتیں پڑھے۔ یہ حکم صرف آنے والے کو ہے۔ دونوں روایتوں میں تطبیق ظاہر ہے اس سے گریز کیوں؟

۳۔ حضرت نبیشہؓ کی حدیث صحیح نہیں۔ عطاء خراسانی گو صحیح مسلم کے راوی اور صدوق ہیں مگر مدلس اور کثیر الوہم ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: ''**صدوق یهم کثیراً ویرسل ویدلس**'' (تقریب ص ۳۶۲)

اور چوں کہ یہ روایت معنعن ہے۔ اس لیے یہ معلول ہے۔ مؤلف احسن الکلام نے عطاء خراسانی کو صحیح بخاری کا راوی باور کرانے کی بڑی کوشش کی ہے کہ بخاری شریف (ص ۷۷۲، ۷۹۶) میں عطاء کی روایت موجود ہے اور محدث دمشقی وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ:

''یہ عطاء خراسانیؒ ہے اور یہ کہ عطاءؒ سے ضعیف تر راوی بخاری میں موجود ہیں۔'' (ملخصاً ص ۱۷۷ ج ۱)

لیکن یہ بھی صحیح نہیں جب کہ خود صحیح بخاری کے محولہ صفحات میں مولانا احمد علی سہارنپوریؒ نے اس کا جواب دیا ہے۔ اگر وہ مؤلف خیر الکلام کے جواب سے متفق نہیں تو نہ سہی مولانا سہارن پوریؒ حنفی سے ہی اتفاق کر لیں۔ اگر حافظ دمشقی وغیرہ یہاں عطاء خراسانی قرار دیتے ہیں تو امام دارقطنیؒ، الجیانیؒ، حاکمؒ، اللالکائی اور الکلاباذیؒ وغیرہ نے عطاءؒ خراسانی کو بخاری کے رجال میں شمار ہی نہیں کیا۔ (تہذیب: ص ۲۱۵ ج ۷)

173

ابو الولید باجی نے بھی ''**التعدیل والتجریح لمن خرج له البخاری فی الجامع الصحیح**'' میں عطا خراسانی کو ذکر نہیں کیا۔ علامہ ذہبیؒ نے بھی السیر (ص ۱۴۱ ج ۶) اور تاریخ الاسلام میں کہا ہے کہ وہ بخاری کا راوی نہیں۔

حافظ ابن القیسرانیؒ نے بھی **الجمع بین رجال الصحیحین** (ص ۳۸۷ ج ۱) میں اسے صرف صحیح مسلم ہی کا راوی قرار دیا ہے۔ نیز دیکھیے مقدمہ فتح الباری (ص ۳۷۶، ۴۲۵)

۲۔ عطاء خراسانیؒ کو خود امام بخاریؒ نے ضعفاء (ص ۲۷۲) میں ذکر کیا ہے اور اس کا ذکر حافظ ابن حجرؒ نے (تہذیب

ص:۲۱۴ ج ۷) اور حافظ ذہبیؒ نے میزان (ص۷۴ ج۳) میں کیا ہے اور کہا ہے کہ:

عامة احادیثه مقلوبة کہ اس کی روایات عموماً مقلوب ہیں۔

صحیح بخاری میں ضعیف راویوں کا ہونا اور بات ہے اور جسے امام بخاریؒ ضعیف اور اس کی احادیث کو مقلوب کہیں اس سے روایت لینا دونوں میں بڑا فرق ہے، معترض نے اس بات پر غور نہیں کیا۔

۳۔ عطاءؒ خراسانی کا سماع ہی ابن عباسؓ سے نہیں (تہذیب: ص۲۱۲ ج ۷، الفتح: ص ٦٦٨ ج ٨) اسی طرح اس روایت میں عطاءؒ سے روایت کرنے والے ابن جریج ہیں اور ان کا بھی عطاء خراسانیؒ سے سماع نہیں (تہذیب: ص ٤٠٦ ج ٦، الفتح: ص ٦٦٨ ج ٨) لہٰذا امام بخاریؒ الصحیح میں اس کی روایت کیوں کر لا سکتے ہیں جب کہ ان کا اصول لقاء وملاقات کا ہے، صرف معاصرت نہیں۔ جیسا کہ کسی بھی طالب علم سے مخفی نہیں۔ بالخصوص جب کہ امام بخاریؒ کے استاد امام علی بن مدینیؒ بھی اس علت پر واقف تھے۔ حافظ ابن حجر انہی دو وجوہات کی بنا پر لکھتے ہیں:

"فالاظهر بل المحقق انه کان مطلعًا علی هذه العلة ولو لا ذلک لأخرج فی التفسیر جملة من هذه النسخة و لم یقتصر علی هذین الحدیثین."

اور مولانا سہارنپوریؒ لکھتے ہیں:

"ولا یخفی علی البخاری مع تشدده فی شرط الاتصال مع کون الذی نبه علی العلة المذکورة وهو علی بن المدینی شیخ البخاری المشهور به و علیه یعول غالبا فی هذا الفن خصوصًا علل الحدیث" (حاشیہ بخاری: ص۷۹٦)

174

دونوں عبارتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ:

"محقق بات یہ ہے کہ امام بخاریؒ اس علت سے واقف تھے ورنہ وہ تفسیر میں اس نسخہ سے اور روایات بھی ذکر کرتے شرط اتصال میں ان کا تشدد معروف ہے۔ اس علت پر انھیں امام علی بن مدینیؒ نے متنبہ فرمایا ہے اور امام بخاریؒ علل حدیث میں عموماً انہی کی طرف رجوع کرتے تھے۔ الغرض عطاءؒ خراسانی کو صحیح بخاریؒ کا راوی قرار دینا قطعاً صحیح نہیں۔"

۴۔ اس روایت کو روایت بالمعنیٰ کہنا صحیح نہیں۔ عمروؒ بن دینار سے امام شعبہؒ اور روح بن قاسمؒ، دونوں نے یہ روایت عموم لفظ سے بیان کی ہے۔ اس کی مزید تفصیل ہمارے رسالہ "امام دارقطنی" (ص ۱۲۷، ۱۲۸) میں ملاحظہ فرمائیں اور حدیث کے الفاظ ہیں: **اذا جاء احدکم فی المسجد . الخ.**

کہ جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے اور امام خطبہ دے رہا ہو تو بیٹھنے سے پہلے دو رکعتیں پڑھے۔

ظاہر ہے کہ الفاظ میں قطعاً خصوص نہیں۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: **لان الاصل عدم الخصوصیة "**

(الفتح : ص ٤٠٨ ج ٢)

ثانیاً: حضرت سلیکؓ اس کے بعد بھی دو جمعوں میں حاضر ہوتے رہے۔ ان میں یہی کیفیت رہی۔ انھوں نے بیٹھنا چاہا تو آپ نے دو رکعت پڑھنے کا حکم فرمایا۔ اسی بنا پر حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

''صدقہ کرنے کی علت جزءعلت ہے، علت کاملہ نہیں۔''

اور اگر یہ اصل سبب ہے جیسا کہ معترض باور کرانا چاہتے ہیں، تو ''اُصلیت'' (کہ کیا تم نے دو رکعتیں پڑھیں) کہنے کا کیا مطلب؟ حضرت موصوف ذرا دیدہ وری سے اس لفظ پر غور کریں۔ علامہ سندھی حنفیؒ بھی فرماتے ہیں: 175

لکن مقتضی السؤال بقول اصلّیت انه ما قصد بالامر ذٰلک .الخ

(حاشیہ سندھی علی النسائی: ص ۱۶۶ ج ۱)

کہ سوال ''اصلیت'' اس بات کا مقتضی ہے کہ اس نماز پڑھنے کا حکم غربت وافلاس کی بنا پر نہ تھا۔

ثالثاً: صحیح مسلم (ص ۲۸۷ ج ۱) اور جزءالقراءۃ (ص ۲۰) وغیرہ میں ہے:

یا سلیک قم فصل رکعتین خفیفتین تجوز بھما ثم قال اذا جاء احدکم والامام یخطب فلیصل رکعتین.

کہ اے سلیکؓ! کھڑا ہو کر ہلکی دو رکعتیں پڑھو، پھر فرمایا: جب بھی کوئی آئے اور امام خطبہ دے رہا ہو تو دو رکعتیں پڑھے۔

جس سے واضح ہوتا ہے کہ پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلیکؓ کو دو رکعت پڑھنے کا فرمایا، پھر عمومی حکم فرمایا کہ جب کوئی خطبہ کے وقت آئے تو دو رکعت پڑھے۔ حافظ ابن حجرؒ اس روایت کے متعلق لکھتے ہیں:

قال النووی ھذا النص لا یتطرق الیه التاویل ولا اظن عالما یبلغه ھذا اللفظ ویعتقده صحیحًا فیخالفه وقال ابومحمد بن ابی جمرة ھذا الذی أخرجه مسلم نص فی الباب لا یحتمل التاویل. (الفتح: ص ۴۱۱ ج ۲، شرح مسلم: ص ۲۸۷ ج ۱)

علامہ نوویؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث نص ہے جس میں تاویل کا احتمال نہیں۔ میں نہیں سمجھتا کہ کسی عالم کو یہ الفاظ پہنچے ہوں اور وہ انھیں صحیح سمجھتا ہو مگر پھر وہ اس کی مخالفت بھی کرے اور ابومحمدؒ بن ابی جمرہ نے کہا ہے کہ مسلم کی یہ حدیث اس بات میں نص ہے جس کی تاویل کا احتمال نہیں۔

مگر افسوس مؤلف احسن الکلام کی اس واضح ترین روایت سے بھی تسلی نہیں ہوئی تو (ص ۱۷۹) میں لکھتے ہیں:

''کہ روایت بالمعنی کا یہ جواب نہیں اگر یہی الفاظ ہوتے تو خلفائے ثلاثہ کبھی اس کے خلاف نہ کرتے۔''

176 مگر ذرا سوچیے کیوں جواب نہیں؟ حضرت سلیکؓ کو دو رکعت کا حکم دینے کے بعد اس میں عمومی حکم بھی ہے۔ لہٰذا اسے روایت بالمعنی کہنا سراسر خلاف واقعہ ہے۔ اور نہ ماننے کا تو کوئی علاج ہی نہیں۔ جہاں تک خلفائے ثلاثہ کی بات ہے تو یہ بھی محض دعویٰ ہے۔ علامہ عراقیؒ نے اس کی تردید کی ہے۔ جیسا کہ ہم نقل کر آئے ہیں۔

رابعاً: اگر علت صرف غربت تھی تو صرف کھڑا کر کے تعاون کا اعلان فرما دیتے، نماز کے حکم کا کیا مطلب؟ اور وہ

بھی تینوں جمعوں میں۔ الغرض اعتراض کی یہ شق بھی صحیح نہیں۔

۵۔ سنن دارقطنی (ص ۱۵، ۱۶ ج ۲) کی روایت میں عبیدؒ بن محمد العبدی ضعیف ہے۔ (لسان: ص ۱۲۳ ج ۴)

ثانیاً: اس میں قتادہؒ ہیں جو مدلس ہیں اور روایت معنعن ہے۔

ثالثاً: خود امام دارقطنیؒ نے اس کے معلول ہونے کی وضاحت کردی ہے کہ یہ روایت مرسل ہے۔ ''معتمر بن سلیمان عن ابیه'' سے روایت مرفوعاً بیان کرتے ہیں اور مرسل محدثین کے نزدیک حجت نہیں۔

رابعاً: یہ روایت حضرت ابوسعیدؓ کی حدیث کے خلاف ہے، جس میں ہے ''فصلی رکعتین والنبی ﷺ یخطب'' (ترمذی: ص ۳۶۴ ج ۱، جزء القراءۃ: ص ۲۰) لہٰذا یہ منقطع حجت نہیں۔

صفدر صاحب کی عجب ہوشیاری

رہی دوسری روایت تو اولاً اس کے متعلق مولانا صفدر صاحب کا یہ کہنا کہ: ''یہ محض تائیداً ہے۔'' بہت بڑی ہوشیاری ہے، جب کہ یہ روایت ابن اسحاقؒ کے واسطے سے ہے اور وہ مدلس ہے اور روایت بھی معنعن ہے۔ اب ہم انھیں دیانت کا واسطہ دے کر عرض کرتے ہیں کہ جب آپ کے ہاں ابن اسحٰق کذاب، دجال اور متروک ہے تو پھر اس کی روایت قابل تائید واستشہاد بھی ہے؟

177 جواب سے قبل احسن الکلام (ص ۱۲۶ ج ۲) ملاحظہ فرما لیجیے۔ لہٰذا کم از کم موصوف کو اسے تائیداً بھی پیش کرنے سے اجتناب کرنا چاہیے تھا۔ [1]

ثانیاً: ولا تعد لمثل هذا کا یہ مفہوم بیان کرنا کہ دوبارہ ایسے (نماز ادا) نہ کرنا صحیح نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ آئندہ دیر سے نہ آنا ورنہ آئندہ جمعہ پھر دو رکعت اور تیسرے جمعہ کو بھی دو رکعت پڑھنے کا حکم نہ فرماتے اور خود معترض نے (ص ۱۷۹) بحوالہ جزء القراءۃ آئندہ جمعہ میں دو رکعتیں پڑھنے کے حکم کا اعتراف کیا ہے بلکہ اس حدیث کے الفاظ خود اس تاویل کی اجازت نہیں دیتے۔ چنانچہ عیاضؒ بن عبداللہ کا بیان ہے۔

ان اباسعید دخل ومروان یخطب فجاء الاحراس لیجلسوه فابی حتی صلی فقلنا له فقال ما کنت لأدعهما بعد شیء رأیته من رسول الله ﷺ کان یخطب فجاء رجل فامره فصلی رکعتین والنبی ﷺ یخطب ثم جاء جمعة اخری والنبی ﷺ یخطب فامر النبی ﷺ ان یصدقوا علیه وان یصلی رکعتین۔

(جزء القراءۃ: ص ۲۰، ترمذی: ص ۳۶۳ ج ۱، نسائی ابن خزیمه ص ۱۶۵ ج ۳، بیهقی: ص ۱۹۴ ج ۳ وغیره)

کہ حضرت ابوسعیدؓ داخل ہوئے اور مروان خطبہ دے رہا تھا تو سپاہی آئے تا کہ ابوسعیدؓ کو بٹھا دیں مگر انھوں نے

---

[1] سنن دارقطنی کے ہندی اور حجازی نسخہ میں اسی حدیث کی سند میں مجاہد بن حجاج ہے جو صحیح معلوم نہیں ہوتا صحیح مجاہد ابوالحجاج ہے۔ واللہ اعلم۔

انکار کر دیا یہاں تک کہ انھوں نے دو رکعت پڑھیں۔ ہم نے کہا: یہ آپ نے کیا کیا؟ تو انھوں نے فرمایا: میں ان دو رکعتوں کو نہیں چھوڑتا، جب سے میں نے دیکھا کہ آپ ﷺ خطبہ ارشاد فرما رہے تھے کہ ایک آدمی آیا۔ آپ نے اسے دو رکعتیں پڑھنے کا حکم فرمایا اور نبی ﷺ خطبہ ارشاد فرما رہے تھے۔ وہ پھر دوسرے جمعہ کو آیا اور نبی ﷺ خطبہ دے رہے تھے تو آپ نے اس پر صدقہ کرنے کا حکم دیا اور اسے دو رکعت پڑھنے کا بھی فرمایا۔

لیجیے یہ ہے وہ اصل روایت، جس میں دوسرے جمعہ کو پھر دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا ہے اور صدقہ کرنے کا بھی، اسی روایت سے استدلال کرتے ہوئے حضرت ابوسعیدؓ، مروانؒ کے خطبہ کے دوران دو رکعتیں پڑھتے ہیں۔ اگر صدقہ کا حکم ہی اصل سبب تھا تو پھر حضرت ابوسعیدؓ کا استدلال بھی صحیح نہیں۔ اگر دوبارہ نہ پڑھنے کا حکم تھا تو پھر آئندہ خطبہ میں پھر دو رکعتیں پڑھنے کے حکم کے کیا معنی؟

178

اسی بنا پر ابن حبانؒ فرماتے ہیں:

یرید الابطاء لا الصلاۃ بدلیل انه جاء فی الجمعة الثانیة بنحوه فامره برکعتین مثلهما.

(نصب الرایہ: ص ۲۰۳ ج ۲، الموارد: ص ۱۵۰، الاحسان: ص ۹۲ ج ۴ نیز دیکھیے ابن خزیمۃ: ص ۱۶۷ ج ۳)

یعنی لا تعد کے معنی یہ ہیں کہ آئندہ دیر سے نہ آنا، نماز مراد نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے جمعہ میں اسی طرح آپ نے اسے دو رکعت پڑھنے کا حکم فرمایا تھا۔

الغرض سلیکؓ کے دو رکعتیں پڑھنے کے وقت نہ آنحضرت ﷺ نے خطبہ سے خاموشی اختیار کی تھی اور نہ ہی آئندہ انھیں دو رکعتیں پڑھنے سے روکا تھا بلکہ اسی واقعہ سے حضرت ابوسعیدؓ نے استدلال کرتے ہوئے خطبہ کی حالت میں دو رکعت پڑھیں بلکہ اس کے راوی امام سفیانؒ بن عیینہ اسی روایت کی بنا پر حالتِ خطبہ میں دو رکعت پڑھتے اور اس کا حکم بھی دیتے (ترمذی)۔ اور خود مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں کہ:

''راوی اپنی روایت کو دوسروں سے بہتر جانتا ہے۔'' (احسن: ص ۲۶۸ ج ۱) لہٰذا اس کی تمام تاویلیں بے محل ہیں۔

۶۔ امام نسائی کی ''السنن الکبریٰ کے مطبوعہ نسخہ میں ''**باب الصلاۃ قبل الخطبة**'' کے عنوان سے سرے سے کوئی باب ہی نہیں بلکہ اس کی بجائے (ص ۵۲۸ ج ۱) ''**باب الصلاۃ قبل الجمعة والامام علی المنبر**'' کے عنوان سے باب ہے۔ جس کے تحت انھوں نے دو احادیث ذکر کی ہیں: ایک عمرو بن دینار عن جابر کے طریق سے جس کے الفاظ ہیں'' **جاء رجل والنبی ﷺ علی المنبر یوم الجمعة فقال له أرکعت رکعتین** ''اور دوسری ''ابوالزبیر عن جابر'' کی سند سے جسے علامہ الزیلعی نے نصب الرایہ (ص ۲۰۴ ج ۲) میں نقل کیا ہے۔ جس کے الفاظ ہیں: ''**جاء سلیک ورسول اللہ ﷺ قاعد علی المنبر فقعد سلیک قبل ان یصلی فقال له النبی ﷺ ارکعت رکعتین الخ** ''لہٰذا جب السنن الکبریٰ میں یہ باب ہی نہیں جس کا ذکر مولانا صفدر صاحب نے نصب الرایہ کے حوالے سے کیا ہے تو اس پر جو عمارت انھوں نے قائم کی وہ خود بخود زمین بوس ہو جاتی ہے۔

مزید غور فرمائیے کہ عمرو بن دینار عن جابر کے واسطہ سے یہی روایت اسی سند سے امام نسائیؒ نے السنن الصغریٰ

(ص ۱۶۵ ج ۱) میں ذکر کی اور اسی پر عنوان یہ دیا: ''باب الصلاة یوم الجمعة لمن جاء والامام یخطب '' اب ''الکبری'' اور ''الصغری'' کے دونوں ابواب پر غور فرمایئے، نماز جمعہ سے پہلے امام منبر پر بیٹھا ہو یا خطبہ دے رہا ہو دونوں باتوں کا تعلق ''قبل الخطبة'' خطبہ سے پہلے نہیں، بہرنوع خطبہ سے ہے۔ ابوالزبیر کی روایت میں ''قاعد علی المنبر'' کے الفاظ کہ رسول اللہ ﷺ منبر پر تشریف فرماتے۔ یہ منبر پر بیٹھنا خطبہ سے پہلے ہی نہیں بلکہ دو خطبوں کے درمیان بیٹھنا مراد بھی ہوسکتا ہے۔

لہٰذا اقوی احتمال ہے کہ حضرت سلیک اس وقت آئے ہوں جب آنحضرت ﷺ پہلے خطبہ کے بعد بیٹھتے تھے۔ آپ نے انھیں دو رکعتیں پڑھنے کا حکم دیا اور خود دوسرا خطبہ شروع کر دیا۔ یہ احتمال اس لیے قوی ہے کہ دوسرے تمام طرق میں ''دخل والنبی ﷺ یخطب'' کے الفاظ ہیں۔ حضرت ابوسعید اسی حالت سے استدلال کرتے ہیں۔ نیز نسائی کی روایت میں یہ بھی قطعاً نہیں کہ: 179

قاعد علی المنبر قبل الخطبة کہ آپ خطبہ سے پہلے منبر پر تشریف فرماتے۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ واقعہ میں تعدد ہو کہ ایک بار خطبہ سے پہلے آئے ہوں اور دوسری بار خطبہ کے دوران جب کہ حضرت سلیک کا تین مرتبہ اسی طرح آنا اور آپ کا انھیں دو رکعت کا حکم فرمانا مروی ہے۔ علاوہ ازیں ''قاعد'' کے لفظ کو صرف ابوالزبیر محمد بن مسلم بن تدرس نے بیان کیا ہے۔ وہ گو صدوق ہے۔ (تقریب: ص ۴۷۰) مگر عمرو بن دینار المکی اس سے اوثق ہے۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: ''ثقة ثبت'' (تقریب: ص ۳۹۱)

لہٰذا معارضہ کی بنا پر عمرو کے الفاظ راجح اور ابوالزبیر کے الفاظ کو شاذ اور مرجوح کہا جائے گا جیسا کہ اصول حدیث کا یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ ثقہ اوثق کی مخالفت کرے تو روایت شاذ ہوگی۔ اسی بنا پر محدث مبارک پوری لکھتے ہیں:

فالحاصل ان لفظ قاعدفی حدیث جابر اما یراد به القعود بین الخطبتین او یقال ان الراوی تجوز فیه والا فهذه الزیادة شاذة مخالفة لسائر الروایات الصحیحة فهی غیر مقبولة (تحفه ص ۳۶۵ ج ۱)

لہٰذا جب یہ روایت ہی شاذ ہے تو اس سے استدلال کیوں کر درست ہوسکتا ہے اور غالباً ان ہی وجوہ کی بنا پر امام نسائی نے السنن الصغریٰ میں اس روایت کو ذکر ہی نہیں کیا۔

۷۔ اعتراض کی یہ شق بھی دو وجوہ سے صحیح نہیں۔

ا۔ ''أو قد خرج'' کے الفاظ شاذ ہیں۔ غالباً اسی وجہ سے امام بخاری نے الفاظ ''باب اذا رای الامام رجلاً جاء وهو یخطب'' میں نقل نہیں کیے بلکہ ''باب ما جاء فی التطوع مثنی مثنی'' میں ذکر کیے ہیں۔ امام بخاری کا اسلوب یہ ہے کہ ایک روایت کو مختلف مقامات پر مختلف اسانید سے لاتے ہیں اور بسا اوقات اسنادی فوائد کے لحاظ سے اس روایت کے مرجوح الفاظ بھی ذکر کر دیتے ہیں۔ مثلاً باب مناقب عثمان میں ولید بن عقبہ پر شراب کی حد لگانے کی روایت لائے ہیں۔ جس میں مقصود صرف حضرت عثمان کی منقبت بیان کرنا ہے کہ وہ حدود اللہ کے پابند تھے مگر اس میں اسی کوڑوں کا ذکر ہے۔ اور ''باب ہجرة الحبشه'' میں یہی روایت ذکر کی اور اس میں ۴۰ کوڑوں کا ذکر ہے۔ حافظ ابن حجر نے لکھا 180

ہے کہ یہی روایت ''أصح'' ہے اور ۸۰ کوڑوں کا ذکر کرنے میں شبیب بن سعید کا وہم ہے۔(فتح الباری: ص۵۷ ج۷)

اسی طرح زیر بحث روایت کا مسئلہ ہے جب کہ امام بخاریؒ نے جہاں خطبہ کی حالت میں دو رکعتیں پڑھنے کا حکم بتلایا ہے وہاں ''او قد خرج'' کے الفاظ ذکر نہیں کیے، بلکہ دوسرے مقام پر اور وہ بھی ''استشہاداً'' اسے لائے ہیں اور مقصود صرف دو رکعتوں کا بیان ہے۔ پھر ان کے الفاظ ذکر کرنے میں شعبہؒ کے تلامذہ میں اختلاف ہے۔نضر بن شمیل، خالد، ابوزید ہروی، وہب بن جریر اسے شعبہ سے بغیر'' او قد خرج'' کے بیان کرتے ہیں۔(دارقطنی: ص۱۶۸ ج۱، نسائی: ص۱۶۴ ج۱)

صفدر صاحب کی بدحواسی

جیسا کہ حضرت الاستاذؒ نے خیر الکلام ص ۵۶۷ میں صراحت کی ہے جس کے جواب میں مؤلف احسن الکلام کی حواس باختگی دیدنی ہے، لکھتے ہیں:

''اس کی سند یوں ہے کہ **ادم اخبرنا شعبة قال حدثنا عمرو بن دینار**... یہ روایت شعبہ کی ہے جن کے متعلق یہ ضابطہ ہے **لا یحمل عن مشائخه الا صحیح حدیثهم** کہ وہ صرف صحیح حدیث ہی اپنے مشائخ سے نقل کرتے ہیں۔اس لیے حرف '' أو'' سے ہی اصل روایت ہے۔''(احسن: ص۱۸۰ ج۱)

181

حالانکہ بحث شعبہؒ کے تلامذہ میں ہے۔شعبہ کے اساتذہ کے متعلق نہیں۔مگر اس معمولی بات کو بھی معترض جوش جذبات سے سمجھ نہیں سکے۔پھر شعبہؒ کے ساتھی مثلاً سفیان بن عیینہ، حمادؒ بن زید، روحؒ بن قاسم، ابنؒ جریج، عمروؒ سے'' **أو قد خرج** '' کے الفاظ ذکر نہیں کرتے۔بنابریں ان الفاظ کی صحت میں بھی کلام ہے۔اگر اسے صحیح بھی تسلیم کیا جائے تو حرف '' أو'' یہاں تنویع کے لیے ہے۔تردد کے لیے نہیں۔جیسا کہ معترض نے سمجھا ہے۔یعنی جب امام نکلے یا جب خطبہ دے رہا ہو دونوں حالتوں میں جلدی جلدی دو رکعتیں پڑھو اور یہی وجہ ہے کہ امام شعبہؒ سے محمدؒ بن جعفر نے اسے ان الفاظ سے بیان کیا ہے:

ان النبی ﷺ خطب فقال اذا جاء احدکم یوم الجمعة و قد خرج الامام فلیصل رکعتین .

(مسلم: ص ۲۸۷ ج ۱)

کہ آنحضرت ﷺ نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا جب کوئی جمعہ کے دن آئے اور امام خطبہ کے لیے آ گیا ہو تو وہ دو رکعتیں پڑھے۔

اس روایت میں'' **والامام یخطب** '' کے الفاظ نہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ'' **أو قد خرج** '' بمعنی تنویع ہے۔راوی کا تردد نہیں جب کہ دوسری روایات میں خطبہ کی حالت میں پڑھنے کا حکم ہے۔'' **والامام یخطب** '' اور مسلم اصول ہے کہ'' **الاحادیث یفسر بعضها بعضًا** '' پھر حضرت ابوسعیدؓ کا اسی سلیکؓ کے واقعہ سے استدلال کرتے ہوئے خطبہ کی حالت میں دو رکعت پڑھنا بھی جابرؓ کی روایت میں'' أو'' کے تنویع کے لیے ہونے کا مؤید ہے جس کا انکار محض ضد

پر مبنی ہے۔

ایک ناکام بہانہ اور اپنے مسلک سے بے خبری

مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''اگر حرف'' أو'' تنویع کے لیے ہوتا اور خطبہ اور غیر خطبہ کی حالت اجازت نماز کے لیے برابر ہوتی تو جمہور اور خصوصاً خلفاء راشدین اس کے خلاف نہ کرتے بلکہ وہ دونوں حالتوں کو برابر سمجھتے'' (حاشیہ ص ۱۸۰)

182 مگر یہ محض بہانہ سازی اور خود اپنے مذہب سے ناواقفی پر مبنی ہے۔ عبارت پر ایک بار پھر نظر ڈال لیجیے جس کا مفہوم واضح ہے کہ جمہور اور خلفاء ثلاثہ امام کے نکل آنے کے بعد خطبہ سے پہلے پہلے تو دو رکعتوں کی اجازت دیتے ہیں مگر خطبہ کے بعد نہیں اور (ص ۱۷٦) پر بالوضاحت لکھ آئے ہیں کہ:

''اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امام کے خطبہ پڑھنے سے قبل نماز پڑھنا جائز ہے لیکن خطبہ شروع ہونے کے بعد گنجائش نہیں نکلتی۔''

حالانکہ علمائے احناف کا مسلک یہ ہے کہ:

اذا خرج الامام یوم الجمعة ترک الناس الصلاۃ والکلام (ہدایہ مع فتح القدیر :ص ۴۲۰ ج ۱)

کہ جب امام جمعہ کے دن گھر سے نکل آئے تو لوگ نماز اور کلام چھوڑ دیں۔ اس پر انھوں نے استدلال حدیث:

اذا خرج الامام فلا صلٰوۃ ولا کلام کہ جب امام نکل آئے تو نماز نہ پڑھو نہ کلام کرو۔

سے کیا ہے۔ گویہ الفاظ مرفوع حدیث کے نہیں بلکہ امام زہریؒ کے ہیں، مزید دیکھیے البحر الرائق (ص ۱٦۷ ج ۲)، المبسوط (ص ۲۹ ج ۲)، بذل المجہود (ص ۱۸۹، ۱۹۰ ج ۲)، درمختار (ص ۱۵۸ ج ۲) وغیرہ۔

اور علامہ عینیؒ لکھتے ہیں:

قال ابو حنیفة خروج الامام یقطع الکلام والصلاۃ جمیعا۔ (عمدۃ: ص ۲۳۰ ج ٦ نیز دیکھیے البنایہ ص ۸۴ ج ۳)

جس سے واضح ہوجاتا ہے کہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ:

''امام کے نکلنے کے بعد دو رکعت نفل کی بھی اجازت نہیں۔''

مگر باعتراف مؤلف موصوف جمہور اور خلفائے ثلاثہ تو خطبہ سے پہلے اور امام کے نکل آنے کے بعد دو رکعت کی اجازت دیتے ہیں۔ جس سے واضح ہوجاتا ہے کہ معترض کا جمہور کو اپنا ہمنوا باور کرانا سراسر خلاف واقعہ ہے ؎

183 اتنی نہ بڑھا پاکیٔ داماں کی حکایت
دامن کو ذرا دیکھ، ذرا بند قبا دیکھ

---❂---

تنبیہ

مؤلف موصوف لکھتے ہیں کہ:

''امام نسائیؒ کا ایسا سمجھنا محض بے وجہ نہیں، کیوں کہ **یخطب** مضارع کا صیغہ ہے اور زمانہ حال و مستقبل دونوں کا اس میں احتمال موجود ہے اور معنی **یرید الخطبة** کے ہیں۔'' (ملخصاً ص ۱۷۹)

لیکن یہ بھی دو وجوہ سے صحیح نہیں۔

۱۔ امام نسائیؒ نے جب ''**قبل الخطبة**'' کے الفاظ سے باب ہی قائم نہیں کیا تو یہ تفریع بے جا ہے جیسا کہ ہم پہلے وضاحت کر آئے ہیں۔ پھر السنن الکبریٰ میں جو روایت ہے سرے سے اس میں **ویخطب** کا لفظ ہی نہیں۔ لہٰذا خود ساختہ مفہوم کو امام نسائیؒ کے ساتھ ٹانکنے کی سعی فضول ہے۔

۲۔ **یخطب** کے لفظ سے استدلال بھی قواعد نحویہ کے اعتبار سے صحیح نہیں جب کہ ''**والامام یخطب**'' جملہ حالیہ ہے۔ لہٰذا اس کا اور عامل کا زمانہ ایک ہونا چاہیے۔ ''**رَاكِبًا ، قائما**'' جیسا جو حال ہو وہی حال نہیں ہوتا، مگر افسوس اس بات کی طرف معترض غور کیے بغیر خواہ مخواہ پنجہ جھاڑ کر حضرت الاستاذؒ کے پیچھے پڑ گئے ہیں۔

تنبیہ ثانی

مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں: ''مزید تحقیق کے لیے عارضۃ الاحوذی ملاحظہ فرمائیں'' (حاشیہ ص ۱۷۰)

بلاشبہ علامہ ابن العربیؒ نے اس بحث میں چار اعتراض کیے ہیں مگر ان کا جواب فتح الباری اور پھر تحفۃ الاحوذی میں نہایت شرح وبسط سے دے دیا گیا ہے، شائقین ان کی طرف مراجعت فرمائیں۔ لیکن مؤلف نے اس پر بھی غور فرمایا کہ ابن العربی تو آیت ''**واذا قرئ القرآن**'' کو خطبہ کے لیے فرض قرار دیتے ہوئے اس حدیث کو اس کے معارض قرار دیتے ہیں۔ ان کے الفاظ ہیں: 184

''**الاول قوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فكيف يترك الفرض الذى شرع الامام فيه .الخ.**''

جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ ابن العربیؒ فرضی اور وجوبی طور پر اس آیت کو خطبہ کا مصداق قرار دیتے ہیں مگر معترض نماز کے علاوہ یہ حکم صرف استحبابی سمجھتے ہیں۔ پھر علامہ موصوف نے یہ لکھا ہے کہ چھینک مارنے والا آہستہ **الحمد لله على كل حال ما كان** کہہ سکتا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

''**فان العاطس ينبغي له ان يخفض صوته فى التحميد**'' (عارضة الاحوذى : ص ۳۰۲ ج ۲)

لہٰذا چھینک مارنے والے کے لیے جب یہ حکم فرضی اور ایجابی حکم سے مستثنیٰ ہے تو پھر فاتحہ خلف الامام آہستہ اور دو

رکعتیں اس سے مستثنیٰ کیوں نہیں؟ جب کہ احادیث صحیحہ میں ان کا حکم موجود ہے۔

تنبیہ ثالث

یہ تو بات تھی خطبہ کے دوران دوسنتوں کی مگر چھٹے جواب کے تحت ہم باحوالہ عرض کر چکے ہیں کہ علمائے احناف خطبہ کے دوران نماز فجر قضا پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں۔ بلکہ بعض نے تو اسی حدیث سلیکؓ کے متعلق کہا ہے کہ ممکن ہے کہ حضرت سلیکؓ کی صبح کی نماز رہ گئی ہو جس کا علم کشف کے ذریعہ آنحضرت ﷺ کو ہوا ہو۔ اسی لیے دو رکعتیں پڑھنے کا حکم فرمایا۔ جیسا کہ ابن منیرؒ کے حوالہ سے علامہ عینیؒ نے نقل کیا ہے۔ (عمدۃ القاری: ص ۲۳۵ ج ٦)

حالانکہ اگر یہ صحیح ہے تو کیا تینوں جمعوں میں حضرت سلیکؓ کی نماز فجر رہ گئی تھی؟ کہ ہر بار آپ نے انھیں دو رکعتیں پڑھنے کا حکم فرمایا۔ پھر دو ہی رکعت کیوں؟ فجر کی دو سنتیں بھی ساتھ کیوں نہیں جب کہ آنحضرت ﷺ نے لیلۃ التعریس کے واقعہ میں طلوع فجر کے بعد سنتیں بھی پڑھ لیں تھیں۔ اور بالخصوص جب کہ ایک قول کے مطابق امام ابوحنیفہؒ صبح کی سنتوں کو واجب قرار دیتے ہیں۔ (اعلام اہل العصر: ص ١٧) تو پھر دو رکعتوں کا ہی حکم کیوں؟ ساتھ سنتوں کا کیوں نہیں؟ 185

ہمارا سوال یہ ہے کہ تحیۃ المسجد کے لیے تو یہ حضرات بیسیوں بہانے تراشتے ہیں مگر قضاء فجر کا کیا جواب؟ وہ استماع وانصات کے منافی کیوں نہیں؟

الغرض امام بخاریؒ وغیرہ کا یہ اعتراض تاحال قائم ہے اور اس سلسلہ میں جو اعتراضات کیے گئے ہیں وہ تمام کمزور ہیں۔ مزید برآں حنفیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے چار رکعت پڑھنی سنت ہیں۔ اسی بنا پر اگر کوئی چار رکعتیں پڑھ رہا ہو اور امام صاحب تشریف لے آئیں اور خطبہ شروع کر دیں تو چار رکعتیں پڑھنے والے کے بارے میں علمائے احناف فرماتے ہیں کہ:

والصحیح انه یتمها کہ صحیح یہ ہے کہ سنتیں پوری کرے۔

(الاشباہ والنظائر مع شرح الحموی: ص ۲۱۳ ج ۱، فتاویٰ غیاثیہ ص ۳۹) وغیرہ۔

بتلایئے! کہ یہ سنتوں کی تکمیل کرنا استماع وانصات کے وجوبی حکم کے منافی ہے یا نہیں؟

نواں جواب تعارض آیات

اصول فقہ حنفیہ میں ہے کہ یہ آیت معارض ہے آیت ''فاقرء وا ما تیسر من القران'' کے جیسا کہ ملاجیونؒ نے نورالانوار (ص ۱۹۳، ۱۹۴، طبع یوسفی لکھنو) اور علامہ تفتازانیؒ نے توضیح کی شرح تلویح میں کہا ہے۔ جن کی مکمل عبارتیں تحقیق الکلام (ص ۴۲، ۴۳ ج ۲) میں دیکھی جا سکتی ہیں۔ لہٰذا جب یہ آیت ہی اصول فقہ حنفیہ کے مطابق متعارض اور ناقابل عمل ہے تو اس سے استدلال کے کیا معنیٰ؟

مؤلف احسن الکلام نے اپنے کچھ پیش رو حضرات کی طرح اس آیت میں عدم تعارض کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

۱۔ ملاں جیونؒ حنفی تھے مگر مدار دلائل پر ہے اور علامہ تفتازانیؒ شافعی تھے۔ احناف میں ان کا شمار غلط ہے۔

۲۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں تعارض کے لیے شرط ہے کہ:

186

۱۔ دونوں حکموں کا محل ایک ہو۔

۲۔ تقدم و تأخر معلوم نہ ہو۔

۳۔ ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ دی جا سکے۔

۴۔ تطبیق نہ ہو سکے۔

مگر یہاں تمام شرطیں نہیں۔ دونوں آیتوں کا محل جدا جدا ہے۔ ایک کا شان نزول فرض نماز ہے اور دوسری کا تہجد، تقدم و تاخر بھی معلوم ہوتا ہے۔ جب کہ سورۂ مزمل پہلے اور سورۂ اعراف اس کے بعد نازل ہوئی۔ وجہ ترجیح یہ ہے کہ صحیح روایات و آثار سلف سے ثابت ہوتا ہے کہ اس آیت میں مقتدی کو قراءت خلف الامام سے منع کیا گیا ہے۔ ترجیح کے لیے یہ دلیل کم وزنی ہے؟ جمع و تطبیق کی بھی کئی صورتیں ہیں۔

۱۔ ''**و اذا قرئ القران**'' اس مقتدی کے حق میں ہو جو فرض نماز پڑھتا ہو اور'' **فاقرء وا ما تیسر**'' تہجد کے لیے ہے۔

۲۔ پہلی آیت صرف سورۂ فاتحہ کو شامل ہو اور دوسری سے **ما زاد علی الفاتحة** مراد ہو۔ حضرت ابن عباسؓ سے بسند صحیح مروی ہے کہ'' **فاقرء وا ما تیسر**'' سے **ما زاد علی الفاتحة** مراد ہے۔

۳۔ **فاقرء وا ما تیسر** کا حکم امام کے لیے ہے اور **و اذا قرئ القران** کا صرف مقتدی کے لیے۔ لہٰذا دعویٰ تعارض باطل ہے۔ ملخصاً (ص ۱۴۵، ۱۴۷)

جواب

مگر اعتراض کی یہ تمام شقیں باطل ہیں۔ حضرت الاستاذؒ نے خیر الکلام (ص ۴۰۷، ۴۱۰) میں ان کا بھی جواب دیا ہے مگر معترض نے خاموشی ہی میں عافیت سمجھی اور آنکھ بچا کر آگے نکل گئے۔ یقین جانیے گھر کے بھیدیوں نے جو کانٹے بچھا رکھے ہیں وہ مولانا صاحب بشمول اپنے اعیان کرام کے چننے سے قاصر ہیں اور جو کچھ کیا جاتا ہے وہ محض دفع الوقتی ہے جس کی ضروری تفصیل ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ اگر کوئی حنفی عالم اپنی تحقیق پیش کرے مگر وہ کسی دوسرے حنفی عالم کے خلاف ہو تو مدار دلائل پر ہوگا اور اگر کوئی شافعی المسلک اپنی تحقیق پیش کرے تو اس کی تردید کے لیے اس کا شافعیؒ ہونا ہی کافی ہے۔ ع

187

آپ ہی فرمائیں یہ اندازِ گفتگو کیا ہے؟

حالانکہ اولاً علامہ تفتازانیؒ المتوفی ۷۹۲ھ کو اگر شافعیہ (مثلاً علامہ حسن چلپیؒ، علامہ سیوطیؒ اور علامہ الکفویؒ) نے شافعی کہا ہے تو علامہ ابن نجیمؒ، علامہ طحطاویؒ، علامہ علی قاریؒ جیسے اکابر علمائے احناف نے اسے حنفی اور اپنے طبقات میں ذکر کیا ہے۔ علامہ طحطاویؒ تو فرماتے ہیں کہ:

انتهت الیه ریاسة الحنفیة فی زمانه حتی ولی قضاء الحنفیة (الفوائد البھیة ص ۵۵)
کہ ان کے زمانہ میں حنفیہ کی سرداری ان پر ختم تھی۔ یہاں تک کہ انھیں حنفیہ کا قاضی مقرر کیا گیا تھا۔
پھران کی تصانیف میں ''فتاویٰ الحنفیہ'' کا ذکر بھی ملتا ہے۔اب انصاف شرط ہے کہ احناف میں ان کا شمار کس حد تک ''غلط'' ہے؟

ہم تو اس نزاع میں یہی کہہ سکتے ہیں ؎

کل یدعی وصلاً للیلی
ولیلی لا تقر لھم بذاک

ثانیا: علامہ تفتازانی نے جو کچھ بھی کہا ہے حنفیہ کی ترجمانی میں کہا ہے کیوں کہ حدیث وہی پیش کی ہے جو حنفی مسلک کی مؤید ہے۔

ثالثاً: ملا جیونؒ اور علامہ تفتازانیؒ نے ہی یہ معارضہ پیش نہیں کیا بلکہ ان سے پہلے علامہ عبدالعزیزؒ بن احمد البخاری صاحب کشف الاسرار شرح اصول بزدوی المتوفی ۷۳۰ھ۔ (الفوائد البھیہ: ص۴۰) نے بھی کشف الاسرار میں ذکر کیا ہے۔ اور ملاں جیونؒ کے علاوہ اصول شاشی کی شرح فصول الحواشی میں بھی کشف الاسرار کے حوالہ سے یہ معارضہ ذکر کیا گیا ہے اور مولانا عبدالحقؒ حنفی نے نامی شرح حسامی میں بھی اسے ذکر کیا ہے جیسا کہ خیر الکلام (ص ۴۰۸) میں ہے اور یہ سبھی حضرات مقتدر علمائے احناف میں شمار ہوتے ہیں۔ اور قدیماً وحدیثاً سبھی اسے اپنے اصول میں ذکر کرتے آئے ہیں۔ لہٰذا اگر تفتازانیؒ شافعی بھی ہوں تو اس سے آیت کے معارضہ کا جواب نہیں ہوسکتا جب کہ ان سے قبل صاحبؒ کشف الاسرار بھی یہی کچھ نقل کر چکے ہیں۔ 188

۲۔ تعارض کے صرف یہ شروط امام ابن حجرؒ نے ہی ذکر نہیں کیے بلکہ سبھی علمائے احناف نے بھی ان شروط کا ذکر کیا ہے۔ مگر اس کے باوجود وہ دونوں آیتوں میں تعارض بھی بتلاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اگر کوئی صحیح وجہ ترجیح یا توفیق کی ہوتی تو یہ حضرات ان آیات کو ساقط الاحتجاج نہ فرماتے۔ وہ بھی اپنے مسلک کے اسی قدر شیدائی وقدردان تھے، جس قدر مولانا صفدر صاحب بلکہ ان سے بھی بڑھ کر۔ رہی وہ وجوہ ترجیح جنھیں موصوف نے ذکر فرمایا ہے تو وہ سب اصول شکنی کا نتیجہ ہے۔ چنانچہ یہ کہنا کہ: ''دونوں کا شان نزول جدا جدا ہے'' حالانکہ شان نزول سے محل کی تعیین نہیں ہوتی اور نہ ہی اعتبار مخصوص سبب کا ہوتا ہے۔ جس کا اعتراف خود مؤلف موصوف کو بھی ہے۔ تفصیل کے لیے احسن الکلام (ص ۱۳۷ ج ۲) کو دیکھ لیجیے۔ بلکہ اصول شاشی کے شارح مولانا صاحب کی اس غلط فہمی کا ازالہ پہلے سے کر چکے ہیں۔ لکھتے ہیں:

واورد علیه انها نزلت فی صلاة اللیل و قد انسخت فرضیتها اجیب بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص الحادثة والنص عام لا یختص بصلاة دون اخری۔

(فصول الحواشی: ص ۳۲ بحواله خیر الکلام : ص ۴۰۹)

یعنی اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ آیت کا شان نزول تہجد ہے اور اس کی فرضیت منسوخ ہو چکی ہے تو اس کا

جواب یہ ہے کہ اعتبار عام لفظ کا ہوتا ہے نہ کہ خاص شان نزول وواقعہ کا۔نص عام ہے کسی خاص نماز کے ساتھ مخصوص نہیں۔
یہی وجہ ہے کہ نماز کے چھ فرض ذکر کرتے ہوئے قراءت کے سلسلہ میں اسی آیت'' فاقرءوا ما تیسر '' سے استدلال کیا گیا ہے۔چنانچہ ہدایہ میں ہے:

''التحریمة ... والقیام ... والقراءة لقوله فاقرءوا ما تیسر من القرآن ''

(ھدایه مع فتح القدیر: ص ۱۹۳ ج ۱)

189 اگر یہ آیت پہلے کی ہے اور منسوخ ہے تو فرضیت قراءت کے سلسلہ میں اس سے استدلال چہ معنی دارد؟ اور جن صحابہ وتابعین نے آیت اعراف کا شان نزول نماز قرار دیا ہے ان میں سے اکثر تو خود امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے کے قائل ہیں اور بعض آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ منع خلف الامام بلند آواز سے پڑھنے سے ہے، آہستہ پڑھنے سے نہیں۔آخر انھیں نظرانداز کیوں کیا گیا ہے اور جو صورتیں تطبیق کی ذکر کی گئی ہیں وہ بھی مخدوش ہیں۔

۱۔ اگر اعراف کی آیت فرض نماز میں مقتدی کے لیے ہے، مزمل کی آیت تہجد کے بارہ میں ہے تو پھر صلاۃ تراویح، صلاۃ کسوف وخسوف، صلاۃ استسقاء میں مقتدی ما زاد علی الفاتحة پڑھ سکتا ہے؟ (دیدہ باید)

۲۔ یہ بھی عجیب کہا کہ آیت اعراف صرف سورہ فاتحہ کو شامل ہے۔لیکن پھر فاتحہ سے زائد سورتوں کی قراءت کے وقت استماع کی کون سی قطعی دلیل ہے؟ حالانکہ آپ دیکھ چکے ہیں کہ علمائے احناف کے نزدیک یہ حکم وجوبی طور پر عام ہے۔ ظاہر ہے کہ معترض کا یہ طریق محض بہانہ سازی اور دفع الوقتی پر مبنی ہے۔نیز اس سے تو یہ بھی لازم آتا ہے کہ فاتحہ کو تو سنا جائے مگر ماتیسر کو پڑھ لیا جائے۔حالانکہ حدیث '' قسمت الصلوٰة بینی و بین عبدی ''میں سورہ فاتحہ کو نماز قرار دیا گیا ہے مگر کس قدر تعجب ہے کہ جو عین نماز ہے اسے تو چھوڑ دیا جائے، اس کا سننا کافی قرار پائے اور جو امر زائد ہے اسے پڑھا جائے۔اور اس کا سننا کفایت نہ کرے۔

۳۔'' فاقرءوا ما تیسر '' کا حکم صرف امام کو کیسے جب کہ آپ کے نزدیک اس کا شان نزول ہی تہجد کی نماز ہے۔پھر یہ تخصیص ہے تطبیق نہیں جو بلادلیل غیر مسموع ہے۔الغرض مؤلف احسن الکلام نے اپنے اکابرین کے اس معارضہ کے

190 جواب میں جو کچھ فرمایا سوائے پریشان خیالی کے اور کچھ نہیں۔کوئی ذی شعور اسے قبول کرنا تو کجا سننا بھی پسند نہیں کرے گا۔حالانکہ تطبیق کی صورت واضح ہے کہ فاقرءوا کو مقتدی اور امام ومنفرد تمام کے لیے عام قرار دیا جائے اور فاستمعوا له وانصتوا کو فاتحہ سے زائد قراءت پر محمول کیا جائے۔یا تعارض یوں ہوگا۔جب مقتدی بلند آواز سے پڑھے اور اگر آہستہ قراءت کرے تو کوئی تعارض نہیں ہوگا۔جیسا کہ آیت واذا قریٔ القرآن اور آیت یاایھا الذین امنوا صلوا علیه وسلموا کے تعارض کے وقت علمائے احناف نے یہی وجہ تطبیق ذکر کی ہے۔جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

بایں صورت مقتدی بھی بحکم فاقرءوا ما تیسر قاری ثابت ہوگا۔بالخصوص جب کہ حدیث مسیٔ الصلوٰة میں فاتحہ کی تخصیص بھی ہے اور حدیث سے جہری میں ما زاد کی ممانعت ثابت ہے۔اس لیے اس وقت نہ پڑھے۔آخر ان

صورتوں پر دیگر صورتوں کو فوقیت کیوں ہے؟

دسواں جواب

اگر ہم و اذا قرئ القراٰن الآیة کو قراءت خلف الامام کے لیے فرض کریں تو بھی اس سے احناف کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا کیوں کہ اس آیت سے زیادہ سے زیادہ صرف جہری نمازوں میں قراءت خلف الامام کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ سری نمازوں میں اور جہری میں سکتات امام کے وقت قراءت کی ممانعت ہرگز اس سے ثابت نہیں ہوتی۔ استماع وانصات کا حکم جہری نمازوں سے مختص ہے جب کہ لغت عرب اور محاورات میں یہ الفاظ اس وقت استعمال ہوتے ہیں جہاں آواز پائی جائے یا سنی جائے یا سنے جانے کا امکان ہو خواہ وہ بالفعل سنی جائے یا نہ سنی جائے۔

آیت کا حکم صرف جہری نمازوں کے لیے ہے
ائمہ احناف کی تصریحات

علامہ محمد انور کشمیریؒ مرحوم واشگاف الفاظ میں لکھتے ہیں:

ونزل التنزیل بامر الاستماع والانصات للقراٰن ویختص بالجهر باتفاق ائمة اللغة۔

(فصل الخطاب: ص ۱۱)

کہ قرآن میں استماع وانصات قرآن کا حکم باتفاق ائمہ لغت میں جہر کے ساتھ مخصوص ہے۔

یہی بات انھوں نے فیض الباری (ص۳۴۴ ج۱) میں بھی کہی ہے۔ مزید فرماتے ہیں:

وقد مر منی ان الأیة تقتصر علی الجهریة فقط فلا تقوم حجة علیهم فی حق السریة۔

(فیض الباری: ص ۲۱۹ ج ۲)

کہ میری طرف سے پہلے یہ بیان ہو چکا ہے کہ یہ آیت صرف جہری نماز سے مختص ہے اس سے سری نمازوں میں ان پر حجت قائم نہیں ہوتی۔

اور جن حضرات نے اس سے سری نمازوں میں بھی قراءت کی ممانعت پر استدلال کیا ہے ان کی تردید بھی علامہ موصوف نے کی ہے۔ چنانچہ ان کا ایک قول علامہ بنوریؒ نے نقل کیا ہے:

وما ذکره ابن الهمام من الاستدلال فلیس بذاک فان غرض الأیة النهی عن القراءة خلف الامام فی الجهریة فلا علاقة لها بالسریة .الخ (معارف السنن: ص ۱۸۹ ج ۳)

یعنی جو امام ابن ہمامؒ نے استدلال کیا ہے تو وہ کوئی چیز نہیں کیوں کہ آیت کی غرض جہری نماز میں خلف الامام پڑھنے کی ممانعت ہے۔ اس کا سری کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔

بلکہ فرماتے ہیں:

وبالجملة لم اجد فی کلام فصیح انه استعمل فیه الانصات فی السردون الجهر.

(ایضا ص ۱۹۰ ج ۳)

یعنی حاصل کلام یہ کہ میں نے فصیح کلام میں انصات کا استعمال جہری کے علاوہ سری میں نہیں پایا۔ اسی طرح علامہ کشمیریؒ نے مشکلات القرآن (ص ۲۸۸) میں بھی علامہ ابن ہمام کی تردید کی ہے۔

ان کے علاوہ مؤلف احسن الکلام کے ''محقق نیموی'' نے بھی آثار السنن میں یہ آیت ''باب ترک القراءة خلف الامام فی الجهرية'' کے تحت ذکر کی ہے اور التعلیق الحسن ص ۸۶ میں فرماتے ہیں:

الاية نص فی الاستماع والانصات عندالجهر بالقرآن۔

کہ یہ آیت جہر قرآن کے وقت استماع وانصات پر نص ہے۔

علامہ محمد عابد سندھی لکھتے ہیں:

ولا يقال ان قوله واذا قرئ عام يشتمل ما اذا جهر الامام او اسروهو لا يخلو عن القراءة في الصلوٰة ما دام قائما لانا نقول وان كان ذلك عاما لكن لا استماع ثم وقد امر السامع بمجموع الامرين الاستماع والانصات لا باحد هما ولهذا مال كثير من المتاخرين الى الأخذ بما يروى عن محمد من انه اوجب قراءة الفاتحة على المقتدى فى السرية وهو اختيار ابى حفص كبير وهو قول مالک والاوزاعی واللیث واشهر الروايتين عن احمد وهو اعدل الاقوال و هو الذى فهم جمهور الصحابة .الخ (المواهب اللطيفة قلمی: ص ۲۸۰ ج ۱)

یعنی یہ نہ کہا جائے کہ واذا قرئ القرآن عام ہے جو جہری اور سری نمازوں کو شامل ہے کیوں کہ وہ قراءت امام سے خالی نہیں۔ اس لیے کہ یہ حکم گو عام ہے مگر سری میں استماع نہیں اور حکم دو حکموں ''استماع وانصات'' کا ہے۔ صرف استماع کا نہیں۔ اس لیے اکثر متاخرین امام محمدؒ کے قول کے مطابق سری میں فاتحہ خلف الامام کے وجوب کے قائل ہیں۔ ابو حفص کبیرؒ کا یہی مختار مذہب ہے اور یہی قول مالکؒ، اوزاعیؒ، لیثؒ اور امام احمدؒ کا ہے۔ ان کی مشہور روایت کے مطابق، اور یہی تمام اقوال میں اعدل قول ہے اور یہی جمہور صحابہ کرامؓ نے سمجھا ہے۔

192

اگر ہم اپنے دعویٰ پر سب سے پہلے کسی اور کی شہادت پیش کرتے تو وہ مولانا صفدر صاحب کو ناگوار گزرتی، دیوبندی مکتبِ فکر کے ''خاتم الحفاظ'' اور محقق نیمویؒ وغیرہ کے اس واضح فرمان کے بعد امام بیہقیؒ کی شہادت بھی سن لیجیے۔

ولا معنى لقول من زعم ان الماموم مامور بالاستماع للقرآن والانصات له وان كان الامام لا يجهر بالقرآن فمعروف فى اللغة عند ارباب اللسان ان الاستماع للشیء انما يؤمر به اذا كان الشیء مسموعاً فى الجملة فاما اذا كان غير مسموع فى الجملة فلا يؤمر باستماعه ولا بالانصات ولأجل ذٰلك ذهب بعض الصحابة والتابعين الى ترك القراءة خلف الامام فيما جهر الامام فيه بالقراءة دون ما خافت فيه بها وهم ارباب اللسان. (کتاب القراءة: ص ۷۲)

یعنی یہ بات بے معنی ہے کہ مقتدی قراءت کے لیے استماع وانصات کے مامور ہیں خواہ امام جہر نہ بھی کرے، کیوں کہ اہل لغت کے ہاں یہی معروف ہے کہ کسی چیز کے استماع کا حکم اس وقت ہوتا ہے جب وہ فی الجملہ سنی جائے مگر جب کوئی چیز نہ سنی جائے تو اس وقت استماع وانصات کا حکم نہیں ہوتا۔ اسی لیے بعض صحابہؓ و تابعین نے جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قراءت ترک کی ہے نہ کہ سری نمازوں میں۔ حالانکہ وہ اہل زبان تھے۔

مزید اس سلسلے میں ملاحظہ ہو التمہید (ص ۲۸ ج ۱۱)۔

نہ سری میں استماع واجب ہے نہ سری میں عدم قراءت انصات کی بنا پر ہے

بلکہ علامہ شامی نے الذخیرہ کے حوالے سے لکھا ہے:

أن الاستماع فی غیر حالة الجهر لیس بفرض بل یسن تعظیماً للقراءة فکان سنة غیر مقصودة لذاتها وعدم قراءة المؤتم غیر حالة الجهر لا لوجوب الانصات بل لأن قراءة الامام له قراءة. الخ (رد المحتار: ص ۴۸۸، ۴۸۹ ج ۱) کہ استماع جہری کے علاوہ فرض نہیں بلکہ قراءت کی تعظیم کی بنا پر سنت ہے۔ لہٰذا سری میں استماع مقصود بالذات نہیں۔ اور مقتدی کے لیے سری میں عدم قراءت وجوب انصات کے لیے نہیں بلکہ **قراءة الامام له قراءة** کی بنا پر ہے۔ لہٰذا جب سری میں نہ استماع واجب رہا اور نہ ہی سری میں عدم قراءت کا حکم انصات کی بنا پر ٹھہرا تو سری میں استماع وانصات کے وجوبی حکم کا ڈھنڈورا چہ معنی دارد؟

193 مگر اس واضح بیان کے باوجود بعض حضرات استماع وانصات کا حکم سری نمازوں کو بھی شامل کرتے ہیں۔ یہ اختراع اولاً علامہ ابن ہمام کی ہے اور ان کے بعد عموماً متاخرین حنفیہ انہی کی اقتداء کرتے ہوئے یہ بات دہرائے جا رہے ہیں، ان ہی میں ایک ہمارے مہربان مؤلف احسن الکلام بھی ہیں۔

پہلا اعتراض اور اس کا جواب

مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

> ''استماع کے معنی کان دھرنے اور توجہ کرنے کے ہیں۔ قراءت سنی جا سکتی ہو یا نہ سنی جا سکتی ہو۔ حدیث میں ہے: ''**کان یستمع الاذان فان سمع اذانا امسک والااغار**'' کہ آنحضرت ﷺ پہلے توجہ کرتے، اگر اذان سن لیتے تو حملہ نہ کرتے ورنہ ہلہ بول دیتے۔
>
> قطبی کا طالب علم بھی واقف ہے کہ **تقسیم الشیء الی نفسه والی غیره** محال ہے۔ لہٰذا سماع اور استماع میں فرق نہیں تو پھر ''اگر سن لیتے'' کا کیا مطلب ہے۔'' (مصلہ ص ۱۵۵ ج ۱)

جواب

ہم بھی الحمدللہ سماع اور استماع کے فرق سے واقف ہیں مگر قرآن مجید اور محاورات عرب سے معلوم ہوتا ہے کہ کبھی فعل بول کر ارادہ فعل مراد لیا جاتا ہے۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله. کہ جب قرآن پڑھو تو تعوذ پڑھو۔
کہ یہاں ارادہ قراءت مراد ہے۔ اسی طرح
﴿اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا.﴾ (الآیة) کہ جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو وضو کرو۔
کے بھی یہی معنی ہیں کہ جب تم نماز کا ارادہ کرو۔ اسی طرح حدیث: کان یستمع الاذان کا مطلب یہ ہے کہ آپ سننے کا ارادہ کرتے یا تیار ہوتے۔ (مصلہ خیر الکلام: ص ۳۸۱)۔

مگر مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں کہ:

194 ''یہ ایک بے کار بہانہ ہے، اس لیے کہ مجازی معنی کے لیے قرینہ درکار ہے، فان سمع کے الفاظ اس کا انکار کرتے ہیں کیوں کہ حرف فا سے سماع کا ترتب امر باطنی یعنی ارادہ پر چسپاں نہیں ہوتا۔'' (احسن: ص ۱۵۵ ج ۱)

مگر یہ بجائے خود محض بہانہ ہے۔ جب کہ اس کے مجازی معنی مراد لینے کے لیے ''فان سمع'' کے الفاظ ہی کافی ثبوت ہے ورنہ ''اگر سنتے'' کے کیا معنی؟ پھر یہ بھی محض دعویٰ بلا دلیل ہے کہ فا کا ترتب امر باطنی پر نہیں ہوتا۔ کیا مذکورۃ الصدر مثالوں میں فاستعذ اور فاغسلوا میں ''فا'' نہیں اور وہاں اس کا ترتب باطنی یعنی ارادہ پر نہیں؟ پھر مؤلف موصوف نے ''استماع'' کے معنی ''اصغاء'' اور ''خاموش داشتن'' کے نقل کیے ہیں۔ جس سے ہمیں انکار نہیں لیکن بحث اس میں ہے کہ ''الاصغاء'' یعنی کان دھرنا، سنی جانے والی آواز کے لیے ہوگا خواہ وہ بالفعل سنی جائے یا نہ سنی جائے یا ہر اس آواز کے لیے بھی جس کا سنا جانا ہی محال ہو۔ ہم علامہ کشمیریؒ اور امام بیہقیؒ کی عبارتیں پیش کر چکے ہیں جن میں واضح ترین الفاظ میں کہا گیا ہے کہ استماع وانصات صرف جہری آواز سے مختص ہے خواہ آواز فی الجملہ سنی جائے یا نہ سنی جائے۔

مولانا صفدر صاحب کی چالاکی

مؤلف موصوف لکھتے ہیں۔ علامہ شوکانیؒ فرماتے ہیں:

یدل علی النھی عن القراءۃ عند مجرد وقوع الجھر من الامام ولیس فیه ولا فی غیرہ ما یشعر باعتبار السماع. (نیل: ص ۲۲۲ ج ۲)

کہ یہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ امام جہر کر رہا ہو تو مقتدی نہ پڑھے اور کسی دلیل میں یہ نہیں کہ مقتدی اس لیے نہ پڑھے کہ وہ سن رہا ہے۔ (احسن ص ۱۵۶)

مگر علامہ شوکانیؒ نے جو کچھ فرمایا ہے، بجا فرمایا ہے کہ امام جہری نماز پڑھ رہا ہو تو حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ:

فلا تقرء وا بشیءٍ من القرآن اذا جھرت الا بام القرآن.

کہ جب امام جہراً پڑھ رہا ہو تو فاتحہ کے علاوہ کچھ نہ پڑھو۔

195 جس سے معلوم ہوتا ہے جہری میں فاتحہ سے زائد پڑھنے کی اجازت نہیں خواہ مقتدی سنے یا نہ سنے۔ ان کے الفاظ ہیں: **من غیر فرق بین ان یسمع المؤتم الامام او لا یسمعه.** ظاہر ہے کہ یہ حکم اس مقتدی کے لیے ہے جو

آخری صفوں میں ہونے کی وجہ سے قراءت نہ سن رہا ہو یا جو بہرا ہونے کی وجہ سے نہیں سن سکتا۔

اس سے وہ دراصل علامہ نوویؒ کا رد کرنا چاہتے ہیں کہ جنھوں نے مقتدی کے لیے ترک قراءت کی علت سماع قرار دیتے ہوئے اس مقتدی کو پڑھنے کی اجازت دی ہے جو امام سے بعید ہونے کی وجہ سے قراءت نہیں سن رہا مگر غور کیجیے مولانا صفدر صاحب نے کس چالاکی سے یہ مفہوم نکالنے کی کوشش کی ہے کہ علامہ شوکانیؒ ترک قراءت کی علت سماع نہیں بناتے۔ حالانکہ وہ خود ہی علامہ شوکانیؒ سے نقل کر آئے ہیں کہ:

ان عمومات القراٰن والسنة قد دلت علی وجوب الانصات والاستماع والتوجه حال قراء ة الامام للقراٰن غیر منصت ولا مستمع۔ (احسن: ص ۱۲۹ ج ۱)

یعنی قرآن وسنت کا عموم دال ہے کہ جب امام قرآن پڑھ رہا ہو تو دعائے استفتاح پڑھنا استماع وانصات کے منافی ہے اور مقتدی منصت و مستمع نہیں ہے۔

حضرات! انصاف شرط ہے کیا یہاں علامہ شوکانیؒ نے دعائے استفتاح کی ممانعت کی علت قراءت امام کا استماع نہیں فرمایا؟ اس واضح ثبوت کے بعد یہ کہنا کہ وہ ترک قراءت کی علت سماع نہیں سمجھتے، سراسر خلاف واقعہ نہیں تو اور کیا ہے؟ وہ تو استماع وانصات کو بھی ترک قراءت کی علت قرار دیتے ہیں اور قراءت امام کو بھی خواہ مقتدی سنے یا نہ سنے اور دونوں صورتوں میں فاتحہ کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔

اسی طرح ان کا یہ کہنا کہ:

> ''علامہ شوکانیؒ جہر امام کو اس کی علت ٹھہراتے ہیں اور جمہور صرف قراءۃ امام کو ترک قراءت کی علت سمجھتے ہیں۔'' (احسن ص ۱۵۶)

196

تو یہ بھی صحیح نہیں۔ علامہ شوکانیؒ کے کلام کی وضاحت آپ پڑھ آئے ہیں اور جہاں تلک جمہور کے قول کا تعلق ہے تو وہ بھی صحیح نہیں جب کہ جمہور سری میں فاتحہ خلف الامام کو جائز قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ حصہ اول میں گزر چکا ہے۔ علامہ محمد عابد سندھی کا کلام بھی اس کا مؤید ہے جو ابھی گزرا ہے۔ علامہ قسطلانیؒ بھی فرماتے ہیں:

وهذا مذهب الجمهور خلافا للحنفية (ارشاد الساری: ص ۷۰ ج ۲)

لہٰذا جمہور کی طرف اس مسلک کا انتساب محض ناواقف حضرات کی آنکھوں میں دھول جھونکنے کے مترادف ہے۔

انصات کے معنی

مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں:

> ''کہ انصات کے معنی خاموش ہونا ہے اور لغت میں ہے'' **الانصات، السکوت** '' لہٰذا آہستہ پڑھنا بھی انصات کے منافی ہے۔ نیز یہ لفظ سری نمازوں کو شامل ہے جیسا کہ علامہ ابن ہمامؒ نے لکھا ہے۔ جب کہ انصات میں من وجہ استماع اور توجہ شامل ہے لیکن اس میں سماع ہرگز شامل

نہیں۔حدیث میں ہے: "وان نای وجلس حیث لا یسمع فانصت ولم یلغ کان له کفل من الاجر" کہ اگر کوئی خطبہ جمعہ کے وقت آیا اور امام سے دور بیٹھ گیا جہاں سے امام کی آواز نہیں سن سکتا اور خاموش رہا تو اس کو ایک درجہ ثواب حاصل ہوگا۔ جس سے معلوم ہوا کہ انصات کے لیے سماع شرط نہیں۔" (ملخصاً ص ۱۵۷، ۱۶۳)

جواب

انصات کے معنی صرف سکوت نہیں بلکہ سکوت مع الاستماع کے ہیں خواہ فی الجملہ سنا جائے یا سنے جانے کا احتمال ہو۔ امام رازی لکھتے ہیں:

والانصات سکوت مع الاستماع و متی انفک احدھما عن الاخر لا یقال له انصات۔

(تفسیر کبیر: ص ۳۱ ج ۶)

197 کہ انصات، سکوت مع الاستماع کو کہتے ہیں اور جب ایک دوسرے سے علیحدہ ہو تو اسے انصات نہیں کہتے۔

علامہ الجوہریؒ لکھتے ہیں:

الانصات السکوت والاستماع للحدیث (الصحاح: ص ۲۶۸ ج ۱)

انصات کہتے ہیں بات خاموشی سے سننے کو۔

علامہ ابن منظور اور علامہ زبیدیؒ لکھتے ہیں:

" الانصات ھو السکوت والاستماع للحدیث " (لسان العرب: ص ۴۰۴ ج ۲، تاج العروس: ص ۵۹۱ ج ۱)

ابنؒ منظور نے اس پر استشہاداً یہ شعر بھی پیش کیا۔

اذا قالت حذام فانصتوا   فان القول ما قالت حذام

کہ جب حذام کوئی بات کہے تو اسے سنو کیوں کہ بات وہی ہے جو حذام کہتی ہے۔

اگر " انصتوا " میں "صوت وسماع" شامل نہیں تو جب کوئی آہستہ بات کہے، تو سنا جاتا ہے؟ بلکہ امام راغبؒ المجالسات میں کہتے ہیں:

والانصات للاذان۔ (معارف السنن: ص ۱۹۰ ج ۳) کہ انصات کان سے ہے۔

نیز دیکھیے عمدۃ القاری (ص ۲۳۹ ج ۶) بذل المجہود (ص ۱۸۹ ج ۲)۔ الغرض اہل لغت نے انصات کے معنی سکوت مع الاستماع کے کیے ہیں یعنی خاموش رہتے ہوئے سننا صرف "سکوت" نہیں کیے۔ مزید دیکھیے نہایہ ابن اثیر (ص ۶۲ ج ۵) مجمع البحار للفتنی (ص ۳۶۱ ج ۳)، المنجد (ص ۸۱۱) وغیرہ۔

198 لہٰذا جن حضرات نے انصات کے معنی صرف سکوت کیے ہیں اور اسے جہری اور سرّی دونوں حالتوں پر محمول کیا ہے صحیح نہیں اور مؤلف احسن الکلام نے جو حدیث ان نأی وجلس حیث لا یسمع سے استدلال کیا ہے وہ بھی صحیح نہیں جب کہ وہ دور بیٹھنے والا بالفعل نہیں سن رہا۔ یہ نہیں کہ وہاں سرے سے آواز ہی نہیں پائی جاتی۔

ہم مولانا صفدر صاحب اوران کے ہم نوا حضرات سے درخواست کرتے ہیں کہ وہ کتب لغت ومحاورات عرب سے یہ ثابت کریں کہ جہاں آواز بالکل محسوس نہ ہونے کا یقین ہو وہاں بھی استماع وانصات کا استعمال ہوتا ہے۔صرف استماع کے معنی کان دھرنا اور انصات کے معنی سکوت کر دینے سے یہ عقدہ حل نہیں ہوسکتا۔

ٹھوکریں مت کھائیے ، چلیے سنبھل کر ، ہوش کر
چال سب چلیے میری جان ! مگر دیکھ بھال کر

پھراس حدیث سے استدلال تبھی روا ہے جب یہ صحیح ہو حالانکہ اس میں ''مولی امر أته ام عثمان'' مجہول ہے۔مولانا خلیل احمدؒ سہارن پوری لکھتے ہیں:

لم اقف علی ترجمة مولٰی امرأته ام عثمان فیما عندی من الکتب لکن قال الشوکانی فی النیل حدیث علی فی اسناده مجهول . الخ (بذل المجهود: ص۱۶۲ج۲)

کہ مجھے مولٰی امرأته ام عثمان کا ترجمہ ان تمام کتابوں میں نہیں ملا جو میرے پاس ہیں لیکن شوکانیؒ نے نیل الاوطار میں کہا ہے کہ حضرت علیؓ کی حدیث کی سند میں مجہول راوی ہے۔

علامہ منذریؒ بھی لکھتے ہیں: **فیه رجل مجهول.** (ص ۴۰۷ ج ۱) کہ اس میں راوی مجہول ہے۔

نیز اس کی سند میں عطاءؒ خراسانی ہیں اور وہ مدلس ہیں۔ (کما مر) اور ان کی یہ روایت معنعن ہے لہٰذا جب یہ روایت صحیح نہیں تو استدلال کے کیا معنی۔

انصات کے جدید معنی کی اختراع

199

انصات کے معنی مطلقاً خاموشی اختیار کرنا اور سری نمازوں کو بھی اس کا مصداق بنانا۔سب سے پہلے اس کا اختراع علامہ ابوبکرؒ الجصاص نے احکام القرآن (ص۴۹ ج ۳) میں کیا اور اسی معنی کو علامہ ابن ہمامؒ نے متعارف کروایا۔(فتح القدیر ص۲۴۱ ج۱) اور عموماً مقلدین احناف نے ان ہی کی تقلید کی، حالانکہ خود دوسرے علماء احناف نے ان کی اس غلط فہمی کو خود اچھی طرح دور کر دیا ہے۔علامہ سندھیؒ حدیثِ انصات کے تحت لکھتے ہیں:

ای اسکتوا للاستماع وهذا لا یکون الا حالة الجهر ۔(حاشیة سندهی النسائی: ص۱۱۲ ج ۱ طبع سلفیه)

کہ سننے کے لیے خاموش رہو اور یہ صرف حالت جہر میں ہوتا ہے۔

مولانا لکھنویؒ رقم طراز ہیں:

فانا قد ذکرنا ان حقیقة الانصات لیست هی السکوت مطلقاً بل السکوت سکوت مستمع وهذا لا وجود له فی السریة و من ادعی ان حقیقة الانصات هو السکوت مطلقا فقد خالف کتب اللغة المعتبرة . الخ (غیث الغمام: ص ۱۴۴، ۱۴۵)

یعنی ہم نے ذکر کیا ہے کہ انصات کی حقیقت صرف سکوت نہیں بلکہ سکوت مع الاستماع ہے اور اس کا وجود سری میں نہیں پایا جاتا اور جو مدعی ہے کہ حقیقت انصات صرف سکوت ہے تو وہ معتبر کتب لغت کی خلاف ورزی کرتا ہے۔

مولانا موصوف مزید لکھتے ہیں:

واما القول بان الاستماع فی الجھریة والانصات بمعنی السکوت فی السریة فباطل عقلاً ونقلاً علی ما مر ذکرہ مفصلاً۔ (ایضًا: ص ۱۴۸)

کہ یہ کہنا کہ استماع جہریہ کے ساتھ ہے اور انصات کے معنی سکوت ہیں جو سری کو شامل ہے۔ تو یہ عقلاً ونقلاً باطل ہے جیسا کہ بالتفصیل گزر چکا ہے۔

علامہ بنوریؒ کے حوالہ سے علامہ کشمیریؒ صاحب کا کلام گزر چکا ہے کہ فصیح کلام میں انصات کا استعمال سری میں مجھے کہیں نہیں ملا۔ بلکہ انھوں نے تو نام لے کر ابن ہمامؒ کے اس مفہوم کی پرزور تردید کی ہے۔ (کمامر) 200

علامہ شبلی نعمانیؒ نے بقول مولانا ندویؒ ''امام الکلام'' کے جواب میں جب ''اسکات المعتدی علی انصات المقتدی'' کے نام سے رسالہ لکھا تو اس میں علامہ ابن ہمامؒ کی اقتداء میں انصات کے معنی سکوت کرتے ہوئے آیت کو جہری وسری دونوں نمازوں میں ممانعت کی دلیل قرار دیا تو اس کا ایک جواب مولانا نور محمدؒ ملتانی حنفی نے ''تذکرة المنتھی فی رد اسکات المعتدی'' کے نام سے دیا جس میں علامہ شبلیؒ کی خوب خبر لی۔ چنانچہ یہ بحث صفحہ ۶ سے صفحہ ۸ اور صفحہ ۱۴، ۱۵ میں دیکھی جا سکتی ہے۔ مولانا عبدالرشید فوقانی ابن النیموی نے بھی علامہ شبلیؒ، علامہ ابن ہمامؒ کی تردید کی ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

لکن عند النیموی ھذا قول العلامة شبلی النعمانی نقلا عن فتح القدیر لیس بصواب فلذٰلک اعرض عنہ النیموی وقال ان الاٰیة نص فی الاستماع والانصات عند الجھر بالقراٰن کما قال العلامة ابوالحسن نور محمد الملتانی من تلامذة العلامة اللکنوی فی کتابہ تذکرة المنتھی فی رداسکات المتعدی ردّا علی العلامة شبلی وناصراً لامام الکلام و للعلامة الفاضل اللکنوی ان المراد بقراء ة القراٰن فی الایة الکریمة ھی القراء ة الجھریة لا السریة (القول الحسن: ص ۸۸)

یعنی علامہ شبلی نعمانیؒ نے یہ جو قول فتح القدیر سے نقل کیا ہے۔ علامہ نیمویؒ کے نزدیک بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لیے انھوں نے اسے نقل کرنے سے اجتناب کیا ہے اور کہا ہے آیت جہر قرآن کے وقت استماع وانصات کے لیے نص ہے۔ جس طرح کہ ابوالحسنؒ نور محمد ملتانی جو کہ علامہ لکھنویؒ کے تلامذہ میں سے ہیں نے تذکرة المنتھی فی رد اسکات المتعدی میں علامہ شبلیؒ کی تردید کی ہے اور علامہ لکھنویؒ کی تائید کی ہے کہ آیت کریمہ میں قراءت قرآن سے مراد قراءت جہری ہے سری نہیں۔

علامہ ابن ابی عزؒ حنفی نے بھی بڑی وضاحت سے لکھا ہے کہ استماع وانصات کا تعلق اس قراءت سے ہے جو سنی جائے، بلکہ ان کے الفاظ ہیں: لا یتصور الانصات فی حال المخافتة سری میں انصات کا کوئی تصور نہیں۔ ملاحظہ ہو التنبیہ علی مشکلات الہدایہ (ص ۵۹۶، ۵۹۷ ج ۲)۔

واذا قرئ القرآن کا حکم تعبدی نہیں

علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے امام الکلام میں اس مسئلہ پر بڑی نفیس بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ :

201 آیت ’’ واذا قرئ القرآن ‘‘ میں استماع وسکوت کا حکم تعبدی وغیر معلل نہیں بلکہ یہ حکم معلل ہے اور اس کی علت قرآن پر تدبر وتامل ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ذٰلک ذکری للذاکرین [1] نیز فرمایا انا انزلناہ قرآنًا عربیًا لعلّکم تعقلون اور یہ بھی فرمایا ولقد یسرنا القرآن للذکر فھل من مدّکر ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن تدبر وتفکر کے لیے اتارا گیا ہے۔ وھو لا یحصل بدون الاستماع والانصات اور وہ سننے اور خاموش رہنے کے بغیر حاصل نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ یہ جہری نمازوں کے ساتھ خاص ہے۔ پس مقتدیوں کو نماز جہری میں تدبر وتفکر لازمی وضروری ہے۔ رہی سری نمازیں تو ان میں امام آہستہ پڑھتا ہے۔ لہٰذا سری نمازوں میں مقتدیوں کے لیے غور وتدبر کی کوئی صورت نہیں۔ اس لیے سری نمازوں میں ان کے خاموش رہنے کی کوئی قابل اعتماد وجہ نہیں۔ علاوہ ازیں فقہائے احناف نے اس آیت کے عموم کو لیا ہے اور قرآن مجید کا مطلقاً سننا فرض عین یا فرض کفایہ قرار دیا ہے۔ لہٰذا اگر اس آیت میں دو حکم ہیں۔ ایک استماع جو جہر کے ساتھ ہے اور دوسرا انصات جو آہستہ پڑھنے کو بھی شامل ہے تو لازم آئے گا کہ اس شخص کا خاموش رہنا فرض عین یا فرض کفایہ ہے جس کے پاس نماز کے علاوہ آہستہ قرآن پڑھا جائے حالانکہ یہ خلاف اجماع ہے اور اگر تمہارا خیال ہے کہ خاموش رہنا امام کی قراءت وادب کے پیش نظر ہے تو یہ بات وہی کہہ سکتا ہے جو چوپائیوں کی عقل رکھتا ہو۔

(امام الکلام مع غیث : ص ۱۴۶، ۱۴۷)

ہم اس سے قبل ٹھوس حوالہ جات سے ثابت کر آئے ہیں کہ آیت کا حکم عام ہے اور خارج از صلاۃ یہ حکم صرف استحبابی طور پر قرار دینا صرف ’’ایجاد بندہ‘‘ ہے۔ خود علمائے احناف نماز کے علاوہ بھی یہ حکم وجوبی سمجھتے ہیں۔ لہٰذا اگر مولانا صفدر صاحب اور ان کے ہمنوا حضرات کے نزدیک انصات کا حکم آہستہ پڑھنے کو بھی شامل ہے تو مسبوق کے لیے جہری کے علاوہ سری نمازوں میں بھی خلف الامام ثناء پڑھنے کے فتویٰ کا کیا جواب ہے؟ اور حضرات احناف مشغولین کے پاس بلند آواز سے قرآن پڑھنے کو منع قرار دیتے ہیں بلکہ ایسی صورت میں تو وہ الٹا قاری کو ہی مورد الزام ٹھہراتے ہیں۔ (کما مر)

چنانچہ علامہ ابن ہمامؒ کے حوالے سے عبارت پہلے گزر چکی ہے بلکہ خود مؤلف احسن الکلام نے حکم الذکر بالجہر میں اسی قول کو اختیار کیا ہے اور صاف الفاظ میں تحریر فرمایا ہے :

202 ’’اگر آہستہ پڑھتا ہو تو بالکل جائز ہے کیوں کہ اس طرح کسی کے کام میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔‘‘ (حکم الذکر بالجہر : ص ۷۳) نیز دیکھیے (ص ۷۲، ۷۴)

لہٰذا اگر انصات کا حکم آہستہ پڑھنے کو بھی شامل ہے تو مشغولین کے نزدیک آہستہ تلاوت کلام پاک کیوں کر

---

[1] غیث الغمام میں ان ھو الا ذکری للذاکرین ہے

جائز ہے ؎

اے چشم اشکبار ! ذرا دیکھ تو سہی
ہوتا ہے جو خراب کہیں تیرا ہی گھر نہ ہو

بلکہ علامہ لکھنوی رحمہ اللہ کے کلام میں گزر چکا ہے کہ اگر انصات کا حکم سری کو بھی شامل ہے تو نماز کے علاوہ جو آہستہ قرآن پڑھ رہا ہے اس کے پاس بھی خاموش رہنا واجب ہے۔ حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے اور غیث الغمام میں لکھتے ہیں:

ولهذا منع الفقهاء عن القراءة جهرا عند المشتغلين في اعمالهم واجازوا سرا ومنعوا عن اتيان المؤتم بالثناء ونحوه اذا سمع قراءة الامام واجازوا فيما كان الامام يقرأ سرا وامثال ذلك كثيرة في كتب الفن شهيرة و من لم يفتح البصر ولم يوسع نظره تعجب من دعوى الاجماع هو تعجب ناش عن الجهل بلا نزاع۔ (غيث الغمام : ص ۱۴۸)

کہ اسی لیے فقہاء نے اپنے کاموں میں مصروف حضرات کے نزدیک بلند آواز سے قرآن پڑھنے سے منع کیا ہے اور آہستہ پڑھنے کی اجازت دی ہے اور امام کی قراءت جب سنائی دے تو اس حالت میں مقتدی کو ثناء پڑھنے سے منع فرمایا ہے اور جب آہستہ پڑھ رہا ہو تو ثناء پڑھنے کی اجازت دی ہے۔ کتب فن میں ایسی مثالیں مشہور ہیں جو آنکھ نہ کھولے گا اور اپنی نظر کو وسیع نہ کرے گا تو وہ دعویٰ اجماع پر تعجب کرے گا اور وہ تعجب بلاشبہ جہالت پر مبنی ہوگا۔

قارئین کرام! ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ انصات کے معنی سکوت مع الاستماع ہیں اور جنھوں نے اس کے معنی صرف سکوت کیے ہیں وہ صحیح نہیں۔ اسی طرح ابن ہمام رحمہ اللہ اور ان کی پیروی میں شرذمہ قلیلہ نے جو اس کے مفہوم میں آہستہ قراءت کو بھی شامل کیا ہے وہ بھی صحیح نہیں۔ محدث مبارک پوری رحمہ اللہ نے علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ کے اس نظریہ کا ابطال تحقیق الکلام (ص ۵۳، ۵۴ ج ۲) میں کیا ہے۔ مگر بمصداق ''ملاں آں باشد چپ نہ شود'' مؤلف احسن الکلام فرماتے ہیں:

۱۔ مبارک پوری صاحب خود غلطی کا شکار ہیں۔ وہ سماع اور استماع کو ایک سمجھتے ہیں۔ اگر واقعی استماع کے معنی سننا ہوتا تو حافظ ابن ہمام رحمہ اللہ پر اعتراض کی گنجائش تھی۔

۲۔ ابن ہمام رحمہ اللہ کی تفسیر بعینہٖ صحیح احادیث، لغت اور جمہور مفسرین کی تفسیر ہے۔ لہٰذا اسے تفسیر بالرائے کہنا جسارت ہے۔

(ص ۱۶۳ ج ۱)

جواب

مگر یہ دونوں شقیں باطل ہیں۔

۱۔ استماع اور سماع کے فرق سے محدث مبارک پوری رحمہ اللہ بخوبی واقف ہیں، غلط فہمی کا شکار موصوف خود ہیں جب کہ وہ

استماع کا تعلق سری نمازوں سے بھی جوڑتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ:

''استماع کا معنی کان دھرنا اور توجہ کرنا ہے اس میں سننے کا معنی ملحوظ نہیں ہے۔'' (ص ۱۵۷ ج ۱)

حالانکہ علامہ ابن ہمامؒ جن کی کورانہ حمایت میں معترض سرگرداں ہیں، نے لکھا ہے کہ ''ان المطلوب امران الاستماع والسکوت فیعمل بکل منهما والاوّل یخص الجهریة'' (فتح القدیر: ص ۲۴۱ ج ۱) کہ مطلوب دو کام ہیں: ۱۔ استماع ۲۔ سکوت۔ پس دونوں پر عمل کیا جائے گا اور اول استماع خاص جہر سے ہے۔ لہٰذا استماع کو سری نمازوں سے محمول کرنا خود ابن ہمامؒ کے نزدیک صحیح نہیں۔

پھر ''استماع'' کے معنی ''کان دھرنا، توجہ کرنا'' بھی تو آواز کو سننے کے لیے ہوتا ہے۔ اسی لیے علامہ عینیؒ اور علامہ کرمانیؒ فرماتے ہیں:

الاستماع الاصغاء للسماع (عمدة القاری: ص ۲۲۹ ج ٦) کہ استماع کے معنی سننے کے لیے کان دھرنا ہے۔

204

اور ہمارا مطالبہ ہے جہاں سننے کا امکان واحتمال ہی نہ ہو وہاں استماع وانصات کا اطلاق کہاں ہے؟ چلیے استماع کا تعلق سننے سے نہیں مگر کیا سری میں استماع فرض ہے؟ علامہ شامیؒ ''الذخیرہ'' کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں:

ان الاستماع فی غیر حالة الجهر لیس بفرض''. الخ.

کہ استماع جہری قراءت کے علاوہ (سری میں) فرض نہیں (رد المختار: ص ۴۸۸، اعلاء السنن: ص ۹۳ ج ۴)

لہٰذا جب سری میں مقتدی پر استماع حنفی مذہب میں لازم اور فرض ہی نہیں تو سری میں قراءت ممانعت کی نص قطعی کون سی ہے؟

۲۔ اسے جمہور کی تفسیر قرار دینا سراسر غلط ہے جب کہ خود مقتدر علمائے احناف نے ابن ہمامؒ کے مفہوم کی تردید کی ہے اور عقلاً ونقلاً اسے باطل قرار دیا ہے اور اسے غیر فصیح لغت کہا ہے۔ تنہا محدث مبارک پوریؒ ہی مورد الزام کیوں ہیں؟ بتلایا جائے علامہ عینیؒ، علامہ ابن ابی عز، علامہ سندھیؒ، علامہ کشمیریؒ، مولانا لکھنویؒ، مولانا نیمویؒ، مولانا ابوالحسن نور محمدؒ ملتانی، مولانا عبدالرشید الفوقانی اور مولانا محمد یوسف بنوریؒ کون بزرگ ہیں؟ اگر یہ حنفی ہیں تو معترض کا کہنا کہ:

''جن حضرات سے انصات واستماع اور سکوت وغیرہ کے حوالے مؤلف خیر الکلام نے نقل کیے ہیں چوں کہ وہ اس مسئلہ میں فریق کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جن کی تفسیر میں ان کا اپنا ذہن بھی کارفرما ہے''۔ الخ۔ (ص ۱٦٦ ج ۱)

محض طفل تسلی اور اپنے گھر سے بے خبری کی دلیل نہیں تو اور کیا ہے؟ آگے بڑھنے سے پہلے یہی دیکھ لیجیے کہ ابن ہمامؒ تو ''استماع'' کو جہر سے مختص سمجھتے ہیں۔ (کما مر آنفا)

کیا یہ تفسیر بھی قرآن، صحیح احادیث، لغت اور جمہور کے موافق ہے یا مخالف؟ اگر یہ جمہور کے موافق ہے تو مؤلف احسن الکلام نے استماع میں سری قراءت کو بھی شامل کیوں کیا ہے؟ لکھتے ہیں:

’’استماع اور سماع دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ استماع کا معنی کان دھرنا اور توجہ کرنا ہے۔ اس میں سننے کا معنی ملحوظ نہیں۔ لہٰذا اس آیت کو صرف جہری نمازوں کے ساتھ مخصوص کر دینا باطل ہے۔‘‘ (احسن: ص ۱۵۷ ج ۱)

205 اب بتلایا جائے کہ کیا مؤلف موصوف نے ’’استماع‘‘ میں سری قراءت کو شامل کر کے تفسیر بالرائے کا ارتکاب نہیں کیا؟ ع

بس اِک نگاہ پہ ٹھہرا ہے فیصلہ دل کا

علامہ لکھنویؒ کے حوالہ سے ابھی ہم نقل کر آئے ہیں کہ قرآن پاک کے سننے کا حکم غور و تدبر کی بنا پر ہے مگر سری میں تو قراءت سنی نہیں جاتی۔ اس لیے وہاں تدبر کیسے ہوگا؟ محدث مبارک پوریؒ نے بھی تحقیق الکلام (ص ۵۵ ج ۲) میں یہی بات نقل کی ہے، مگر مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

’’مبارک پوریؒ صاحب اس دھوکا میں مبتلا ہیں کہ استماع کا مطلب سماع ہے جس میں وہ سماع قراءت کی آڑ لیتے ہیں۔‘‘ (احسن: ص ۱۶۳)

حالانکہ معترض اعتراض کی نوعیت کو ہی نہیں سمجھ سکے۔ اعتراض یہ تھا کہ استماع کا حکم غور و فکر کے لیے ہے اور وہ موقوف ہے سماع پر۔ لہٰذا اگر استماع کا حکم سری کو بھی شامل ہے تو آہستہ قراءت پر غور و فکر کیسے ہوگا؟ کیا غور و فکر کے لیے سماع ضروری ہے یا نہیں؟ حکم تو یہ ہے کہ جب قرآن پڑھا جائے تو توجہ کرو تا کہ تم غور و تدبر کر سکو۔ جب قراءت پائی ہی نہیں گئی تو توجہ کا حکم کس طرف اور غور و فکر کس پر؟ رہی یہ بات کہ انصات کا سماع کے بغیر بھی تحقق ہوتا ہے اور اس کے ثبوت کے لیے جو دلیل ابوداود سے پیش کی گئی ہے اس کا جواب ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ البتہ بحوالہ فتح الملہم یہ نقل کرنا کہ انصات (خاموش رہنا) کبھی اس وقت بھی ہوتا ہے جب نہ سنا جائے بلکہ کسی اور کام کی فکر میں ڈوب کر بھی خاموش ہو جاتا ہے۔ (ص ۱۶۴)

تو یہ بھی محض دھوکا ہے جب کہ آیت میں حکم انصات **و اذا قرئ القراٰن** سے ہے۔ کہ جب قرآن پڑھا جائے تو کسی اور کام پر غور و فکر کرتے ہوئے خاموش ہونا اور بات ہے اور قاری قرآن کی قراءت پر غور و فکر کرنا اور بات ہے۔ الغرض استماع و انصات کو سری اور جہری سب نمازوں کے لیے سمجھنا قطعاً باطل ہے۔ زیادہ سے زیادہ اس سے بوقت جہر قراءت کی ممانعت ہے جو سری اور سکتات میں پڑھنے سے مانع نہیں۔

206 گیارہواں جواب

انصات کے معنی سکوت مع الاستماع ہیں، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ مگر فریق ثانی اس بات پر مصر ہے کہ اس کے معنی صرف ’’سکت‘‘ (سکوت کرنے کے ہیں)۔ دیکھیے احسن (ص ۱۵۷، ۱۵۸ ج ۱)۔ ابن ہمامؒ نے بھی فتح القدیر (ص ۲۴۱ ج ۱) میں یہی معنی مراد لیے ہیں اور کہا ہے کہ سکوت کے معنی کلام نہ کرنے کے ہیں۔

سکوت کے معنی عدم جہر بھی ہے

حالانکہ ہمیشہ ’’سکوت‘‘ کے معنی مکمل خاموشی نہیں ہوتا بلکہ اس کا استعمال بسا اوقات ’’عدم جہر‘‘ پر بھی بولا گیا ہے اور

آہستہ قراءت کے وقت بھی ''سکت'' کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ امام بیہقی فرماتے ہیں۔

ولا معنی لقول من زعم ان الانصات فی اللغة هو السکوت وانه فی عرف الشریعة لا یطلق الا علی السکوت وترک النطق اصلاً فقد وردت اخبار صحیحة فی اطلاق اسم الانصات والسکات علی ترک الجهر دون الاخفاء وعلی ترک کلام الناس دون الذکر فی النفس۔

(کتاب القراءة: ص ۸۳)

یعنی یہ کوئی بات نہیں کہ لغت میں انصات کے معنی سکوت ہیں اور عرف شریعت میں اس کا اطلاق صرف سکوت اور ترک کلام پر ہوا ہے جب کہ احادیث صحیحہ سے انصات کا اطلاق ترک جہر پر بھی ہوا ہے اور ترک کلام پر بھی۔

اس دعویٰ کی چند امثلہ ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ مجمع البحار (ص ۱۲۵ ج ۲) میں ہے:

قرأ رسول الله ﷺ فیما امر ای جهر وسکت فیما امر ای اسر.

یعنی رسول اللہ ﷺ نے پڑھا جس میں حکم دیئے گئے (یعنی جہراً پڑھا) اور آہستہ پڑھا جہاں سکوت کا حکم دیئے گئے۔

دیکھیے! یہاں علامہ فتنیؒ نے سکت کے معنی ''اسرّ'' آہستہ پڑھنے کے کیے ہیں۔

۲۔ حضرت ابوہریرہؓ نے عرض کیا:

207

بابی انت وامی یارسول الله! اسکاتک بین التکبیر والقراءة ما تقول؟ قال: اقول اللهم باعد بینی۔ (الحدیث)

میرے ماں باپ قربان جائیں اے اللہ کے رسول! آپ قراءت اور تکبیر کے مابین سکوت میں کیا کہتے ہیں؟ آپ نے فرمایا: میں کہتا ہوں: ''اللهم باعد بینی، الخ''

محدث مبارک پوریؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں حدیثوں میں قراءت اور سکوت کا اجتماع پایا جاتا ہے۔

(تحقیق الکلام: ص ۵۵ ج ۲)

۳۔ صحیح احادیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جب کوئی غسل کر کے اور مسواک کر کے خوشبو لگائے، اچھے کپڑے پہن کر جمعہ کے لیے آئے اور جس قدر اللہ تعالیٰ کو منظور ہو رکعتیں پڑھے۔

ثم انصت اذا خرج الامام حتی یصلی کانت کفارة لما بینهما۔ (کتاب القراءة: ص ۸۴ وغیرہ)

پھر جب امام آئے تو خاموش ہو جائے یہاں تک کہ امام نماز سے فارغ ہو جائے تو دو جمعوں کے مابین یہ کفارہ ہوگا۔

یہاں بھی انصات کے معنی قطعاً یہ نہیں کہ امام کے نماز مکمل کرنے تک وہ خاموش رہے، جب کہ امام کے ساتھ تکبیر، ثناء، تسبیحات، تشہد، دعاء وغیرہ بالاتفاق پڑھنے کا حکم ہے اور اسی انصات میں تو امام ابویوسفؒ، علامہ طحاوی وغیرہ آہستہ درود شریف پڑھنے اور چھینک کے وقت الحمد للہ کہنے کی بھی اجازت دیتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اسی بنا پر

امام بیہقی ؒ لکھتے ہیں:

انما اراد سکوته عن كلام الناس وانصاته عن محادثة بعضهم بعضا حتى يفرغ الامام من الصلاة وكذلك لم يرد سكوته عن قراءة الفاتحة وفيه دليل على ان الانصات يطلق على ترك الجهر وترك كلام الناس وان كان قارئًا في السر ذاكرا في نفسه. (كتاب القراءة ص ۸۶،۸۵)

کہ یہاں امام کی فراغت تک سکوت کے معنی لوگوں سے بات چیت نہ کرنے اور آپس میں باتیں کرنے سے خاموشی کے ہیں (اسی طرح جس طرح اس حدیث میں انصات وسکوت سے مراد اذکار سے سکوت نہیں) اسی طرح آیت میں سکوت سے مراد فاتحہ نہ پڑھنے کے نہیں اور یہ دلیل ہے کہ انصات کا اطلاق ترک جہر اور آپس میں باتیں نہ کرنے پر بھی ہوتا ہے۔ اگرچہ آہستہ پڑھ رہا ہو اور آہستہ ذکر کر رہا ہو، وہ انصات کے مخالف نہیں۔

208

۵۔ حضرت علیؓ سے ایک موقوف اثر ان الفاظ سے منقول ہے:

من السنة ان يقرأ الامام في الركعتين الاوليين من صلاة الظهر بام القرآن وسورة سرا في نفسه وينصتون من خلفه ويقرءون في انفسهم، الحديث. (كتاب القراءة : ص ۸۵)

یعنی سنت یہ ہے کہ امام ظہر کی پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ اور کوئی اور سورت آہستہ پڑھے اور مقتدی خاموش رہیں اور آہستہ پڑھیں۔

اس اثر کی سند پر بحث حصہ اول میں گزر چکی ہے۔ یہ اثر بھی اس پر دال ہے کہ انصات کا اطلاق ترک جہر پر بھی ہوتا ہے۔

۶۔ چوتھے جواب کے ضمن میں گزر چکا ہے کہ علمائے احناف حالت خطبہ میں '' يايها الذين امنوا صلوا عليه . '' الآیۃ کے سننے پر آہستہ درود شریف پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں اور بحوالہ علامہ عینی ؒ گزر چکا ہے کہ آہستہ درود شریف پڑھنے سے انصات واستماع پر بھی عمل ہوگا اور اس آیت کے حکم پر بھی عمل ہوگا۔ لہٰذا اگر آہستہ پڑھنا انصات وسکوت کے منافی ہے تو یہ اجازت کیسی؟

۷۔ مولانا صفدر صاحب نے (ص ۹۷ ج ۱) پر ایک روایت بطور تائید پیش کی ہے اور ہم بھی اسے تائیداً ہی پیش کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے:

يحب الصمت عند ثلاث عند تلاوة القرآن وعند الزحف وعند الجنازة۔

کہ خاموشی تین مقامات پر اللہ کو پسند ہے۔ قرآن کی تلاوت، لڑائی اور جنازہ کے وقت۔

حالانکہ قرآن مجید میں ہے کہ:

يايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا. (الانفال: ۴۵)

اے ایمان والو! جب کسی جماعت سے لڑائی ہو تو جم کر لڑو اور اللہ کا بہت ذکر کرو۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آہستہ ذکر اور '' انصات '' یعنی سکوت جمع ہو سکتے ہیں مگر مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

209

''حدیث میں ہے کہ جب کافروں سے ملو تو ثابت قدم رہو اور جب وہ شوروغل کریں تو خاموش رہو۔''

لہٰذا دونوں کا موقع علیحدہ ہے۔ ذکر اللہ اور انصات جمع نہیں ہو سکتے۔ (احسن: ص ۸۹ ج ۱)

لیکن اس میں یہ خرابی ہے کہ اصول فقہ حنفی اس آیت کے مطلق حکم کو خبر واحد سے مقید کرنے کی اجازت نہیں دیتا۔ ذرا اس الجھن کی طرف بھی توجہ فرمائیں۔ پھر اس میں ''عند الجنازۃ'' کے الفاظ بھی ہیں۔ اور علمائے احناف جنازہ میں آہستہ ذکر کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں:

ویکرہ لمشیعھا رفع الصوت بالذکر والقراء ۃ ویذکر فی نفسہ. (فتح القدیر: ص ۴۶۹ ج ۱)

کہ جنازہ کے ساتھ چلنے والوں کے لیے بلند آواز سے ذکر کرنا اور قرآن پڑھنا مکروہ ہے بلکہ آہستہ آہستہ ذکر کریں۔

خود مولانا صفدر صاحب نے حکم الذکر بالجہر (ص ۶۴، ۶۸) میں قاضی خاں فتاویٰ بزازیہ، مرقاۃ، مائۃ مسائل اور شامی کے حوالہ سے یہی نقل کیا ہے کہ جنازہ کے ساتھ آہستہ ذکر جائز ہے اور بلند آواز سے بدعت اور مکروہ ہے۔

لیجیے! اس سے ثابت ہوا کہ خود معترض آہستہ ذکر کو انصات کے منافی نہیں سمجھتے مگر کیا کیا جائے، اگر وہ احسن الکلام میں اسے تسلیم کر لیں تو تمام تانا بانا تار تار ہو جاتا ہے۔ اس لیے مصر ہیں کہ آہستہ پڑھنا انصات کے منافی ہے۔

۸۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے مستدرک (ص ۲۱۵ ج ۱) کے حوالہ سے یہ اثر گزر چکا ہے کہ آنحضرت ﷺ تین کام کرتے تھے، جنھیں لوگوں نے چھوڑ دیا ہے۔ کانوں تک ہاتھ اٹھاتے تھے اور:

یسکت بعد القراء ۃ ھنیۃ یسأل اللہ من فضلہ.

کہ کچھ دیر قراءت کے بعد ''سکوت'' فرماتے جس میں اللہ کے فضل کا سوال کرتے۔

210

اس حدیث سے بھی واضح ہوتا ہے کہ سکوت اور آہستہ پڑھنا جمع ہو سکتا ہے۔

۹۔ محمد بن کعب قرظی فرماتے ہیں کہ:

''نبی ﷺ جب بسم اللہ پڑھتے صحابہ کرامؓ بھی اسی طرح پڑھتے تا آنکہ فاتحہ اور سورت بھی پڑھتے جس پر یہ آیت نازل ہوئی۔''

امام قرطبیؒ اس اثر کے تحت لکھتے ہیں:

وھذا یدل علی ان المعنی بالانصات فی ھذہ الآیۃ ترک الجھر علی ما کانوا یفعلون من مجاوبۃ رسول اللہ ﷺ. (تفسیر قرطبی: ص ۳۵۴ ج ۷)

کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس آیت میں انصات کے معنی ترک جہر ہیں جب کہ رسول اللہ ﷺ کے پیچھے وہ جواباً جہراً پڑھتے تھے۔

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا کہ انصات کے معنی اگر مکمل خاموشی کے کیے جائیں تو یہ مذکورۃ الصدر روایات واقوال کے خلاف ہے بلکہ ان سے آفتاب نیم روز کی طرح ظاہر ہے کہ کبھی انصات اور آہستہ قراءت جمع ہو سکتے

ہیں۔حضرت الاستاذ محدث گوندلویؒ نے خیر الکلام (ص ۳۷۰ سے ۳۹۶) میں اس پر فریق ثانی کے مسلمات کی روشنی میں اصولی نقطہ نظر سے بھی بحث کی ہے مگر مؤلف احسن الکلام اسے سمجھ ہی نہیں سکے تو لکھ دیا کہ :

''بعض باتوں کو شاید وہ خود بھی نہ سمجھے ہوں۔'' (احسن: ص ۱۶۴)

لیکن اصولی بحث کے جواب سے بچ نکلنے کا یہ بہانہ خوب ہے۔اب مذکورۃ الصدر دلائل نقلیہ کے جواب میں جو کچھ انھوں نے فرمایا اس کی حقیقت ملاحظہ فرمائیں، لکھتے ہیں:

۱۔ استماع، اسکات اور سکوت کے درمیان فرق نمایاں ہے۔امام بیہقیؒ نے جو فرمایا ہے کہ ان میں فرق نہیں، صحیح نہیں اور مبارک پوریؒ صاحب کو بھی مسلم ہے کہ انصات اور سکوت کا معنی ایک نہیں۔ (احسن: ص ۱۶۰۔۱۶۵)

211 ۲۔ حدیث اسکات میں اسکات عن التکبیر مراد ہے۔یعنی تکبیر تحریمہ سے اسکات اور سکوت کرنا۔ (احسن: ص ۱۶۱)

۳۔ قرأ فیما امر وسکت فیما امر کا صحیح معنی یہ ہے کہ امامت کی حالت میں قراءت کرتے تھے اور اقتداء کی حالت میں سکوت فرماتے تھے۔ (ص ۱۶۱)

۴۔ اہل عرب کے ہاں قرا اور جہر میں فرق ہے۔

۵۔ آیت کا شان نزول ترک قراءت ثابت ہو چکا ہے۔ (ایضاً)

۶۔ فلما سکت عن موسی الغضب . امرنا بالسکوت . سئل النبی ﷺ عن الروح فسکت.

میں کیا مبارک پوریؒ صاحب یہ معنی کریں گے کہ موسیٰ علیہ السلام کا غصہ آہستہ آہستہ بولتا رہا۔ ہمیں نماز میں آہستہ آہستہ کلام کرنے کی اجازت ہے اور روح کے متعلق سائلین کے سوال کے بعد آپ آہستہ بولتے رہے۔لہٰذا اس استدلال میں کوئی جان نہیں۔ (احسن: ص ۱۶۲)

صفدر صاحب کے اعتراضات کا جواب

لیکن یہ تمام اعتراضات مخدوش و کمزور ہیں۔ترتیب وار حقیقت ملاحظہ فرمائیں:

۱۔ معترض کے ہاں مسلم ہے کہ انصات کے معنی سکوت ہیں۔ (احسن: ص ۱۵۷ ج ۱)

اور اسی بنا پر محدث مبارک پوریؒ کا اعتراض ہے، یہ نہیں کہ انصات و سکوت کا فرق ان کے ہاں مسلم نہیں۔ان کے الفاظ ہیں:

''اگر ہم تسلیم کر لیں کہ انصات اور سکوت کے ایک معنی ہیں تو یہ غیر مسلم ہے کہ قراءت اور سکوت میں منافات ہے۔''

(تحقیق الکلام: ص ۵۵ ج ۲)

یعنی اعتراض علامہ ابن ہمامؒ کے نقطۂ نظر کی بنا پر ہے۔جسے معترض بھی صحیح سمجھتے ہیں۔جب کہ وہ انصتوا کے معنی ''اسکتوا'' سکوت کرتے ہیں۔معترض کی چالاکی دیکھیے کہ مبارک پوری صاحب کا جواب ابن ہمامؒ کے نظریہ پر ہے جس کی حمایت خود انھوں نے کی ہے۔لیکن جواب مبارک پوریؒ صاحب کے مسلمات پر ہے۔حالانکہ اگر انصات 212

کے معنی سکوت مع الاستماع یا" سکت سکوت مستمع "ہے۔ جسے مبارک پوریؒ ہی کیا علامہ کشمیریؒ وغیرہ بھی صحیح اوراس کے خلاف کو شاذ وضعیف فرما چکے ہیں تو پھر اسے سری میں ممانعت کی دلیل پیش کرنا غلط ہے۔ امام بیہقیؒ کا اعتراض بھی اسی بنا پر ہے کہ وہ انصات کے معنی سکوت کرتے ہیں۔ جیسا کہ خود مؤلف احسن الکلام نے نقل کیا ہے۔ (احسن: ص ۱۵۷ ج ۱) لہٰذا ان پر بھی اعتراض فضول ہے۔ اگر کہا جائے کہ حدیث میں اسکات ہے تو یہ بھی صحیح نہیں جب کہ دوسری احادیث میں ما تقول فی سکوتک کے الفاظ بھی ہیں۔ (نسائی: ص ۱۰۶ ج ۱)

۲۔ حدیث اسکاتک میں سکوت عن التکبیر مراد لینا بھی غلط ہے۔ علامہ کشمیریؒ مرحوم نے اولاً یہ معنی کیے ہیں اور انہی کی تقلید میں معترض نے اسے دھرایا ہے حالانکہ محدث روپڑیؒ کتاب المستطاب (ص ۲۴۶) میں، اور حضرت الاستاذ خیر الکلام (ص ۳۷۴) میں اس کا جواب دے چکے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث میں" اسکاتک ما بین التکبیر والقراء ۃ "یا" ما تقول فی سکوتک بین القراء ۃ والتکبیر "کے الفاظ ہیں کہ تکبیر اور قراءت کے مابین سکوت میں آپ کیا پڑھتے ہیں۔ اگر الفاظ" اسکاتک عن التکبیر "ہوتے تو اعتراض میں کچھ معقولیت تھی مگر وہ ندارد۔

محدث مبارک پوریؒ کے کلام کی غلط ترجمانی

۳۔ قرأ النبی ﷺ فیما امر وسکت فیما امر" کو امام بخاریؒ نے " باب الجھر بقراء ۃ صلاۃ الصبح " میں ذکر کیا ہے۔ اور علامہ عینیؒ لکھتے ہیں:

" سکت فیما امر ای اسر فیما امر باسرار القراء ۃ "(عمدۃ: ص ۳۸ ج ۶)

یہی معنی علامہ فتنیؒ نے کیے ہیں جیسا کہ ابھی ہم نقل کر آئے ہیں مگر مولانا صفدر صاحب اپنی پسند کے جو معنی کریں انھیں کون روک سکتا ہے۔ ہمارا مقصد صرف اتنا ہے کہ سکوت کے معنی یہاں" اسر "کے علامہ عینیؒ اور علامہ فتنیؒ حنفی بزرگوں کو بھی مسلم ہیں اور امام بخاریؒ کے انداز سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے اور جو معنی معترض نے نقل کیے ہیں کہ" سکت کے معنی حقیقی سکوت کے ہیں "تو اس کی تردید علامہ عینیؒ حنفی نے کی ہے۔ باذوق حضرات ملاحظہ فرمائیں۔

(عمدۃ القاری: ص ۳۸، ۳۹ ج ۶)

یہاں مزید یہ بات قابل توجہ ہے کہ معترض نے محدث مبارک پوریؒ کے اس حدیث سے استدلال کو غلط انداز میں پیش کر کے جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ قارئین کرام سے التماس ہے کہ وہ خود تحقیق (ص ۵۵، ۵۶ ج ۲) اور احسن (ص ۱۶۱، ج ۱) میں دونوں بزرگوں کی نگارشات ملاحظہ فرمائیں۔ جس سے ان کے نقش تحریر کی خامی آپ کو صاف طور پر نظر آئے گی۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مبارک پوریؒ نے اس حدیث سے صرف یہ ثابت کیا ہے کہ اس میں" قراءت اور سکوت (سکت فیما امر) "کا اجتماع پایا گیا ہے۔

مگر مولانا صفدر صاحب ان کے مفہوم کو یوں نقل فرماتے ہیں کہ:

213

"قرأ کے معنی جہر کے ہیں۔ اس معنی کے پیش نظر آیت" واذا قرئ القراٰن "کا مطلب یہ ہوگا کہ جب قرآن جہراً پڑھا جائے تو خاموش رہو۔ لہٰذا یہ صرف جہری نمازوں کو شامل ہوگی نہ کہ سری کو۔" ملخصاً (احسن: ص۱۶۱)

حالانکہ مبارک پوریؒ کا استدلال " سکت ای اسر "کے الفاظ سے ہے۔ قرأ کو جہر پر محمول کر کے صرف جہری نمازوں میں قراءت کی ممانعت پر استدلال نہیں۔ ❶ ان کے الفاظ ملاحظہ فرمائیں:

"پس یہ قول کہ سکوت اور قراءت میں یا انصات اور قراءت میں منافات ہے، صحیح نہیں اور عدم منافات کی وجہ یہ ہے کہ ان احادیث میں سکوت اور انصات سے مراد ترک جہر ہے۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ و اذا قرئ القراٰن میں انصات سے مراد ترک جہر ہے۔" (تحقیق الکلام: ص۵۶ ج۲)

جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ مبارک پوریؒ صاحب " واذا قرئ القراٰن "کو جہر پر محمول نہیں کر رہے جیسا کہ معترض نے سمجھا ہے بلکہ" انصتوا "سے دیگر احادیث کی روشنی میں ترک جہر مراد لیتے ہیں اور دونوں میں فرق ظاہر ہے۔

۴۔ قرأ اور جهر میں فرق مسلم ہے مگر افسوس خود مؤلف احسن الکلام نے اصل اعتراض کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی اور جن حضرات نے قرأ کا معنی جهر کیا ہے ان کے نزدیک حضرت عبادہؓ کی حدیث صحیح ہے۔ آیت واذا قرئ القراٰن اور حدیث میں تطبیق کے لیے کہتے ہیں کہ سکتات میں اور سری میں ممانعت کا کوئی صریح اور صحیح حکم موجود نہیں۔ لہٰذا اگر ممانعت ہے تو صرف جہری قراءت کے وقت ہے۔

۵۔ اس دعویٰ کی حقیقت آپ دیکھ چکے ہیں کہ جو صحابہ کرامؓ اور تابعین عظام اسے نماز کا شان نزول بتاتے ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے۔ خود امام احمدؒ جو آیت کا شان نزول بالاجماع نماز بتلاتے ہیں وہی سرّی اور جہری کے سکتات میں فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

۶۔ یہ اعتراض اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ سکت یا انصت کے معنی میں آہستہ قراءت کو شامل کیا ہے۔ حالانکہ حضرت الاستاذؒ کے دوٹوک الفاظ ہیں کہ:

"ہم یہ نہیں کہتے کہ سکوت یا انصات کے معنی میں آہستہ پڑھنا داخل ہے بلکہ ہمارا مطلب یہ ہے کہ آہستہ پڑھنا سکوت یا انصات کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے۔" (خیر الکلام: ص۳۸۵)

حضرت الاستاذؒ نے مذکورہ مثالوں کا بھی جواب دیا ہے۔ دیکھیے صفحہ ۳۸۶، ۳۸۷۔ لہٰذا اس کے بعد بھی آنکھیں بند

---

❶ مبارک پوری رحمہ اللہ نے نہیں البتہ مولانا نور محمدؒ ملتانی حنفی شاگرد رشید مولانا لکھنویؒ نے تذکرۃ المنتہی ص ۸ میں قرأ کو جہر پر محمول کرتے ہوئے آیت کو صرف جہری نمازوں میں خلف الامام قراءۃ فاتحہ کی ممانعت پر استدلال کیا ہے اور اس حدیث کے علاوہ انھوں نے حدیث انسؓ لم یکونوا یقرء ون ببسم اللہ ای لم یکونوا یجھرون سے اور حدیث ابن عباسؓ کان لا یقرأ فی الظھر والعصر ای لایجھر سے بھی استدلال کیا ہے اور فرمایا ہے کہ وامثال ھذا کثیرۃ عن عین الماھر غیر خفیۃ اس کی متعدد مثالیں ہیں جو ماہر کی آنکھ سے پوشیدہ نہیں۔ لہٰذا قرأ کو جہر پر محمول خود ایک حنفی بزرگ نے کیا ہے۔ محدث مبارک پوریؒ کی طرف اس کا انتساب قطعاً غلط ہے۔

کر کے اسی اعتراض کو دہرائے جانا محض ضد کا نتیجہ ہے۔

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ انصات کے معنی میں کبھی ترک جہر مراد ہوتا ہے اور آہستہ پڑھنا انصات کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے۔ لہٰذا قرآن مجید میں جو انصات کا حکم ہے وہاں دیگر دلائل کی روشنی میں حقیقی معنی یعنی بالکل خاموشی مراد نہیں بلکہ آواز سے پڑھنے یعنی قراءت مشوشہ کی نہی مراد ہے۔ مگر مؤلف احسن الکلام فرماتے ہیں:

''ائمہ لغت، جمہور مفسرین کی عبارت اس کا بین ثبوت ہے اور لغت ہی ایسا فن ہے جو بلا کسی فریق کے لحاظ کے صحیح بات بتلاتا ہے۔'' (احسن: ص ۱۶۴ ج ۱)

حالانکہ یہ بات بنیادی طور پر محل نظر ہے کہ لغت ہی ایسا فن ہے جو صحیح بات بتاتا ہے۔ کیونکہ جن حضرات نے بھی قرآن و احادیث کی نصوص کو بالائے طاق رکھ کر صرف لغت کے سہارے پر تفسیر کی ہے انھوں نے متعدد مقامات پر مفہوم و مقصد متعین کرنے میں سخت ٹھوکریں کھائی ہیں اور آج تک ان کی یہ ''سعی نا مشکور'' تفسیر نہیں، تحریف کے زمرہ میں شمار ہوتی رہی ہے۔ کون نہیں جانتا کہ ابو عبیدہ کی ''مجاز القرآن'' سرسید کی ''تفسیر القرآن'' اور ''برہان القرآن'' اور پرویز کی ''لغات القرآن'' اور پھر عمر احمد عثمانی کی ''فقہ القرآن'' کی اساس اسی باطل نظریہ پر قائم ہے۔ مفردات کی وضاحت کے لیے تو کتب لغت کچھ کام دیتی ہیں مگر کسی آیت کا مفہوم متعین کرنے اور مقاصد قرآن کی وضاحت کے لیے صرف لغت کا سہارا نہایت خطرناک نتائج کا حامل ہے۔ بلکہ اس کے لیے وحی الٰہی اور سنت رسول ﷺ کی طرف رجوع سے چارۂ کار نہیں۔ مولانا صفدر صاحب ان امور سے اچھی طرح واقف بھی ہیں، مگر صرف وقتی طور پر لغت لغت کی رٹ لگائے جا رہے ہیں۔ **فیا اسفا۔!**

قرآن پاک سنتے ہوئے کچھ الفاظ کہنے حرام نہیں

حضرت الاستاذ محدث گوندلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر قرآن مجید سنتے ہوئے جائز کلمات زبان سے کہہ دے تو یہ جائز ہے۔''

مثلاً فرمایا:

﴿ ان الذین اوتوا العلم من قبله اذا یتلٰی علیهم یخرون للاذکان سجّدًا ○ و یقولون سبحان ربّنا ان کان وعد ربّنا لمفعولاً ﴾ (بنی اسرائیل: ۱۰۷، ۱۰۸)

اور جن لوگوں کو اس سے پہلے علم دیا گیا ہے۔ جب ان پر قرآن پڑھا جاتا ہے تو ٹھوڑیوں کے بل گر پڑتے ہیں اور بول اٹھتے ہیں کہ ہمارا رب پاک ہے۔ یقیناً ہمارے رب کا وعدہ پورا ہو چکا ہے۔

اسی طرح دوسری جگہ فرمایا:

﴿ الـذین اتیناهم الکتٰب من قبله هم به یؤمنون ○ واذا یتـلی علیهم قالوا امنا به انه الحق من

ربنا انا کنا من قبله مسلمین﴾ (قصص:۵۲،۵۳)

ہم نے اس سے پہلے جنھیں کتاب دی ہے وہ ایمان لاتے ہیں اس کتاب پر اور جب ان پر پڑھی جاتی ہے تو بول اٹھتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے یقیناً یہ کتاب ہمارے رب کی طرف سے حق ہے۔ ہم اس سے پہلے مسلمان تھے۔

''ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن پاک سنتے ہوئے بعض کلمات کا کہنا استماع وانصات کے منافی نہیں۔ اس کے علاوہ المائدہ کی آیت واذا سمعوا ما انزل الی الرسول الآیۃ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔'' (ملخصاً خیر الکلام: ص۳۶۶،۳۶۷)

لیکن مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں کہ:

''ان آیات میں قالوا، یقولون کے الفاظ ہیں اور یہ زبان کے ساتھ پڑھنے پر نص نہیں، دل میں کہنے پر بھی ان کا اطلاق صحیح ہے۔'' الخ (احسن: ص۱۶۵)

حالانکہ قال یقول کا حقیقی اطلاق کلام پر ہوتا ہے اور قیاس، آراء، اشارہ وغیرہ پر مجازی طور پر۔ چنانچہ مشہور امام لغت ابن منظور لکھتے ہیں:

القول الکلام علی الترتیب وھو عند المحقق کل لفظ قال بہ اللسان.

(لسان العرب: ص ۹۰ ج ۱۴)

کہ قول کلام مرتب کو کہتے ہیں اور محققین کے ہاں ہر وہ لفظ ہے جو زبان سے ادا کیا جائے۔

پھر جہاں قیاس وکلام نفسی وغیرہ پر قول کا استعمال ہوتا ہے اس کے متعلق لکھتے ہیں:

وکل ذلک علی المجاز والا تساع کہ یہ تمام مجازی اور وسعت پر مبنی ہیں۔

اور یہی بات امام سیبویہؒ نے کہی ہے۔ دیکھیے تاج العروس (ص۸۹ ج۸)

لہٰذا اگر مولانا صفدر صاحب کے نزدیک استماع وانصات کے مجازی معنی کرنا جائز نہیں تو یہاں قالوا، یقولون کے حقیقی معنی کے بجائے مجازی معنی مراد لینا کیوں کر صحیح ہے؟

بارہواں جواب

آیت کے مخاطب کفار ہیں

واذا قرئ القراٰن .الآیۃ کا شان نزول قراءت خلف الامام نہیں بلکہ اس کے مخاطب کفار ہیں۔ قرآن پاک کا سیاق اور نظم اس کی تائید کرتا ہے اور اسی کو امام رازیؒ نے قول مناسب اور قول حسن کہا ہے۔ محدث مبارک پوریؒ نے تحقیق الکلام (ص۶۳ سے ۶۸) میں امام رازیؒ کی عبارت کا ترجمہ اور اس کی توضیح وتشریح تفصیل سے ذکر کر دی ہے۔ اس لیے پہلے ایک نظر اسے دیکھ لیا جائے اور یہی قول مولانا محمد ابراہیمؒ میر سیالکوٹی نے واضح البیان میں اختیار کیا ہے اور فریق ثانی کے نامور عالم دین مولانا عبد الماجدؒ دریابادی خلیفہ حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے۔

لکھتے ہیں:

''حکم سے مخاطب ظاہر ہے کہ کفار و منکرین ہیں اور مقصود اصلی یہ ہے کہ جب قرآن بہ غرض تبلیغ وغیرہ پڑھ کر تمھیں سنایا جائے تو اسے توجہ و خاموشی کے ساتھ سنو تا کہ اسکا معجز ہونا اور اس کی تعلیمات کی خوبیاں تمھاری سمجھ میں آجائیں اور تم ایمان لا کر مستحق رحمت ہو جاؤ۔'' اصل حکم تو اسی قدر ہے لیکن علمائے حنفیہ نے اس کے مفہوم میں توسع پیدا کر کے اس سے حالت نماز میں مقتدی کے لیے قراءت سورہ فاتحہ کی ممانعت بھی نکالی ہے۔'' (تفسیر ماجدی: ص۳۷۳)

بلکہ مولانا عبدالماجدؒ کے شیخ ''مرشد تھانویؒ'' بھی فرماتے ہیں:

''میرے نزدیک ﴿ واذا قرئ القراٰن ﴾ جب قرآن مجید پڑھا جائے تو کان لگا کر سنو تبلیغ پر محمول ہے۔ اس جگہ قراءت فی الصلاۃ مراد نہیں۔ سیاق سے یہی معلوم ہوتا ہے۔''

(الکلام الحسن ملفوظات حضرت تھانوی: ص۲۱۲ ج ۲ مطبوعہ المکتبۃ الاشرفیہ لاہور، مرتبہ مولانا مفتی محمد حسن مرحوم)

اسی طرح حضرت مفتی محمد شفیع مرحوم بھی لکھتے ہیں: ''آپ ان سے یہ بھی کہہ دیجیے کہ جب قرآن پڑھا جایا کرے مثلاً جناب رسول اللہ ﷺ تبلیغ فرمائیں تو اس کی طرف کان لگا دیا کرو۔'' الخ (معارف القرآن: ۱۶۰ ج ۴) جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ آیت کا اصل مصداق کیا ہے۔

219 اس کے علاوہ عبدالجبارؒ بن احمد نے ''فوائد قرآن'' میں بھی یہی کہا ہے کہ یہ آیت مشرکین کے شور و غوغا اور ان کے قول: ﴿ لا تسمعوا لھذا القراٰن ﴾ الآیۃ کے جواب میں نازل ہوئی ہے۔ (قرطبی: ص۳۵۴ ج ۷)

اور شیخ ابوحیان فرماتے ہیں کہ:

قال ابن مسعود وابوھریرۃ وجابر و عطاء و ابن المسیب والزھری وعبیداللہ بن عمر انھا فی المشرکین کانوا اذا صلی الرسول ﷺ یقولون لا تسمعوا لھٰذا القراٰن والغوا فیہ . فنزلت جوابا لھم. (البحر المحیط: ص ۴۵۲ ج ۴)

کہ حضرت ابن مسعودؓ، ابوہریرہؓ، جابرؓ، عطاءؒ، ابن المسیبؒ، زہریؒ اور عبیداللہؒ بن عمر کہتے ہیں کہ یہ آیت مشرکوں کے متعلق ہے جب رسول اللہ ﷺ نماز پڑھتے تو وہ کہتے قرآن نہ سنو، شور مچاؤ۔ ان کے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی۔

علامہ قرطبیؒ لکھتے ہیں:

''اس آیت میں کوئی دلیل نہیں کیوں کہ یہ آیت مکی ہے اور نماز میں کلام مدینہ میں منع ہوئی ہے۔ فلا حجۃ فیہ فان المقصود کان المشرکین ،علی ما قال سعید بن المسیب (تفسیر قرطبی: ص۱۲۱ ج۱) کیونکہ مقصود اس آیت میں مشرکین ہیں۔ جیسا کہ سعید بن میّب نے کہا ہے۔''

جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ تفسیر صرف امام رازیؒ ہی کی نہیں، بعض اکابر صحابہ اور تابعین سے بھی یہ منقول ہے اور مفسرین نے اسے قبول کیا ہے۔ لہٰذا مولانا لکھنویؒ اور مؤلف احسن الکلام کا یہ کہنا کہ:

''یہ صرف امام رازیؒ کا خیال ہے، ان کی تفسیر میں رطب و یابس ہے۔لہٰذا اس کا اعتبار نہیں۔''

(احسن ص ۱۳۵، امام الکلام ص ۱۲۵)

محض بے کار بہانہ ہے۔علاوہ ازیں انصات کے جو معنی علامہ الجصاص اور علامہ ابن ہمامؒ نے کیے ہیں وہ اس میں منفرد ہیں بلکہ خود علمائے احناف نے ان کی تردید کی ہے لیکن کیا وجہ ہے کہ مؤلف احسن الکلام اسے سینے سے لگائے بیٹھے ہیں۔امام رازیؒ کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ آیت کے ماقبل ذکر مسلسل کفار کا ہے اور ان ہی کا یہ مطالبہ ہے کہ: ''آپ یہ اور یہ حکم کیوں نہیں لاتے۔'' اس کے جواب میں فرمایا گیا ہے:

''فرما دیجیے میں اپنے رب کی وحی کا متبع ہوں۔یہ قرآن تمھارے رب کی طرف سے نصیحت اور ہدایت ہے اور قوم مومنین کے لیے رحمت ہے۔''

پھر اس کے بعد فرمایا: ''جب قرآن پڑھا جائے تو اس کو سنو اور خاموش رہو تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔''

اگر دوسری آیت سے مومنین مراد ہیں تو یہ نہ فرمایا جاتا کہ **لعلکم ترحمون** تاکہ تم پر رحم کیا جائے، جب کہ اس سے پہلے فرمایا جا چکا ہے کہ: ''قرآن مجید مومنوں کے لیے قطعاً باعث رحمت ہے۔''

''**رحمة لقوم یؤمنون**'' اور اگر مراد کفار ہوں تو یہ اشکال بھی پیدا نہیں ہوتا لیکن اس پر مؤلف احسن الکلام نے دو اعتراض کیے ہیں۔

پہلا اعتراض اور اس کا جواب

۱۔اس آیت سے قبل بھی مومنین کا ذکر ہے (ص ۱۴۰) اور **لعل** ترجی کے لیے نہیں، کلام الٰہی میں وجوب کے لیے مستعمل ہوتا ہے۔

۲۔قرآن پاک میں **لعلکم تتقون، لعلکم تفلحون** کے الفاظ مومنین کے بارہ میں فرمائے گئے ہیں۔یہاں کیا مفہوم ہے؟

۳۔مومن گنہگار کیا رحمت خدا کا حق دار اور محتاج نہیں یا اس کے لیے سب کچھ کر لینے کے بعد بھی رحمت کے دروازے کھلے ہیں؟

۴۔قرآن تمام عالم کے لیے ہدایت ہے۔قرآن کے کسی حکم کو شان نزول یا خاص سبب پر منحصر کرنا باطل اور بیکار ہے۔

۵۔قرآن نے کفار سے کہا ہے شرک نہ کرو، قتل اولاد سے باز آؤ، فواحشات کے قریب نہ جاؤ، خون ناحق نہ کرو، مال یتیم نہ کھاؤ۔(سورۃ الانعام) تو کیا یہ احکام صرف کافروں کے لیے ہیں یا مومنوں کے لیے بھی۔(ملخصاً ص ۱۳۷، ۱۳۸)

جواب: اعتراض کی یہ تمام شقیں بے بنیاد ہیں۔ترتیب وار جواب ملاحظہ فرمائیں:

۱۔اٹھایئے قرآن پاک اور پڑھ جایئے سورہ اعراف کا آخری رکوع، کہ اس میں ابتدائے کلام سے مومنین کا ذکر ہے یا مشرکین و کافرین کا۔بلکہ اس آیت سے پہلی آیت میں جو ہے: **واذا لم تأتهم بآية قالوا لو لا اجتبيتها.** کہ

جب تم ان کے پاس کوئی آیت نہ لائے، کہتے ہیں کہ تم نے خود کیوں نہ تراش لی۔
انصاف شرط ہے کہ اپنی طرف سے آیت بنا لینے کا مطالبہ کفار کا ہے یا مومنین کا؟ اسی کے جواب میں فرمایا ہے کہ:
''میں تو اپنے رب کی وحی کا متبع ہوں۔ یہ (کتاب) تمھارے رب کی طرف سے نصیحت ہے اور ہدایت۔''
اسی پر اگر غور و تدبر کرو گے تو یہی کافی ہوگا (اور کسی معجزہ وغیرہ کا مطالبہ ترک کر دو گے) اور یہ ایمان داروں کے لیے سراسر رحمت ہے۔ پھر فرمایا کہ:
''جب قرآن پڑھا جائے تو سنو اور خاموش رہو، شور و غوغا نہ کرو تاکہ تم اس پر تدبر کر سکو اور جب تم تدبر کرو گے تو شاید تم پر رحم ہو جائے تمھیں ہدایت مل جائے۔''
یہ ہے خلاصہ اس مفہوم کا اور اسی کو آپ مولانا دریابادی کے الفاظ میں پڑھ آئے ہیں۔ لہٰذا یہ کہنا کہ آیت سے قبل بھی مومنوں کا ذکر ہے، قطعاً صحیح نہیں۔
۲۔ **لعل** ہمیشہ کلام الٰہی میں وجوب کے لیے مستعمل نہیں ہوتا، ورنہ: ﴿**قولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى**﴾ **الآية.**
''اے موسیٰ و ہارون، علیہما السلام! فرعون سے نرم بات کرنا شاید وہ نصیحت حاصل کرے یا ڈر جائے۔'' 222
کیا یہاں بھی مقولہ الٰہی میں لعل وجوب کے لیے ہے؟ فرعون ایمان لے آیا تھا؟ پھر دراصل یہ اعتراض ہی امام رازیؒ کی تقریر پر صحیح نہیں۔ جب کہ وہ فرماتے ہیں:
''کہ پہلی آیت میں قرآن مجید کی مومنین کے لیے رحمت کا حصول یقینی بتلایا ہے تو دوسری میں یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ شاید تم پر رحمت ہو۔'' اگر یہاں مومن مراد ہیں تو دونوں آیات میں رحمت کا تکرار فصاحت و بلاغت کے منافی ہے، لہٰذا **لعل** ترجی کے لیے نہ بھی تسلیم کریں تب بھی اعتراض رفع نہیں ہوتا۔
۳۔ ہم کب کہتے ہیں کہ **لعل** وجوب و یقین کے لیے آتا ہی نہیں، مولانا لکھنویؒ نے بھی لکھا ہے کہ:
''**لعلكم ترحمون** کبھی ترجی محبوب کے لیے بھی مستعمل ہوتا ہے۔'' (امام الکلام: ص ۱۲۸)
۴۔ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ حکم شان نزول سے خاص نہیں ہوتا، اس حکم سے مومنین خارج نہیں، سوال صرف اس قدر ہے کہ اگر یہ حکم خاص اور اس کے اول مخاطب مقتدی ہیں، جیسا کہ مؤلف احسن الکلام باور کرانا چاہتے ہیں تو اس کا تعلق سیاق کلام سے قطعاً نہیں۔ مزید برآں ہم بھی تو کہتے ہیں کہ اب کوئی مسلمان تلاوت قرآن کے وقت شور و غوغا یا جہر مشوش اور مخل سے کام نہ لے۔ بتلایئے اس پر کیا اعتراض ہے؟
۵۔ منکرات سے اجتناب شریعت مطہرہ کا اہم حکم ہے۔ جب کفار کو ان سے اجتناب کا حکم ہے تو مومنین اس سے خارج کیوں ہیں۔ زیر بحث آیت میں خطاب مومنین کو بھی تسلیم کرنا اور بات ہے اور خاص مقتدی اس کا مخاطب ہونا اور بات ہے۔ خود معترض ہی اس پر غور فرمائیں کہ جب ان کے نزدیک یہ خاص حکم مقتدی کو ہے تو کیا دوسرے اس کے مخاطب

نہیں؟ یہ بھی عجیب بات ہے کہ قرآن مومنین کو تو خاموشی کا حکم دے مگر کفار شور وغوغا کریں اور **لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون** کا اپنے حواریوں کو حکم دیں مگر وہ اس کے مخاطب بھی نہ ہوں۔ الغرض اس اعتراض کی یہ تمام شقیں باطل اور عدم تدبر پر مبنی ہیں۔

دوسرا اعتراض اور اس کا جواب

مؤلف احسن الکلام نے بھی ﴿**واذا قرئ القرآن**﴾ الآیة کا ربط ماقبل سے بیان کیا ہے اور اسے ترجیح دینے کی کوشش کی ہے اور لکھا ہے کہ:

''بصائر، ہدی، رحمت کا تعلق مومنین سے ہے۔ پہلی آیت **یؤمنون** پر ختم ہوتی ہے اور دوسری ﴿**واذا قرئ القرآن**﴾ الآیة سے شروع ہوتی ہے۔ پہلی آیت میں مومنین کے تین طبقوں کی خوبیوں کا ذکر کیا ہے اور دوسری میں بصیرت اور رحمت کے لیے چشمہ کا ذکر ہے۔ پہلی میں اللہ کی رحمت کا اور دوسری میں مستحقین رحمت کا۔'' (ملخصاً: ص ۱۳۸، ۱۳۹)

جواب: اس آیت کی جو چاہے کوئی تفسیر کرے، ہم اسے کب روک سکتے ہیں۔ قابل غور بات ہے کہ اگر '' **بصائر، هدى ورحمة** '' کا تعلق مومنین سے ہے تو وہ رحمت مومنوں کو حاصل ہے۔ اب انھیں قرآن کو سننے اور خاموش رہنے پر رحمت کا امیدوار کیوں ٹھہرایا گیا ہے۔ کیا اس صورت میں یہ جملہ تحصیل حاصل نہیں ہوگا؟ اور پہلے یہ اپنے مقام پر گزر چکا ہے کہ استماع وانصات کا مقصود تدبر ہے۔ اگر یہی اصل مراد ہے تو یہ بھی کیوں نہیں کہہ دیا گیا کہ:

اذا قرأتم القرآن فتدبروا مومنو! جب تم قرآن پڑھو تو اس پر تدبر کیا کرو۔

اور ظاہر ہے کہ قراءت سے تدبر کا حصول استماع وانصات سے زیادہ انسب واوقع فی النفس ہے۔ کفار تو قرآن نہیں پڑھتے تھے اور جب سنتے تو شور وغل مچاتے تھے۔ اس لیے انھیں استماع وانصات کا حکم دیا تاکہ وہ اس پر کم ازکم سن کر ہی غور کریں۔ لیکن اگر اس کا مخاطب کفار کو بنائیں تو پھر کوئی بھی اشکال وارد نہیں ہوتا۔ لہٰذا دوسری تفسیر ہی اس سے راجح کیوں ہے؟ بالخصوص جب کہ آیت کا ابتدائی حصہ بلاریب کفار کے متعلق ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔

ہماری سابقہ گزارشات سے واضح ہوجاتا ہے کہ ﴿ **واذا قرئ القرآن** ﴾ الآیة نہ بالاجماع اس کا حکم صرف مقتدی کے لیے ہے اور نہ ہی اس سے فاتحہ خلف الامام کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ خود احناف اس آیت کے حکم عمومی سے متعدد امور کو مخصوص مانتے ہیں۔ اسی طرح فاتحہ بھی اس عمومی حکم سے دیگر صحیح اور صریح حکم کی بنا پر مستثنیٰ ہے۔ ہم اس سلسلہ جوابات کو یہیں ختم کرتے ہیں۔ البتہ بعض ان امور کی وضاحت ضروری سمجھتے ہیں، جن کو خواہ مخواہ مؤلف احسن الکلام نے الجھانے کی کوشش کی ہے۔

امام ابن تیمیہؒ کے سلسلے کے اعتراض کا جواب

شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہؒ جہری نمازوں میں جب مقتدی قراءت سن رہا ہو تو حالت قراءت میں فاتحہ خلف الامام

کوممنوع قرار دیتے ہیں اور سری میں فاتحہ خلف الامام کو افضل قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح جہری کے سکتات میں بھی اور جہاں مقتدی امام سے دور ہو اور قراءت نہ سن رہا ہو تو خلف الامام پڑھنا افضل و اولیٰ قرار دیتے ہیں۔ بلکہ سری میں اور دور کھڑے ہونے والے مقتدی کو تو فاتحہ سے زائد پڑھنے کو بھی صحیح سمجھتے ہیں۔ ملاحظہ ہو فتاویٰ (ص ۱۴۹، ۱۵۰ ج ۲)۔

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شیخ الاسلام بھی استماع وانصات کے اس موہوم معنی کو جو مؤلف احسن الکلام کے ذہن میں ہے، صحیح نہیں سمجھتے اور '' فاستمعوا له وانصتوا '' کا حکم صرف جہری نمازوں کی حالت جہر کے لیے ہی قرار دیتے ہیں۔ اور خود انھوں نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ یہ آیت بالا جماع نماز سے متعلق ہے۔ مگر اس کے باوجود امام احمدؒ اور شیخ الاسلامؒ اس آیت کو اس معنی میں نہیں لیتے جس میں ہمارے یہ مہربان لیتے ہیں۔ مؤلف احسن الکلام تو شاید ''جواب 225 خولیہ'' کے عارضہ میں مبتلا ہیں، لکھتے ہیں: شیخ الاسلام کا نظریہ درست نہیں۔

۱۔ مقتدی کا فریضہ استماع وانصات ہے۔

۲۔ ظہر وعصر میں سورہ فاتحہ کے علاوہ کم وبیش تیس آیتوں (1) کے وقفہ میں مقتدی پر وساوس کا دروازہ نہیں کھلتا تو سات آیتوں کے مختصر وقفہ میں بھی یہ وسوسہ مسدود ہی رہے گا۔

۳۔ خود شیخ الاسلام قائل ہیں کہ مقتدی کے لیے '' مازاد علی الفاتحة '' میں استماع افضل ہے۔'' (ملخصاً ص ۱۸۶)
مگر یہ سب کارروائی شیخ الاسلامؒ کے صحیح مسلک کو پیش نہ کرنے کا نتیجہ ہے۔ حقیقت حال نمبروار ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ استماع وانصات کے ''موہوم'' معنی کا بھید اولاً کھلا تو علامہ جصاص اور علامہ ابن ہمامؒ پر، اور افسوس اسی لکیر کے فقیر بنے مؤلف احسن الکلام وغیرہ بھی۔ کیا شیخ الاسلام اور جمہور اس ''لغوی'' معنی سے بے خبر رہے؟ خود علمائے احناف نے کہاں تک اس کو قبول کیا؟ اور محققین فن نے کہاں تک اسے سینہ سے لگایا؟ اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔ خود شیخ الاسلامؒ جب مقتدی کا فریضہ استماع وانصات تسلیم کرتے ہوئے اس عموم کو تسلیم نہیں کر رہے تو آخر اس کی بھی کوئی وجہ 226 ہے یا نہیں؟

اند کے بتو گفتم و بدل ترسیدم
ازردہ شوی ورنہ سخن بسیار است

۲۔ شیخ الاسلام سری میں اور جہری میں جب قراءت سنائی نہ دے مقتدی کو فاتحہ سے زائد بھی پڑھنے کا حکم دیتے ہیں، بلکہ اسے جمہور

---

(1) اس حدیث کے مکمل الفاظ یوں ہیں:

ان النبی صلی اللہ علیه وسلم کان یقرأ فی صلاة الظهر فی الرکعتین الاولیین فی کل رکعتین قدر ثلاثین آیة وفی الاخریین قدر خمس عشرة آیة ..الخ (مسلم : ص ۱۸۶ ج ۱، مسند احمد، ابویعلی وغیرہ)
کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کی پہلی دو رکعتوں میں تیس آیات تلاوت فرماتے اور آخری دو میں پندرہ آیات تلاوت کرتے۔
جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم آخری دو رکعتوں میں بھی فاتحہ سے زائد پڑھتے تھے۔ اس روایت سے امام شافعیؒ آخری رکعتوں میں مازاد فاتحہ پڑھنے کے بھی قائل ہیں۔ اصل روایت کو تسلیم کرنے کے بعد کیا دوسرا حصہ بھی مولانا صفدر صاحب کے نزدیک مسلم ہے؟

کا مذہب قرار دیتے ہیں، ان کے الفاظ ہیں:

یؤید هذا ان جمهور المنازعین یسلمون انه فی صلاة السر یقرأ بالفاتحة وغیرها ... وان البعید الذی لا یسمع یقرأ بالفاتحة وبما زاد. (مجموع الفتاوی ص ۳۱۴ ج ۲۳)

یعنی سکتات میں پڑھنے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ جمہور جو اختلاف کرتے ہیں، وہ سری نماز میں فاتحہ اور زائد قراءت کو تسلیم کرتے ہیں اور یہ بھی کہ جو دور کھڑا ہے، اور امام کی قراءت نہیں سن رہا وہ فاتحہ سے زائد بھی پڑھے۔ فتاویٰ کبریٰ (ص ۱۴۹ ج ۲) اور مجموع الفتاویٰ (ص ۲۸۲ ج ۲۳) میں بھی انھوں نے اس پر مفصل بحث کی ہے۔ لہٰذا یہ اعتراض کہ وہ سری میں فاتحہ سے زائد کے قائل نہیں سراسر غلط اور بے بنیاد دعویٰ ہے۔ وساوس کے پیش نظر ہی وہ دونوں صورتوں میں فاتحہ سے زائد کا حکم فرماتے ہیں۔ (**فارجع البصر هل تری من فطور**)۔

۳۔ بلا شبہ ان کے نزدیک استماع افضل ہے مگر یہ مخصوص ہے جہری نمازوں میں جہاں مقتدی قراءت سن رہا ہو۔ مؤلف احسن الکلام جس قاعدہ کی بنا پر جواب دے رہے ہیں وہ محض ان کے ذہن کی ''گھڑت'' ہے۔ حافظ ابن تیمیہؒ کے مسلمات (جو کہ جمہور کے موافق ہیں) کی روشنی میں نہیں۔'' (**فافهم ولا تغتر.**)

227 کیا آیت المزمل آیت الاعراف سے منسوخ ہے؟

مولانا رشید احمد گنگوہیؒ غالباً پہلے بزرگ ہیں [1] جنھوں نے آیت '' **فاقرء وا ما تیسر من القرآن** '' کو سورہ اعراف کی آیت '' **واذا قرئ القرآن** '' سے منسوخ قرار دیا۔ پہلی آیت کو انھوں نے مکی اور دوسری کو مدنی ثابت کرنے کی سعی (لا حاصل) کی ہے اور یوں اسے ناسخ قرار دے کر قراءت خلف الامام کو منسوخ قرار دیا۔ محدث سہسوانیؒ نے البرہان العجاب ص ۴، ۱۴ اور محدث مبارک پوریؒ نے تحقیق الکلام ص ۳۳، ۴۲ ج ۲ میں ان کی یہ غلط فہمی دور کر دی ہے۔ باذوق حضرات ان کی طرف مراجعت فرمائیں۔ ہم یہاں یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ مبارک پوریؒ صاحب نے مولانا گنگوہی کے اس مؤقف پر دو اعتراض کیے ہیں۔

۱۔ جو لوگ مدعی ہیں کہ '' **واذا قرئ القرآن** '' سے قراءت خلف الامام منسوخ ہے۔ ان پر لازم ہے کہ پہلے یہ ثابت کریں کہ احادیث قراءت خلف الامام کا حکم آیت کے نزول سے پہلے تھا۔

۲۔ اس آیت کا ناسخ ہونا اس پر موقوف ہے کہ یہ آیت قراءت خلف الامام کے متعلق محکم ہو اور کسی دوسری دلیل سے منسوخ ہونے کا احتمال نہ رکھتی ہو حالانکہ یہ آیت محکم نہیں بلکہ '' **فاقرء وا ما تیسر من القرآن** '' سے منسوخ ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور اس آیت کا مدنی ہونا بعض اندرونی و بیرونی شہادتوں سے معلوم ہوتا ہے۔ (ملخصاً ص ۳۱، ۳۹)

---

[1] نور الانوار وغیرہ کے حوالہ سے آپ پڑھ آئے ہیں کہ یہ دونوں آیتیں باہم متعارض ہیں اور ان کا حکم ساقط۔ مگر مولانا گنگوہی کا موقف اس کے برعکس ہے کہ آیت الاعراف ناسخ ہے لہٰذا جب **فاقرء وا ما تیسر** ۔ الآیۃ منسوخ ہے تو منفرد کے لیے قراءت کی فرضیت کی کون سی محکم دلیل ہے؟ کیا یہ نسخ کلاً ہے یا جزءاً، اس کی تو وضاحت ہونی چاہیے۔

228 قارئین کرام اس پس منظر کو سامنے رکھتے ہوئے مولانا صفدر صاحب کے وہ تمام مندرجات ملاحظہ فرمائیں جو انھوں نے چوتھے، پانچویں اور آٹھویں اعتراض کے ضمن میں کیے ہیں۔ ہماری اس وضاحت سے وہ تمام اعتراضات خود بخود درفع ہو جاتے ہیں۔ تاہم چند گزارشات پیش خدمت ہیں۔ مبارک پوریؒ صاحب فرماتے ہیں:

۱۔ قراءت خلف الامام منسوخ کیسے ہے جب کہ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں: ''میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا کہ جس نے نماز میں ام القرآن نہیں پڑھی اس کی نماز خداج ہے۔''

اسی بنا پر انھوں نے سائل کو امام کے پیچھے آہستہ فاتحہ پڑھنے کا حکم بھی فرمایا اور حضرت عبادہؓ سے بھی روایت مروی ہے۔ حضرت عبادہؓ مدنی صحابی ہیں اور حضرت ابو ہریرہؓ کا ہجرت کے کئی سال بعد مسلمان ہونا مسلم ہے اور یہی خلاصہ ہے مولانا سیالکوٹی کے کلام کا جو انھوں نے واضح البیان ص ۵۱۷ میں حنفیہ کی تیسری دلیل کے جواب میں نقل کیا ہے۔

۲۔ آیت و اذا قرئ القرآن احناف کے محقق قول کے مطابق مکی ہے اور آیت المزمل مدنی ہے۔ جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں۔ علامہ سیوطیؒ نے الاتقان (ص ۱۳ ج ۱) میں حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کو صحیح تسلیم کیا ہے۔ لہٰذا آیت المزمل سے اس کے منسوخ ہونے کا احتمال ہے۔ نیز اسمیں زکوٰۃ کا ذکر ہے اور زکوٰۃ مدینہ میں فرض ہوئی۔ امام محمد بن نصر مروزیؒ بھی اسے مدنی ہی قرار دیتے ہیں (ملخصاً)۔

ان دونوں اعتراضات کے جواب میں مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

۱۔ قرآن کریم کی کسی آیت کو منسوخ ٹھہرانے کے لیے محکم حکم کی ضرورت ہے اور حضرت عبادہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی اخبار آحاد ہیں۔

۲۔ خلف الامام سے کوئی روایت صحیح نہیں۔

229 ۳۔ متاخر الاسلام صحابی کی روایت بلا دلیل ناسخ نہیں ہوتی۔

۴۔ کیا حضرت عبادہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ ہی مدنی ہیں یا حضرت ابو موسیٰ اشعری، حضرت جابرؓ اور حضرت انسؓ وغیرہ بھی۔

۵۔ حضرت ابو ہریرہؓ کے موقوف اور غیر صریح قول سے نص قرآن کس طرح منسوخ ہو سکتی ہے۔

جواب: مگر یہ تمام اعتراضات اصل مبحث سے اغماض کا نتیجہ ہیں۔

۱۔ حضرت مولانا محدث مبارک پوریؒ اور علامہ سیالکوٹیؒ نے حضرت عبادہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی احادیث سے قراءت کی عدم تنسیخ کا دعویٰ کیا ہے۔ آیت و اذا قرئ القرآن کے نسخ کا دعویٰ نہیں کیا۔ ان کے الفاظ ہیں:

''جو لوگ اس بات کے مدعی ہوں کہ آیت'' و اذا قرئ القرآن '' سے قراءۃ خلف الامام منسوخ ہے ان کو لازم ہے کہ پہلے یہ امر ثابت کریں کہ احادیث قراءت خلف الامام کا ورود و اذا قرئ القرآن کے نزول سے پہلے ہے۔''

(تحقیق: ص ۱۳ ج ۲)

اسی طرح علامہ سیالکوٹی کے الفاظ ہیں:

''نسخ کے لیے ہر دو کی تاریخ معلوم ہونی ضروری ہے کہ منسوخ پہلے اتری ہو اور ناسخ پیچھے اور یہ بات ہرگز ثابت نہیں کہ آیت ﴿واذا قرئ القراٰن﴾ آیت ﴿ فاقرء وا ما تیسر ﴾ کے بعد نازل ہوئی بلکہ برخلاف اس کے یہ بات ثابت شدہ ہے کہ احادیث مثبتہ قراءت خلف الامام آیت ﴿واذا قرئ القراٰن﴾ کے بعد فرمائی گئی تھیں۔''

(واضح البیان: ص ۵۱۷)

اب انصاف شرط ہے کہ ان بزرگوں نے کہاں کہا ہے کہ احادیث عبادہؓ وابوہریرہؓ آیت ﴿ واذا قرئ القراٰن ﴾ کی ناسخ ہیں۔ وہ تو غیر مبہم الفاظ میں یہی لکھتے ہیں کہ:

230 احادیث قراءت آیت سے بعد کی ہیں۔لہٰذا آیت '' واذا قرئ القراٰن ''ناسخ قراءت خلف الامام کیسے ہے؟ جیسا کہ مولانا گنگوہی فرماتے ہیں۔ مزید برآں حضرت عبادہؓ کی حدیث خبر آحاد کے اقسام سے نہیں بلکہ امام بخاریؒ نے اسے متواتر کہا ہے۔ان کے الفاظ ہیں:

تواتر الخبر عن رسول اللہ ﷺ لا صلوٰۃ الا بقراءۃ ام القراٰن (جزء القراءۃ ص ۴)

اور یہ بات اپنے مقام پر حصہ اول میں گزر چکی ہے کہ امام بخاریؒ، امام ابن حبانؒ، حافظ ابن حجرؒ وغیرہ اس حدیث کو ترمذی، ابوداودؒ وغیرہ کی مفصل روایت کا اختصار قرار دیتے ہیں۔لہٰذا جب یہ روایت متواتر ہے تو اب اس کے محکم ہونے کا اس سے بڑھ کر اور کیا ثبوت ہوگا؟ الغرض مبارک پوریؒ صاحب نے آیت کو قطعاً منسوخ نہیں کہا بلکہ مولانا گنگوہیؒ نے جوالٹی گنگا بہائی کہ واذا قرئ القراٰن ناسخ ہے۔اس کا جواب دیا ہے:

۲۔خلف الامام کی زیادت سے احادیث حسن صحیح ہیں اور محدثین سابقین نے بھی انھیں صحیح اور حسن کہا ہے اور اس پر تمام اعتراضات باردہ کا جواب ہم عرض کر چکے ہیں۔حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث خداج سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ جس میں فاتحہ نہ پڑھی جائے تو وہ نماز ناقص ہے۔اسی کی روشنی میں حضرت ابوہریرہؓ کا صریح فتویٰ اس کا مؤید ہے۔

۳۔یہ اعتراض بھی درحقیقت اصل اعتراض کو غلط پیرائے میں پیش کرنے کا نتیجہ ہے **ثبت العرش ثم انقش**، جب کہ مبارک پوریؒ صاحب کا اعتراض یہ ہے کہ اگر آیت اعراف ناسخ ہے تو حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ آیت سے بعد کی ہے جب کہ حضرت ابوہریرہؓ متاخر الاسلام صحابی ہیں اور جہاں تک اس اصول کا تعلق ہے تو

231 بلاشبہ متاخر الاسلام راوی کی روایت نسخ کا ایک قرینہ ہے صرف اسی پر نسخ کا دارومدار صحیح نہیں۔

۴۔حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ میں جا کر مسلمان ہو گئے تھے۔(تہذیب: ص ۳۶۲ ج ۵)

حضرت جابر بن عبداللہ، حضرت زیدؓ بن ثابت، حضرت انسؓ ہجرت کے بعد جلد ہی مسلمان ہوئے ہیں اور حضرت ابوالدرداءؓ بدر کے دن مسلمان ہوئے اور جنگ احد میں شریک تھے۔(تہذیب: ص ۱۸۶ ج ۸)

حضرت عبداللہ بن بحینہ اور حضرت ابوبکرہؓ بھی قدیم الاسلام صحابہ میں شمار ہوتے ہیں۔اعتراض میں وزن تب تھا جب ان میں سے کوئی سات ہجری کے بعد مسلمان ہوا ہو۔مگر یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ یہ سب حضرات حضرت

ابوہریرہؓ سے پہلے مسلمان ہو چکے تھے۔ پھر ان میں حضرت انسؓ اور حضرت جابر تو خود سری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں جیسا کہ گزر چکا ہے۔ افسوس معترض نے صرف ان کا مدنی ہونا ہی کافی سمجھا۔ بحث صرف مدنی ہونے کی نہیں متاخر الاسلام کی بھی ہے۔

۵۔ حضرت ابوہریرہؓ کے اثر کو دلیل نسخ کس نے ٹھہرایا ہے؟ بلکہ صرف یہ کہا گیا ہے کہ اگر قراءت خلف الامام منسوخ ہوتی تو حضرت ابوہریرہؓ جو '' مالی انازع القراٰن '' اور حدیث '' اذا قرأ فانصتوا '' کے بھی راوی ہیں اور حدیث خداج کے بھی، مگر بایں ہمہ وہ فاتحہ خلف الامام کا حکم دیتے ہیں۔ یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ احادیث مثبتہ قراءت خلف الامام منسوخ نہیں بلکہ انصات کے حکم سے بعد کی ہیں۔ امام حازمیؒ نے الناسخ والمنسوخ میں امام حمیدیؒ سے یہی بات نقل کی ہے۔ لکھتے ہیں:

لانا وجدناهما عن ابی هریرة ولم یتبین لنا ایهما بعد الاخر حتی ابان ذلک العلاء فی حدیثه حین قال قال لی ابوهریرة یا فارسی اقرأ بها فی نفسک. (کتاب الاعتبار: ص ۱۰۰)

یعنی ہم نے ان دونوں حدیثوں کو (حدیث مالی انازع القراٰن اور حدیث خداج) حضرت ابوہریرہؓ سے پایا ہے اور ہمیں معلوم نہیں ہوسکا کہ دونوں میں آخری حدیث کون سی ہے۔ تا آنکہ علاءؒ نے اپنی حدیث میں اس کو واضح کردیا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا اے فارسی! آہستہ پڑھا کرو۔'' 232

اور یہ بات اپنے مقام پر گزر چکی ہے کہ علاءؒ اس روایت میں منفرد نہیں بلکہ علامہ نیمویؒ نے سند حسن سے جہری میں فاتحہ خلف الامام میں ان کے فتویٰ کو تسلیم کیا ہے۔ ہماری اس توضیح سے مؤلف احسن الکلام کی یہ غلط فہمی بھی دور ہوگئی کہ حدیث، حدیث کے مقابلہ میں رہی اور نص قرآنی محفوظ رہی۔ (احسن: ص۱۵۰ ج۱)

حدیث عبادہؓ آیت اعراف سے پہلے ہے یا بعد

محدث مبارک پوریؒ حضرت عبادہؓ کی حدیث کو آیت اعراف سے متأخر ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

۱۔ حضرت عبادہؓ بیعت عقبہ اولیٰ (جو کہ ۱۲ نبوت میں ہوئی) اور بیعت عقبہ ثانیہ (جو کہ ۱۳ نبوت میں ہوئی) میں حاضر ہوئے تھے لیکن سورہ اعراف ۱۰ نبوت سے پہلے نازل ہو چکی تھی۔

۲۔ حضرت عبادہؓ کا قراءت خلف الامام کا حکم ہجرت سے پہلے بیعت عقبہ اولیٰ یا ثانیہ میں سننے کا احتمال تبھی صحیح ہو سکتا ہے جب کہ بیعت عقبہ اولیٰ وثانیہ میں نماز باجماعت کا ہونا بھی ثابت ہو اور اگر ثابت بھی ہو تب بھی یہ لازم نہیں آتا کہ انھوں نے قراءت کا حکم آیت کے نزول سے پہلے سنا ہو۔ **ومن ادعی فعلیه البیان** (ملخصاً ص ۳۲ ج ۲).

مگر مؤلف احسن الکلام نے حسب سابق مبارک پوریؒ صاحب کے دوسرے اعتراض کو ان الفاظ میں نقل کیا ہے۔

'' کہ عقبہ اولیٰ سے قبل نماز باجماعت مشروع ہی نہ تھی۔ اس لیے بہرحال حضرت عبادہؓ کی حدیث کا حکم آیت کے 233

بعد ہی ہوگا۔'' (حاشیہ احسن: ص ۱۴۸)

اس کے بعد انھوں نے اس پر تعاقب کرتے ہوئے حافظ ابن حجرؒ، علامہ نوویؒ اور المستدرک کے حوالہ سے ثابت کرنے کی بے سود کوشش کی ہے کہ:

''جماعت کے ساتھ نماز ابتدائے نبوت سے مشروع تھی۔'' انا للہ وانا الیہ راجعون.!

صفدر صاحب کی غلط ترجمانی

ہم اس خانہ ساز اعتراض کے نقل کرنے اور پھر اس کا جواب دینے کے متعلق کیا کہیں اور کس سے شکایت کریں۔ یقین جانیے یہ کارروائی محض اپنے حواریوں کو خوش کرنے کے لیے اختیار کی گئی ہے۔ مبارک پوریؒ صاحب نے بیعت عقبہ سے قبل نماز با جماعت کی مشروعیت کا انکار کب کیا اور کہاں کیا ہے؟ بلکہ ان کا مطالبہ صرف اسی قدر ہے کہ بیعت عقبہ اولیٰ و ثانیہ میں نماز با جماعت ادا کرنے کا ثبوت نہیں۔ ان کے الفاظ اسی قدر ہیں:

''بیعت عقبہ اولیٰ یا ثانیہ میں نماز با جماعت کا ہونا ثابت نہیں مگر ہمارے مہربان یہ نقل فرما رہے ہیں کہ انھوں نے کہا ہے کہ: ''بیعت عقبہ اولیٰ سے قبل نماز با جماعت مشروع نہ تھی۔'' ع

سخن شناس نہ دلبر خطا ایں جا است

جزء القراءۃ، ترمذی، ابوداود، بیہقی، ابن حبان وغیرہ میں حضرت عبادہؓ سے جو مفصل روایت منقول ہے اور جس میں آپ نے فرمایا ہے کہ: ''جہری میں فاتحہ کے علاوہ اور کچھ نہ پڑھو۔'' تو کیا اس کے متعلق یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ یہ روایت، یہ واقعہ بیعت عقبہ اولیٰ یا ثانیہ کا ہے؟ یا اس موقع پر نماز جماعت سے ادا کی گئی تھی اور اگر بالفرض تسلیم کیا جائے کہ بیعت عقبہ اولیٰ یا ثانیہ میں نماز جماعت سے ادا کی گئی تھی۔ تو یہ بات پھر محتاج ثبوت رہے گی کہ یہ واقعہ اور یہ حکم اس موقع پر تھا جسے آیت ﴿ واذا قرئ القراٰن ﴾ نے منسوخ کر دیا ہے اور یہ آیت مدنی ہے؟ جیسا کہ مولانا گنگوہیؒ باور کرانا چاہتے ہیں۔ 234

مؤلف احسن الکلام کا یہ کہنا کہ:

''بیعت عقبہ اولیٰ رجب ۱۰ نبوت میں ہوئی اور ثانیہ ۱۲ نبوت میں، بحوالہ البدایہ ص ۱۵۹ ج ۳'' (احسن: ص ۱۴۸)

تو یہ محض غلط ہے۔ البدایہ میں یہ صراحت نہیں کہ بارہ کو بیعت ثانیہ ہوئی۔ اس کے برعکس صحیح یہ ہے کہ بیعت عقبہ ثانیہ ۱۳ نبوت میں ایام تشریق کے وسط میں ہوئی۔ محرم و صفر آپ نے مکہ مکرمہ میں قیام فرمایا اور ربیع الاول کو عازم مدینہ طیبہ ہوئے۔'' (استیعاب: ص ۱۸ ج ۱، الکامل: ص ۱۰۱ ج ۲، مجمع البحار: ص ۵۳۱ ج ۳، الوفاء لابن الجوزی: ص ۲۲۴، طبری: ص ۲۴۰ ج ۲، تاریخ الخمیس: ص ۳۱۷ ج ۱)

یہی قول مولانا قاضی محمد سلیمانؒ منصور پوری نے ''رحمۃ للعالمین'' (ص ۸۶، ۸۷ ج ۱) اور مولانا محمد ادریس کاندھلوی نے سیرۃ المصطفیٰ (ص ۲۲۴، ۲۴۹ ج ۱) اور مولانا مودودیؒ نے ''سیرت سرور عالم'' (ص ۷۰۰، ج ۲)۔ پیر کرم شاہ نے ضیاء النبیؐ (ص ۵۸۴ ج ۲) میں اختیار کیا ہے۔

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بیعت عقبہ ثانیہ سے ایک سال قبل بیعت عقبہ اولیٰ ہوئی۔ یعنی بارہ نبوت [1] کو لہٰذا یہ کہنا کہ بیعت عقبہ اولیٰ دس نبوت کو ہوئی صحیح نہیں۔ الغرض گیارہ نبوت سے قبل بیعت عقبہ ثابت نہیں اور سورہ اعراف، سورہ قل اوحی سے پہلے نازل ہو چکی جب کہ قل اوحی دس نبوت میں نازل ہوئی تھی۔ جیسا کہ مولانا مبارک پوریؒ صاحب نے مجمع البحار اور اتقان کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

قارئین کرام! اندازہ فرمائیں مولانا صفدر صاحب اصل مبحث سے صرف نظر کرتے ہوئے بڑی ہوشیاری سے اپنی سرفرازی جتلانا چاہتے ہیں۔ اس قسم کی ہوشیاری حلقہ ارادت میں تو چل سکتی ہے مگر ع

یہاں پگڑی اچھلتی ہے اسے میخانہ کہتے ہیں

آیت الاعراف آیت المزمل سے منسوخ ہونے کا احتمال رکھتی ہے یا نہیں؟ 235

قبل ازیں عرض کیا جا چکا ہے کہ مولانا گنگوہیؒ صاحب نے سب سے پہلے یہ دعویٰ کیا کہ آیت ﴿واذا قرئ القراٰن﴾ ناسخ ہے۔ اور آیت ﴿فاقرء وا ما تیسر﴾ منسوخ ہے۔ جس کا جواب مبارک پوریؒ صاحب نے مختلف انداز سے دیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ:

> ''آیت اعراف کا ناسخ ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ یہ آیت قراءت خلف الامام کے لیے قطعی طور پر ہو اور یہ کسی دوسری دلیل سے منسوخ ہونے کا احتمال نہ رکھتی ہو۔ لیکن یہ قراءت خلف الامام کے لیے قطعی طور پر محکم نہیں بلکہ خود اس خصوص میں آیہ ﴿فاقرء وا ما تیسر من القراٰن﴾ سے منسوخ ہونے کا احتمال رکھتی ہے۔'' (تحقیق الکلام: ص ۴۰ ج ۲)

قارئین کرام سے التماس ہے کہ تحقیق الکلام میں پہلے ''حنفیہ کی دوسری دلیل کا تیسرا جواب'' ملاحظہ فرمائیں۔ جائے افسوس ہے کہ مؤلف احسن الکلام نے اس ایک اعتراض پر پہلے (ص ۱۴۱) پر چوتھا اعتراض اور (ص ۱۴۴) پر پانچواں اعتراض کا عنوان قائم کیا ہے اور حسب عادت چوتھے اعتراض میں وہ الفاظ استعمال کیے کہ حضرت مبارکپوریؒ کے الفاظ ان کی قطعاً اجازت نہیں دیتے۔ ان کے الفاظ ہیں:

> ''مبارک پوریؒ لکھتے ہیں کہ آیت ﴿واذا قرئ القراٰن﴾ قرآن کی دوسری آیت ﴿فاقرء وا ما تیسر من القراٰن﴾ سے منسوخ ہے۔'' (احسن: ص ۱۴۱)

حالانکہ انھوں نے نسخ کا دعویٰ نہیں کیا بلکہ ''منسوخ ہونے کا احتمال'' ذکر کیا ہے۔ جیسا کہ خود بعد میں (ص ۱۴۴) پر یہ الفاظ اختیار کیے ہیں کہ:

---

[1] بعض نے ۱۱ر نبوت کو بیعت عقبہ اولیٰ اور ۱۲ر نبوت کو بیعت عقبہ ثانیہ قرار دی ہے۔ مگر یہ قول محل نظر ہے۔

''اگر یہ بات تسلیم بھی کر لی جائے کہ'' فاقرء وا ما تیسر ''سے'' واذا قرئ القرآن ''منسوخ نہیں لیکن نسخ کا احتمال تو موجود ہے۔''

236 حالانکہ نہ یہ عبارت حضرت مبارک پوریؒ کی ہے اور نہ ہی مفہوم۔ انھوں نے جو کچھ فرمایا ان کے الفاظ آپ پڑھ چکے ہیں۔ اب آپ ہی انصاف فرمائیں کہ اعتراض کو خود ساختہ مفہوم کا جامہ پہنا کر جواب کی کوشش کرنا کہاں تک صحیح ہے؟ اب آیئے ذرا یہ بھی دیکھ لیجیے کہ اس اعتراض کے جواب میں کیا کہا گیا ہے اور اس کی حقیقت کیا ہے؟ البتہ پہلے ان ہی کی نوک قلم سے اعتراضات ملاحظہ فرمائیں۔ پھر علی الترتیب ان کے جوابات کی حقیقت بیان کی جائے گی۔

۱۔ امام ابونصر مروزیؒ [1] لکھتے ہیں کہ:

''آیت ﴿ فاقرء وا ما تیسر ﴾ مدینہ میں نازل ہوئی کیوں کہ اس میں جہاد اور قتال کا حکم ہے اور جہاد کی فرضیت مدینہ میں ہوئی۔''

۲۔ امام سیوطیؒ نقل کرتے ہیں کہ:

﴿ فاقرء وا ما تیسر ﴾ الآیۃ کے علاوہ باقی تمام سورہ مزمل مکہ مکرمہ میں نازل ہوئی ہے۔''

۳۔ حافظ ابن کثیرؒ لکھتے ہیں: ''کہ زکوٰۃ مدینہ طیبہ میں فرض ہوئی'' (احسن: ص ۱۴۱)

اور احتمال نسخ کے جواب میں لکھتے ہیں:

۴۔ نسخ کا مسئلہ بڑا اہم ہے اور وہ بے بنیاد احتمالات سے ثابت نہیں ہوسکتا بلکہ اس کے اثبات کے لیے قطعی دلائل کی ضرورت ہے۔

۵۔ یہ احتمال صرف مبارک پوریؒ صاحب کے خیال میں آیا ہے یا امام احمدؒ، حافظ ابن عبدالبرؒ، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ وغیرہ جمہور کو بھی یہ نکتہ ہاتھ آیا ہے؟

۶۔ خود مبارک پوریؒ لکھتے ہیں کہ:

237 ''آیت ﴿ فاقرء وا ما تیسر ﴾ سے قراءت کی فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔ تو یہ آیت ہر مقتدی کی قراءت کے لیے وجوب کی دلیل کیوں کر ہوسکتی ہے۔ اور ﴿ واذا قرئ القرآن ﴾ الآیۃ منسوخ کیسے ٹھہری؟

۷۔ مبارک پوریؒ صاحب لکھتے ہیں:

''سورہ مزمل پہلے نازل ہوئی (جس میں ﴿ فاقرء وا ما تیسر ﴾ کی آیت ہے) اور سورہ اعراف بعد کو نازل ہوئی اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ مزمل کا آخری حصہ بھی مکی ہے۔ لہٰذا صرف اس خیال سے متاخر سورت کو متقدم سے منسوخ

---

[1] احسن الکلام (ص ۱۴۱، ۱۴۲، ج ۱، ص ۱۷۸ ط ۵) میں اسی طرح ابونصرؒ دو تین بار ہے۔ مگر امام مروزیؒ کی کنیت ابوعبداللہ ہے اور نام محمد بن نصر ہے۔ ''قیام اللیل'' کے مطبوعہ نسخہ پر بھی ان کی کنیت ابوعبداللہ ہی لکھی ہوئی ہے۔ معلوم نہیں مولانا صفدر صاحب نے اس کی بجائے ان کی کنیت ابونصر کس بنیاد پر نقل کی ہے۔ مولانا مبارک پوریؒ نے امام محمدؒ بن نصر ہی لکھا ہے، ابونصر نہیں۔ شاید ''ابن'' کی بجائے کاتب نے ''ابو'' لکھ دیا ہے جو کہ غلط ہے۔

کرنے کا کیا مطلب۔

۸۔ نواب صاحب لکھتے ہیں کہ:

''اعراف میں صرف ایک یا دو آیتیں منسوخ ہیں۔لہٰذا باقی محکم آیات کے منسوخ ہونے کا کیا معنی؟''

(احسن: ص۱۴۴، ۱۴۵ ج ۱)

مبارک پوریؒ صاحب کے ان اعتراضات کے جواب میں جو کچھ فرمایا گیا اس کی حقیقت حسب ذیل ہے:

۱۔ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں امام مروزیؒ کی تردید کی ہے۔'' (احسن: ص۱۴۲ ج۱)

مگر اس کا جواب الجواب خود محدث مبارک پوریؒ نے تحقیق الکلام (ص ۴۱، ۴۲) میں ذکر کر دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

''امام مروزیؒ کا استدلال صرف **یقاتلون فی سبیل اللہ** سے نہیں **اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوۃ** سے بھی ہے۔حافظ ابن حجرؒ نے **یقاتلون فی سبیل اللہ** سے استدلال کا جواب تو دیا ہے مگر **واتوا الزکوٰۃ** سے استدلال کا کچھ جواب نہیں دیا۔ بلکہ خود حافظ ابن حجرؒ زکوٰۃ کی فرضیت مدینہ ہی میں تسلیم کرتے ہیں۔ (**کما سیأتی**)

۲۔ علامہ سیوطیؒ نے خود پورے زور کے ساتھ اس کی تردید کی ہے۔پھر یہ روایت صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت کے خلاف ہے۔سورۂ مزمل کا آخری حصہ پہلے حصہ کے نزول کے ایک سال بعد نازل ہوا۔'' (احسن: ص۱۴۳) 238

جواب: اس بات کو تسلیم کر لینے کے بعد کہ سورۂ مزمل مکمل مکہ میں نازل ہوئی ہے۔پھر بھی اس کو منسوخ قرار دینا صحیح نہیں جیسا کہ گنگوہیؒ صاحب کا خیال ہے جب کہ حدیث مسیء صلاۃ (جو بالاتفاق مدینہ کا واقعہ ہے) میں ''**ثم اقرأ ما تیسر معک من القرآن**'' کے الفاظ اس کی واضح دلیل ہیں کہ یہ حکم منسوخ نہیں۔لہٰذا جب آیت کا حکم باقی ہے تو یہ مکی آیت **واذا قرئ القرآن** کے حکم کے معارض ہے۔لہٰذا اس کے نسخ کا احتمال تو پھر بھی باقی رہا۔اور آیت اعراف کا حکم **فاقرء وا** کے حکم سے متاخر ثابت نہ ہوا۔

زکوٰۃ کب فرض ہوئی؟

۳۔ زکوٰۃ مدینہ میں نہیں مکہ میں فرض ہوئی تھی، سورۂ مؤمنون، حم سجدہ اور لقمان وغیرہ مکی سورتوں میں زکوٰۃ کا حکم موجود ہے اور حضرت جعفر طیارؓ نے جو تقریر دربار نجاشی میں کی تھی۔اس میں زکوٰۃ کا ذکر موجود ہے۔امام ابن خزیمہؒ وغیرہ نے یہی کہا ہے کہ زکوٰۃ مکہ میں فرض ہوئی ہے۔ (ملخصاً: ص۱۴۳)

جواب: صحیح بات یہی ہے کہ زکوٰۃ مدینہ منورہ میں فرض ہوئی ہے۔حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

''**اختلف فی اول فرض الزکوٰۃ فذھب الاکثر ای انه وقع بعد الھجرۃ**''

(فتح الباری: ص۲۶۶ ج۳)

یہی قول علامہ امیر یمانی نے سبل السلام (ص ۹۸ ج ۲) میں، قاضی شوکانیؒ نے نیل (ص ۱۱۴ ج ۴) میں مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ نے بذل المجہود (ص ۱ ج ۳) میں، علامہ زرقانیؒ نے شرح مؤطا (ص ۹۳ ج ۲) میں مولانا گنگوہی نے اپنے افادات المسمیٰ بہ لامع الدراری (ص ۲ ج ۵) میں اختیار کیا ہے۔

بلاشبہ امام ابن خزیمہؒ نے زکوٰۃ کی فرضیت مکہ میں تسلیم کی ہے اور انہی کی پیروی علامہ ابن حزمؒ نے کی ہے مگر ان 239 کے دعویٰ کی بنیاد یہی حضرت جعفرؓ کی تقریر ہے۔ مگر حافظ ابن حجرؒ نے ان پر تعاقب کیا ہے۔ جسے مؤلف احسن الکلام نے مفید مطلب محسوس نہ کرتے ہوئے صرف نظر کیا ہے۔

قابل غور بات یہ ہے کہ حضرت جعفرؓ کی تقریر میں ''**یامرنا بالصلاۃ والزکوۃ والصیام**'' کے الفاظ ہیں کہ وہ ہمیں نماز، زکوٰۃ اور روزہ کا حکم فرماتے ہیں۔ لیجیے اس تقریر میں نماز، روزہ کا بھی ذکر ہے۔ تو پھر کیا نماز اور روزہ کی فرضیت بھی اس واقعہ سے تسلیم کر لی جائے، حالانکہ نماز کی فرضیت بالاتفاق معراج کی رات بارہ نبوت کو ہوئی ہے اور ہجرت حبشہ پانچ نبوت میں ہوئی۔ جس میں حضرت جعفرؓ کی اس تقریر کا ذکر ہے اور روزے دو ہجری کو فرض ہوئے۔

نیز حافظ ابن حجرؒ نے صراحت کی ہے کہ امام ابن خزیمہؒ نے یہ روایت سلمہ بن فضل عن ابن اسحاق کے طریق سے نقل کی ہے جس میں سلمہ متکلم فیہ ہے مگر امام بیہقی نے یہی روایت ''الدلائل'' میں یونس بن بکیر عن ابن اسحاق سے نقل کی ہے اور اس میں زکوۃ کا ذکر نہیں۔ ان کے الفاظ ہیں:

''**وقد اخرج البیهقی فی الدلائل حدیث ام سلمة المذكور من طریق" المغازی لابن اسحاق "من روایة یونس بن بکیر عنه ولیس فیه ذكر الزكٰوة و ابن خزیمة اخرجه من حدیث ابن اسحاق لكن من طریق سلمة بن الفضل عنه و فی سلمة مقال**'' (فتح الباری: ص ۲۶۷ ج ۳)

صفدر صاحب کی بے انصافی

انتہائی تعجب اور بے انصافی کی بات ہے کہ مولانا صفدر صاحب ایک طرف ابن اسحاقؒ کی روایات کو ضعیف اور باطل قرار دیتے ہیں مگر یہاں اس روایت سے استدلال کرتے ہیں حالانکہ ابن اسحٰقؒ کے علاوہ اس میں سلمہؒ بن فضل بھی متکلم فیہ ہے۔ رہا مکی سورتوں میں زکوٰۃ کا ذکر تو اس کے متعلق دو صورتیں حافظ ابن کثیرؒ نے ذکر کی ہیں۔

۱۔ نفس زکوٰۃ تو مکہ میں فرض ہوئی مگر مقادیر مدینہ میں فرض ہوئیں۔ ابن کثیر (ص ۴۳۹ ج ۴) اور حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

واولی ما حمل علیه حدیث ام سلمة هذا — ان سلم من قدح فی اسناده — ان المراد بقوله یامرنا بالصلٰوة والزكٰوة والصیام أی فی الجملة ولا یلزم من ذٰلک ان یکون المراد بالصلٰوة الصلوٰت الخمس ولا بالصیام صیام رمضان ولا بالزكٰوة هذه الزكٰوة المخصوصة.

(الفتح: ص ۲۶۶ ج ۳)

240 یعنی حضرت ام سلمہؓ کی یہ (حضرت جعفرؓ کی تقریر کی) حدیث اگر سند میں کلام سے پاک وصاف تسلیم کی جائے تو

اسے اس بات پر محمول کرنا بہتر ہے کہ ان کے فرمان **یأمرنا بالصلوٰۃ والزکوٰۃ والصیام** سے مراد فی الجملہ یہ امور ہیں۔اس سے پانچ نمازیں رمضان کے روزے اور زکوٰۃ مخصوصہ (مفروضہ) مراد نہیں۔

لیکن آپ دیکھ چکے ہیں کہ اصح سند میں زکوٰۃ کا ذکر ہی نہیں اور مؤلف احسن الکلام کے اصول کے مطابق تو یہ روایت بالکل ناکارہ ہے کہ اس میں ابن اسحاقؒ ہے اور مؤلف احسن الکلام کا فتح الباری کے حوالہ سے یہ نقل کرنا کہ ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ:

''زکوٰۃ کی مقدار سے پہلے ضروریات سے زائد سب مال صرف کر دینے کا حکم تھا۔'' (احسن: ص۱۴۴)

تو اس سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے کہ اس سے زکوٰۃ مفروضہ مراد نہیں، بلکہ عمومی انفاق فی سبیل اللہ مراد ہے۔

۲۔ زکوٰۃ سے مراد شرک اور دوسری پلیدیوں سے پاک وصاف ہونا مراد ہے۔جیسا کہ **ویل للمشرکین الذین لا یؤتون الزکوٰۃ** کا بھی مفہوم یہی ہے اور'' **اوصانی بالصلوٰۃ والزکوٰۃ** ''میں ایک تفسیر طہارت وپاکیزگی کی بھی ہے۔آخر یہ دوسری توجیہ رکیک کیوں ہے؟ بالخصوص جب کہ حضرت سعدؓ بن عبادہ سے صحیح اسناد سے مروی ہے۔

امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بصدقۃ الفطر قبل ان تنزل الزکوٰۃ

(احمد ، نسائی، ابن ماجہ وغیرہ)

کہ نبی ﷺ نے ہمیں زکوٰۃ کا حکم نازل ہونے سے پہلے صدقہ فطر کا حکم فرمایا تھا۔

241 جس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ صدقہ فطر کے بعد زکوٰۃ کا حکم ہوا ہے،اور صدقہ فطر کی مشروعیت روزہ کے بعد ہوئی۔حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

وھو دال علی ان فرض صدقۃ الفطر کان قبل فرض الزکوٰۃ فیقتضی وقوعھا بعد فرض رمضان وذلک بعد الھجرۃ وھو المطلوب . (الفتح : ص ٢٦٧ ج ٣)

کہ یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ صدقہ فطر کی فرضیت زکوٰۃ سے پہلے تھی۔پس اس کا وقوع رمضان کے بعد متقاضی ہے اور وہ ہجرت کے بعد ہے اور یہی مطلوب ہے۔

علامہ سیوطیؒ نے اس کی تیسری صورت یہ بھی ذکر کی ہے کہ کبھی آیت کا نزول اس حکم سے پہلے بھی ہوتا ہے۔مثلاً ''**قد افلح من تزکی وذکر اسم ربہ فصلی**'' کے متعلق حضرت ابن عمرؓ اور ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں کہ:

''یہ حکم زکوٰۃ فطر کے متعلق نازل ہوا ہے۔'' (الدر المنثور ص۳۴۰ ج۶)

علامہ زرکشیؒ نے برہان (ص۳۲ ج ۱) اور علامہ سیوطیؒ نے الاتقان (ص ۳۶ ج ۱) میں النوع الثانی عشر کے تحت اس پر مفصل بحث کی ہے اور اس کی متعدد مثالیں ذکر کی ہیں اور اسی سلسلہ میں زکوٰۃ کو بھی شامل کیا ہے۔ان کے الفاظ ہیں:

''**قد ذکر اللہ الزکوٰۃ فی السور المکیات کثیرا تصریحا و تعریضا بان اللہ سینجز وعدہ لرسولہ و یقیم دینہ و یظھر حتی یفرض الصلوٰۃ والزکوٰۃ وسائر الشرائع.''. الخ**

یعنی اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کا ذکر مکی سورتوں میں تصریحاً وتعریضاً بکثرت کیا ہے اور وہ اس اعتبار سے کہ اللہ اپنے

رسول سے کیے ہوئے وعدہ کو پورا فرمائے گا اور دین کو قائم کرے گا تا آنکہ نماز وزکوٰۃ اور تمام احکام شریعت فرض ہوں گے۔
لہٰذا صرف یہی قرینہ کہ زکوٰۃ کا ذکر مکی سورتوں میں ہے۔لہٰذا یہ مکہ میں فرض ہوئی۔محل نظر ہے۔ جہاد اور قتال کا ذکر بھی تو مکی سورتوں میں موجود ہے۔مگر خود مولانا صاحب اس کی فرضیت مدینہ میں قرار دیتے ہیں۔آخر کیوں؟
(احسن: ص۱۴۲ ج۱)

242 ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ آیت اعراف کسی صورت بھی ناسخ نہیں بلکہ سورہ المزمل کی آیت ''فاقرء وا ما تیسر'' کا حکم باقی ہے اور مولانا گنگوہیؒ صاحب کا آیت ''واذا قرئ القراٰن'' کو ''فاقرء وا ما تیسر'' سے متاخر ثابت کرنا بے سود ہے اور اگر آیت مزمل کا مکی ہونا تسلیم کیا جائے تو بھی اس سے اس کا منسوخ ہونا لازم نہیں آتا۔ جب کہ اس کا حکم مدینہ میں بھی قائم تھا۔جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے اور اس کا حکم باقی ہے۔ ❶ تو یہ لامحالہ آیت ''واذا قرئ القراٰن'' سے متأخر ہے۔لہٰذا اس کے نسخ کا احتمال تو باقی رہا جیسا کہ مبارک پوریؒ صاحب نے کہا۔
ہم بارہا عرض کر آئے ہیں کہ یہ جواب الزامی طور پر مولانا گنگوہیؒ کے اعتراض کے متعلق ہے جب کہ انھوں نے دونوں آیتوں میں سے ''واذا قرئ القراٰن'' کو متأخر ثابت کرتے ہوئے قراءت کے حکم کو منسوخ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور ہمارا موقف یہ ہے کہ اگر یوں ہی نسخ ثابت کرنا ہے تو پھر آیت مزمل بعض کے کہنے کے مطابق مدنی ہے اور اس کا حکم مدینہ میں بھی ثابت ہونے میں کسی کو نزاع نہیں۔لہٰذا یہ حکم ''واذا قرئ القراٰن'' کے حکم سے متأخر ہے۔بنا بریں اس کے منسوخ ہونے کا بھی احتمال ہے۔
مگر افسوس کہ مؤلف احسن الکلام اس الزامی جواب کے پس منظر سے صرف نظر کرتے ہوئے پنجہ جھاڑ کر مبارک پوریؒ صاحب کے پیچھے پڑ گئے ہیں۔آخر کیا وجہ ہے کہ پوری امت میں سب سے پہلے جنھوں نے علیحدگی اختیار کی اور آیت اعراف کو مدنی ثابت کرتے ہوئے ناسخ ہونے کے مدعی ہوئے انھیں قصوروار کیوں نہیں ٹھہرایا جاتا؟
۴۔یہ مشورہ سب سے پہلے قطب الارشاد مولانا گنگوہیؒ مرحوم کو ہی دیجیے، جنھوں نے سب سے پہلے فاقرء وا ... الآیۃ کو محض مسلکی حمیت میں بالجزم منسوخ قرار دیا۔محدث مبارک پوریؒ نے الزامی طور پر اس کے منسوخ ہونے کا محض احتمال پیش کیا ہے۔
۵۔یہی اعتراض ان ہی الفاظ سے اولاً حضرت گنگوہیؒ صاحب پر چسپاں کر دیجیے، کیوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ:

24 ''المستبان ما قالا فعلی البادی ما لم یعتد المظلوم'' ❷ ''واذا قرئ القراٰن'' کے منسوخ ہونے

---

❶ کیوں نہیں جب کہ بالاتفاق تمام علمائے احناف اسی آیت سے مطلق قراءت کی فرضیت پر استدلال کرتے ہیں۔اگر یہ آیت منسوخ ہے تو قراءت کی فرضیت پر استدلال کیسے اور کس سے ہے؟
❷ مسلم (ص۳۲۱ ج۲)، ابوداود، ترمذی، مسند احمد

کا احتمال اگر قوی دلیل سے نہیں تو آپ تسلیم نہ کریں۔ مگر علمائے احناف تو ان دونوں آیتوں کو معارض قرار دے کر ان کا حکم ہی ختم کر چکے ہیں۔ (کما مر)

اور یہ بات ثابت شدہ ہے کہ ''فاقرء وا ما تیسر'' کا حکم مدینہ میں قائم ہوا تھا، نیز یہ بھی ملحوظ رہے کہ استماع وانصات کا اگر وہی مطلب ہوتا جو مولانا صفدر صاحب نے اختیار کیا ہے تو امام احمدؒ، حافظ ابن عبدالبرؒ، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور جمہور سری نمازوں میں فاتحہ پڑھنے کا حکم نہ دیتے اور نہ ہی سکتات میں پڑھنے کی اجازت دیتے۔

۶۔ حضرت مبارک پوریؒ نے قطعاً ''فاقرء وا ما تیسر الآیة'' سے ہر مقتدی پر قراءت کے وجوب پر استدلال نہیں کیا۔ ان کی تصانیف مثلاً تحقیق الکلام، ابکار المنن، تحفۃ الاحوذی دیکھ لیجیے۔ کہیں بھی اس آیت کو اثبات دعویٰ خلف الامام پر انھوں نے پیش نہیں کیا۔ اس آیت کو چوں کہ احناف نماز میں مطلقاً فرضیت قراءت کے لیے پیش کرتے ہیں اور مقتدی بھی نمازی ہے اور وہ اس کو بھی اس میں شامل کرتے ہیں۔ تبھی تو ''تعارض الآیتین'' کہا گیا ہے۔ اسی بنا پر الزامی طور پر۔۔۔ مبارک پوریؒ صاحب نے یہ احتمال ذکر کیا ہے اور تعارضِ آیات کا ذکر بھی کیا ہے۔

مؤلف احسن الکلام چوں کہ خلط بحث کے عادی ہیں اور یہاں بھی اسی علت کے شکار ہیں۔ اس لیے انھوں نے اصل مبحث سے صرف نظر کرتے ہوئے مبارک پوریؒ صاحب پر اعتراض کی کوشش کی ہے۔

244 ۷۔ مگر یہ محدث مبارک پوریؒ کے موقف کے منافی نہیں جب کہ وہ سورۃ المزمل کا آخری حصہ مدنی قرار دیتے ہیں اور ہم عرض کر آئے ہیں کہ اگر اس کو مکی بھی تسلیم کیا جائے تو اس کا حکم منسوخ ثابت نہیں ہوتا۔ لہٰذا سورہ اعراف کے متاخر ہونے سے ہی نسخ کا احتمال ختم نہیں ہوتا۔ جب کہ سورہ المزمل کا حکم باقی ہے، منسوخ نہیں ہوا۔

۸۔ مانا کہ دو آیتوں کے علاوہ سورہ اعراف کی باقی تمام آیتیں محکم ہیں لیکن اوّلاً تو یہ نواب صاحب کا موقف ہے۔ علمائے احناف تو اس آیت کو محکم تسلیم نہیں کرتے، بلکہ آیت مزمل کے معارض کہہ کر اسے ساقط الاعتبار قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے مگر نواب صاحب اور ان کے رفقاء تو اسے قراءت خلف الامام کی ممانعت کے لیے صریح نص تسلیم ہی نہیں کرتے۔ لہٰذا ان کے نام کا یہ حوالہ بے سود ہے۔

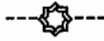
ثانیاً: ''فاقرء وا ما تیسر'' بھی محکم ہے۔ پھر اس کے نسخ کا دعویٰ جو سب سے پہلے گنگوہیؒ صاحب نے کیا ہے ان کے متعلق کیا حکم ہے؟

قارئین کرام! غور فرمائیں کہ مولانا صفدر صاحب نے مبارک پوریؒ صاحب کے الزامی اعتراض کو غلط الفاظ میں پیش کرتے ہوئے جس قدر لن ترانیاں دکھلائی ہیں، علم و دیانت کے اعتبار سے یہ کہاں تک صحیح ہے؟ حضرات! تقاضا اختصار کے باوجود گفتگو طویل ہو گئی مگر غلط فہمیوں کے ازالہ کے لیے اس کے سوا چارہ کار بھی نہ تھا۔ ہماری سابقہ گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ اس آیت سے استدلال کئی اعتبار سے غیر صحیح اور غیر واضح ہے۔ ملاں جیون حنفی بھی لکھتے ہیں:

غـایة مـا فـی الباب ان الآیة لما احتملت هذہ الوجوہ کان الاستدلال بقولہ علیہ السلام من کـان لـہ امـام فـقــراء ة الامام قراء ة لہ کما تمسک بہ صاحب الهدایة اوضح من الاستدلال بهذہ الآیة (تفسیر احمدی : بحوالہ تحقیق : ص ۸۲ ج ۲)

یعنی اس باب میں آخری بات یہ ہے کہ جب آیت میں یہ تمام وجوہ ہیں تو حدیث "مـن کـان لـہ امـام" سے استدلال جیسا کہ صاحب ہدایہ نے کیا ہے۔ اس آیت کی نسبت زیادہ واضح ہے۔

245 اور یہی وجہ ہے حنفیہ کی کتب اصول میں بھی اسی حدیث کو معرض استدلال میں پیش کیا گیا ہے اور آیت کا حکم ساقط الاعتبار قرار دیا ہے۔ (کما مر)

---۞---

باب دوم

246 اس باب میں ہم ان احادیث کوذکر کریں گے جواس مسئلہ میں مانعین فاتحہ خلف الامام عموماً پیش کرتے ہیں:

پہلی حدیث: اذا قرأ فانصتوا

حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

اذا صلیتم فاقیموا صفوفکم ثم لیؤمکم احدکم فاذا کبر فکبروا و اذا قرأ فانصتوا و اذا قال غیر المغضوب علیھم ولا الضالین فقولوا آمین ۔(ابوداود: ص ۳۶۸ ج ۱ مع عون المعبود، مسند احمد: ص ۴۱۵ ج ۴ وغیرہ)

کہ جب تم نماز پڑھوتو اپنی صفوں کو درست کرلو، پھر تم میں سے ایک تمہارا امام بنے۔ جب وہ تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ قراءت کرے تو تم خاموش رہو اور جب وہ **غیر المغضوب علیھم ولا الضالین** پڑھے تو آمین کہو۔

بنیاد استدلال یہ ہے کہ اس حدیث میں امام کا وظیفہ قراءت اور مقتدی کا ''انصات'' بتلایا گیا ہے لہٰذا مقتدی کا امام کے پیچھے پڑھنا انصات یعنی خاموشی کے منافی ہے بلکہ مؤلف احسن الکلام ایک قدم اور آگے ہیں کہ:

''یہ نہیں فرمایا کہ امام جہر کرے تو تم خاموش رہو بلکہ ارشاد ہے کہ جب امام قراءت کرے تو خاموش رہو۔''

(احسن: ص ۱۹۱ ج ۱)

لیکن اس حدیث سے استدلال بوجوہ صحیح نہیں۔

پہلا جواب: یہ الفاظ شاذ ہیں

اس حدیث میں'' **واذا قرأ فانصتوا** ''کے متعلق تصحیح وتضعیف میں اختلاف ہے۔امام مسلمؒ نے اگر چہ صحیح مسلم (ص ۱۷۴ ج ۱) میں اس کی تصحیح کی ہے، مگر امام بخاریؒ، ابن معینؒ، ابوحاتمؒ، ابن خزیمہؒ، ابوداودؒ، دارقطنیؒ، نیساپوری اور امام بیہقی وغیرہ جمہور محدثین نے اس زیادت پر کلام کیا ہے اور اس کی تضعیف کی ہے۔ 247

امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں:

قد رواہ اصحاب قتادۃ الحفاظ منھم ھشام الدستوائی و سعید و شعبۃ و ھمام وابوعوانۃ وابان وعدی بن عمارۃ فلم یقل احد منھم واذا قرأ فانصتوا واجماعھم یدل علی انہ وھم.

(نصب الرایۃ : ص ۱۶ ج ۲، دارقطنی: ص ۳۳۱ ج ۱)

حافظ ابوعلیؒ نیساپوری فرماتے ہیں:

خالف سلیمان التیمی اصحاب قتادۃ کلھم فی ھٰذا الحدیث وھو عندی وھم منہ والمحفوظ عن قتادۃ حدیث ھشام الدستوائی و ھمام وسعید بن ابی عروبۃ و معمر بن راشد و ابی

عوانة والحجاج بن الحجاج۔ (كتاب القراءة :ص ٨٩)

خلاصہ کلام یہ کہ قتادہؒ کے حفاظ تلامذہ مثلاً ہشامؒ الدستوائی، سعیدؒ بن ابی عروبۃ، حمادؒ بن سلمۃ، ہمامؒ، ابوعوانہؒ، ابانؒ، عدیؒ بن عمارہ، معمرؒ بن راشد، حجاجؒ بن حجاج، شعبہؒ اس زیادت کو ذکر نہیں کرتے۔ سلیمانؒ نے ان کی مخالفت کی ہے اور یہ اس کا وہم ہے۔

امام نوویؒ شرح مسلم میں لکھتے ہیں:

اختلف الحفاظ فی صحته فروی البیهقی فی السنن الکبری عن ابی دا ؤد السجستانی ان هذه اللفظة لیست بمحفوظة و کذلک رواه عن یحیی بن معین و ابی حاتم الرازی والدارقطنی والحافظ ابی علی النیسابوری شیخ الحاکم ا بی عبدالله... اجتماع هؤلاء الحفاظ علی تضعیفها مقدم علی تصحیح مسلم لها لا سیماً و لم یروها مسندة فی صحیحه. (شرح مسلم: ص ١٧٥ ج ١)

یعنی حفاظ حدیث اس لفظ کی صحت میں مختلف ہیں۔ امام بیہقیؒ نے السنن الکبریٰ میں ابوداؤد سجستانی سے نقل کیا ہے [1] کہ یہ لفظ محفوظ نہیں اور اسی طرح امام یحییٰ بن معینؒ ابوحاتم رازیؒ [2]، دارقطنیؒ، حافظ ابوعلیؒ نیساپوری استاد امام حاکمؒ سے نقل کیا ہے اور ان حفاظ کا اجتماع امام مسلم کی تصحیح سے مقدم ہے۔ بالخصوص جب کہ امام مسلمؒ نے اسے مسند بیان نہیں کیا۔ [3]

248

---

[1] ان کا کلام سنن ابی داؤد مع عون المعبود (ص ٣٦٨ ج ١) باب التشہد میں ملاحظہ فرمائیں۔

[2] امام ابوحاتمؒ نے حدیث ابن عجلانؒ کے بارہ میں تو العلل میں کلام کیا ہے مگر سلیمانؒ تیمی کی روایت میں ان کا کلام ہمیں نہیں ملا۔ اسی طرح امام ابن معینؒ کا کلام بھی حدیث سلیمانؒ کے متعلق ہمیں نہیں ملا البتہ تاریخ میں انھوں نے ابن عجلانؒ کی روایت پر نقد کیا ہے جیسا کہ آئندہ ہم ذکر کریں گے۔ ان شاءاللہ (واللہ اعلم)

[3] امام دارقطنیؒ نے کتاب التتبع میں بھی اس حدیث پر نقد کیا ہے۔ امام دارقطنیؒ کے معاصر اور مشہور امام حافظ ابومسعود ابراہیم بن محمد بن عبیداللہ دمشقی نے اس کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے کہ:

انما اراد مسلم باخراج حدیث التیمی لیبین الخلاف فی الحدیث لا انه یثبته .الخ (كتاب الاجوبة :ص١٥٩، ١٦٠)

کہ امام مسلمؒ کا مقصد تیمیؒ کی حدیث ذکر کرنے سے یہ ہے کہ حدیث میں جو اختلاف ہے اسے بیان کیا جائے، یہ نہیں کہ وہ اسے ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

یہ صحیح مسلم پر اعتراض کا جواب تو معقول ہے۔ امام مسلمؒ کبھی بیان طرق کے طور پر متکلم فیہ روایت بھی لے آتے ہیں (نصب الرایہ: ص ٣٢١ ج ٣)، مگر من وجہ اس پر کلام ہے۔ کیوں کہ امام مسلم کے نزدیک یہ زیادت صحیح ہے۔ لیکن چوں کہ اس روایت کو امام بخاریؒ، امام دارقطنیؒ بلکہ امام احمدؒ نے بھی معلول قرار دیا ہے۔ اس لیے ان کی بات امام مسلمؒ سے مقدم ہے۔ مولانا محمد یوسف بنوریؒ ایک مقام پر لکھتے ہیں:

قول احمد بن حنبل والبخاری اولی باتباع من قول مسلم لانهما اعرف بالعلل منه (معارف السنن :ص١٠١ ج ١)

کہ امام احمدؒ اور امام بخاریؒ کا قول زیادہ قابل اتباع ہے، امام مسلمؒ کے قول سے، کیونکہ وہ دونوں علل حدیث کو زیادہ جاننے والے تھے۔

امام بخاریؒ کا کلام جزء القراءۃ (ص ۲۹) میں اور امام ابن خزیمہؒ کا کلام کتاب القراءۃ (ص ۹۵) [1] میں دیکھا جا سکتا ہے۔

حافظ ابن رجب امام ابوبکر الاثرم [2] کی کتاب الناسخ والمنسوخ سے نقل کرتے ہیں:

كان (سليمان) التيمي من الثقات ولكن كان لا يقوم بحديث قتادة و قال ايضالم يكن التيمي من الحفاظ من اصحاب قتادة و ذكر له احاديث وهم فيها عن قتادة منها حديثه عن قتادة عن يونس عن حطان عن ابى موسى عن النبى صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به قال فيه واذا قرأ فانصتوا ولم يذكر هذه اللفظة احد من اصحاب قتادة الحفاظ و منها انه روى عن قتادة عن انس ان النبى صلى الله عليه وسلم اوصٰى عند موته بالصلوٰة وماملكت ايمانكم وانما رواه قتادة عن ابى الخليل عن سفينة عن ام سلمة عن النبى ﷺ وهٰذا خطأ فاحش و منها انه روى عن قتادة عن يونس بن جبير عن رجل من اصحاب النبى ﷺ انه صعد احدًا و معه ابوبكر و عمرو وعثمان فاهتز الجبل وانما رواه قتادة عن انس. و منها انه روى عن قتادة ان ابارافع حدثه و لم يسمع قتادة من ابى رافع شيئًا وقد ذكر الاثرم فى العلل انه عرض هذا الكلام كله على احمد قال فقال احمد هذا اضطراب وهكذا حفظت .الخ. (شرح العلل للترمذى: ص ۴۸۸ الى ۴۹۰)

249 یعنی سلیمانؒ تیمی ثقات میں سے ہیں لیکن وہ قتادہؒ کی حدیث کو قائم نہیں رکھ سکے اور یہ بھی کہا ہے کہ سلیمان تیمی قتادہؒ کے حفاظ تلامذہ میں سے نہ تھے اور اس کی کچھ ایسی احادیث بھی ذکر کی ہیں جن میں قتادہؒ سے روایت میں اسے وہم ہو گیا ہے۔ ان میں ایک قتادہ عن یونس عن حطان عن ابی موسیٰ کے طریق سے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا امام اس لیے ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے اور اس میں اس نے یہ لفظ بھی کہے ہیں "**واذا قرأ فانصتوا**" حالانکہ یہ الفاظ قتادہ کے حفاظ شاگرد ذکر نہیں کرتے اور انہی احادیث میں سے یہ ہے کہ اس نے قتادہؒ عن انسؓ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ نبی ﷺ نے وفات کے وقت وصیت فرمائی کہ نماز اور غلاموں کا خیال رکھنا اور یہ خطاء فاحش ہے۔ اور ان ہی میں وہ روایت ہے جسے اس نے **قتادہ عن یونس بن جبیر عن رجل من اصحاب النبی** ﷺ کے طریق سے بیان کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ احد پہاڑ پر چڑھے اور آپ کے ساتھ ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ تھے۔ پہاڑ ہلنے لگا۔ حالانکہ قتادہؒ نے اسے انسؓ سے روایت کیا ہے اور ان ہی میں اس کی وہ روایت ہے جو اس نے قتادہؒ سے بواسطہ ابورافع بیان کی ہے۔ حالانکہ 250

---

[1] حافظ ابوالحجاج المزیؒ بھی لکھتے ہیں:

فى حديث التيمى من الزيادة واذا قرأ فانصتوا و لم يذكر هذا اللفظ غيره (تحفة الاشراف ص ۴۱۰ ج ۶)

کہ سلیمانؒ تیمی کی حدیث میں "**واذا قرأ فانصتوا**" کی زیادت ہے، اس کے علاوہ کسی نے یہ لفظ ذکر نہیں کیے۔

[2] آپ مشہور حافظ حدیث اور امام احمدؒ کے مشہور شاگرد ہیں۔ حافظ ذہبیؒ نے "الحافظ الکبیر العلامۃ" کے بلند القاب سے یاد کیا ہے۔ بعض نے تو انھیں امام ابوزرعہؒ سے "احفظ" اور "اتقن" کہا ہے۔ (تذکرۃ الحفاظ: ص ۵۷۰، ج ۲ وغیرہ)

قتادہؒ نے ابورافع سے کچھ نہیں سنا۔ ❶ اور امام اثرم نے العلل میں ذکر کیا ہے کہ انھوں نے یہ تمام کلام امام احمدؒ پر پیش کیا تو انھوں نے فرمایا یہ اضطراب ہے اور اسی طرح یہ مجھے یاد ہے۔

حافظ ابن رجب یہ کلام نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

251 وحديث سليمان التيمي في الانصات اخرجه مسلم في صحيحه وقد انكر هذه الزيادة غير واحد من الحفاظ كما ذكرناه في موضعه من كتاب الصلوٰة.

(شرح العلل للترمذی ص: ۷۹۰)

لیجیے امام ابوبکرؒ، سلیمانؒ کی صرف اسی روایت '' فاذا قرأ فانصتوا '' پر کلام نہیں کرتے بلکہ اس کے علاوہ بھی قتادہؒ سے اس کی روایات میں کلام کرتے ہیں اور حدیث وصیت مسند احمد (ص ۱۱۷ ج ۳)، ابن ماجہ (ص ۱۹۸) میں سلیمان عن قتادۃ عن انس ہی سے مروی ہے اور امام بزارؒ بھی فرماتے ہیں:

لا اعلم احدا تابع التيمي وانما رواه غيره عن قتادة عن صالح ابي الخليل عن سفينة عن ام سلمة. (النکت الظراف لابن حجر: ص ۳۲۰ ج ۱)

کہ مجھے معلوم نہیں کہ اس میں سلیمانؒ تیمی کی کسی نے متابعت کی ہے؟ اس کے علاوہ دوسروں سے یہ روایت قتادةؒ عن صالحؒ عن سفينةؓ کے واسطہ سے مروی ہے۔ ❷

اور اسی طرح احد پہاڑ پر چڑھنے کے متعلق حضرت انسؓ کی حدیث صحیح بخاری ابوداود، ترمذی وغیرہ میں سعید بن ابی عروبۃ عن قتادۃ عن انس سے متعدد اسانید سے مروی ہے اور سلیمانؒ تیمی عن قتادہ کے طریق سے یہ روایت کتاب السنۃ لابن ابی عاصم (ص ۶۲۱ ج ۲) میں موجود ہے۔

جس سے واضح ہو جاتا ہے امام احمدؒ بھی '' واذا قرأ فانصتوا '' کی حدیث کو مضطرب قرار دیتے ہیں۔ ممکن ہے کہ پہلے اس کی ظاہر سند کی بنا پر ان کا رجحان صحت کی طرف ہو جیسا کہ علامہ ماردینیؒ نے یا ابن عبدالبر نے نقل کیا ہے۔ مگر ان کے شاگرد حافظ الاثرمؒ کا یہ بیان اس کا واضح ثبوت ہے کہ انھوں نے اس کے معلول ہونے کا اعتراف کر لیا تھا۔ لہٰذا جب یہ الفاظ شاذ اور غیر محفوظ ہیں تو ان سے استدلال صحیح نہیں۔

252 سلیمانؒ تیمی کی زیادت اور اس کی متابعت پر بحث

سلیمانؒ تیمی کی اس زیادت کے دفاع میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

---

❶ یہی قول امام ابوداود کا بھی ہے جیسا کہ سنن ابی داود مع العون ص ۵۱۳ ج ۴ میں ہے۔ مگر حافظ ابن حجرؒ کا خیال ہے کہ ان کا یہ قول مخصوص روایت کی بنا پر ہے ورنہ صحیح بخاری (ص ۱۱۲۷) میں تصریح سماع ثابت ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں

'' قال ابوداوٗد في السنن قتادة لم يسمع من ابي رافع كأنه يعني حديثا مخصوصًا والا ففي صحيح البخاري تصريح بالسماع منه (تهذيب: ص ۳۵۴ ج ۸)

❷ كما رواه ابن ماجه ص ۱۱۸، احمد ص ۲۹۰، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۲۲ ج ۳.

ا۔ سلیمانؒ تیمی تو دوسرے راویوں سے بڑے حافظ تھے۔

۲۔ ثقہ کی زیادتی مطلقاً قابل قبول ہے۔(احسن: ص۱۹۳،۱۹۴ج ۱)

۳۔ سلیمانؒ منفرد نہیں بلکہ ابو عبیدہؒ ان کا متابع موجود ہے جسے امام ابوعوانہؒ نے الصحیح میں ذکر کیا ہے۔ نیز عمرؒ بن عامر اور سعیدؒ بن ابی عروبۃ بھی اس زیادتی کو بیان کرتے ہیں۔(احسن: ص۱۹۲)

جواب: لیکن اعتراض کی یہ تینوں شقیں کمزور اور اصول حدیث کے مطابق صحیح نہیں ہیں۔

ا۔ یہ کہنا کہ:

''سلیمان دوسرے راویوں سے بڑے حافظ تھے۔'' محض دعویٰ ہے ہم حافظ ابو بکرؒ الاثرم کے حوالہ سے ذکر آئے ہیں کہ سلیمانؒ ثقہ تھے مگر قتادہؒ کے حفاظ تلامذہ میں شمار نہیں ہوتے تھے۔ کسی راوی کا ثقہ اور حافظ ہونا اور بات ہے مگر کسی مخصوص استاد سے روایت میں ثقہ اور حافظ ہونا اور بات ہے۔ انکار ان کے حفظ وضبط کا نہیں قتادہؒ کی روایت میں حفاظ کی مخالفت پر ان کے تفرد کا انکار ہے۔ پھر سلیمانؒ کے متعلق یہی الفاظ کہے گئے ہیں۔'' **ثقة عابد**'' (تقریب: ص۲۰۶)

مگر شعبۃ ثقۃ، حافظ، متقن (تقریب: ص۲۲۴)

ہشام الدستوائی ثقۃ، ثبت (تقریب: ص ۵۴۳)

معمر بن راشد، ثقۃ، ثبت، فاضل (تقریب: ص۵۰۲) ہے

عمرو بن علی فرماتے ہیں:

الاثبات من اصحاب قتادة، ابن ابی عروبة وهشام و شعبة وهمام (تهذيب :ص ٦٩ ج ١١)

کہ قتادہؒ کے اثبات تلامذہ ابن ابی عروبۃ، ہشام، شعبہ اور ہمام ہیں۔

253

ان کے علاوہ اور راوی بھی ان کے ہمنوا ہیں۔ لہٰذا یہ کہنا کہ:

''سلیمانؒ تیمی دوسرے راویوں سے بڑے حافظ تھے'' بے بنیاد اور غلط دعویٰ ہے۔

سلیمان تیمیؒ ثقہ تھے احفظ اور ثبت نہ تھے

لہٰذا جب سلیمانؒ کے برعکس شعبہؒ، ہشامؒ، معمرؒ وغیرہ جو اس سے زیادہ ثقہ اور ثبت ہیں۔ اس زیادت کو ذکر نہیں کرتے تو یہ روایت شاذ ہوئی جب کہ شاذ کی تعریف یہی ہے کہ جس میں ثقہ اوثق کی مخالفت کرے جسے شرح نخبۃ الفکر کا ہر طالب علم جانتا ہے۔

زیادتی ثقہ کی بحث

ثقہ کی زیادتی کے متعلق یہ دعویٰ بھی صحیح نہیں کہ وہ ہمیشہ مقبول ہوتی ہے مگر مؤلف احسن الکلام نے ہر آڑے وقت میں اس اصول کو پیش کیا ہے اور اسے ''اتفاق واجماع'' کے خوش کن الفاظ سے مزین کرنے کی کوشش کی ہے۔ ایک جگہ

لکھتے ہیں:

''ثقہ کی زیادت بالاتفاق مقبول ہوتی ہے خواہ متن میں ہو یا سند میں'' (احسن: ص ۲۶۰ ج ۱)

ہم یہاں بقدر ضرورت اس غلط فہمی کا ازالہ بھی ضروری سمجھتے ہیں۔ اس مسئلہ میں ائمہ فن کے چھ قول ہیں:

۱۔ زیادتی مطلقاً مقبول نہیں۔

۲۔ زیادتی ثقہ کی مقبول ہے۔ یہ جمہور فقہاء و اصولیین کا قول ہے۔

۳۔ ایک ہی راوی اگر کبھی زیادتی کرے اور کبھی ذکر نہ کرے تو وہ مردود ہے۔ اِلّا یہ کہ اور کوئی ثقہ بھی اس زیادتی کو نقل کرے۔

۴۔ زیادتی اعراب میں تغیر کا باعث ہو تو مردود ہے ورنہ مقبول۔

۵۔ اس سے حکم کا فائدہ ہو تو مقبول ورنہ مردود۔ 254

۶۔ لفظاً مقبول، معناً مردود ہے۔ (شرح الفیہ للعراقی مع فتح الباقی: ص ۲۱۲ ج ۱)

حافظ ابن الصلاحؒ نے اپنے ''مقدمہ'' میں اور علامہ نوویؒ نے تقریب مع تدریب (ص ۱۵۷) میں اس مسئلہ میں اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ لہٰذا اس اختلاف کی موجودگی میں زیادتی ثقہ کی مقبولیت پر اتفاق کا دعویٰ مردود ہے۔ جیسا کہ صفدر صاحب کے الفاظ میں آپ پڑھ آئے ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے اپنے ''النکت'' میں اس پر مفصل بحث کی ہے اور امام شافعیؒ، ابن خزیمہؒ، ترمذیؒ، دارقطنیؒ، ابن عبدالبرؒ، خطیب بغدادی وغیرہ کا کلام نقل کرنے کے بعد لکھا ہے

فحاصل کلام هؤلاء الائمة ان الزيادة انما تقبل ممن يكون حافظا متقنا حيث يستوى مع من زاد عليهم فى ذٰلک فان كانوا اكثر عددا منه او كان فيهم من هو احفظ منه او كان غير حافظ ولو كان فى الاصل صدوقا فان زيادته لا تقبل وهذا مغائر لقول من قال زيادة الثقة مقبولة واطلق.

(النکت: ص ۶۹۰ ج ۲)

یعنی ان ائمہ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اس حافظ متقن کی زیادتی مقبول ہوگی، جسے جماعت کی برابری کی حیثیت ہو اور اگر زیادتی نقل کرنے والے زیادہ نہ ہوں یا ان میں ایسا ہو جو زیادتی ذکر کرنے والے سے زیادہ حافظ ہے یا زیادتی ذکر کرنے والا غیر حافظ ہو، اگرچہ وہ صدوق ہو تو اس کی زیادتی مقبول نہیں اور یہ قول ان حضرات کے معارض ہے جو مطلقاً زیادتی ثقہ کو مقبول سمجھتے ہیں۔

اور علامہ ابن الصباغؒ نے مزید اس پر ایک شرط کا اضافہ کیا ہے کہ زیادت نقل کرنے والا اکیلا ہو اور اس کے مقابلہ میں دوسری جماعت پر وہم کا گمان نہ ہو (یعنی احفظ و اوثق ہوں) وہ اسے نقل نہ کریں تو ایسی زیادت مردود ہوگی۔ البتہ اگر مجلس مختلف ہو تو پھر مقبول ہے۔ ایسی صورت میں اسے دو حدیثوں پر محمول کیا جائے گا۔''

(شرح الفیہ عراقی: ص ۲۱۲ ج ۱، تقریب: ص ۱۵۷)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ: ''جائے تعجب ہے کہ ایک طرف شاذ کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ:

255

ما رواه الثقة مخالفاً فيه من هو اضبط منه او اكثر عدداً۔

کہ ثقہ، اوثق یا اکثر راویوں کی مخالفت کرے تو وہ روایت شاذ ہے۔''

مگر ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ ثقہ کی زیادتی مطلقاً مقبول ہے۔ پھر لکھتے ہیں:

والحق في هذا ان زيادة الثقة لا تقبل دائما ومن اطلق ذلك من الفقهاء والاصوليين فلم يصب.. الخ. (النكت: ص ۶۱۳ ج ۲)

کہ حق بات یہ ہے کہ زیادت ثقہ مطلقاً مقبول نہیں اور جن فقہاء اور اصولیوں نے مطلقاً زیادتی ثقہ کو مقبول کہا ہے، انھوں نے صحیح نہیں کہا۔

نیز لکھتے ہیں:

فان خولف اى الراوى بارجح منه لمزيد ضبط او كثرة عدد وغير ذلك من وجوه الترجيحات فالراجح يقال له المحفوظ ومقابله هو المرجوح يقال له الشاذ. (شرح نخبة الفكر ص ۳۶)

یعنی اگر اس ثقہ راوی کی مخالفت اس سے زیادہ ثقہ وضابط کرے یا اکثر راوی اس کی مخالفت کریں یا دیگر وجوہ ترجیح اس کی مخالف ہوں تو راجح کو محفوظ اور اس کے مخالف کو مرجوح کہیں گے جسے شاذ کہا جاتا ہے۔

بلکہ انھوں نے امام عبدالرحمٰنؒ بن مہدی، یحییٰ القطانؒ، احمدؒ، ابن معینؒ، علیؒ بن مدینیؒ، بخاریؒ، ابوزرعہؒ، ابوحاتمؒ، نسائیؒ، دارقطنیؒ وغیرہ سے بھی یہی نقل کیا ہے کہ زیادتی وہی قبول ہے جو دوسری روایت کے منافی نہ ہو۔ (تدریب: ص۱۵۷)

حافظ صلاح الدین کیکلدی لکھتے ہیں:

ان الزيادة في الحديث ليست مقبولة من الثقة مطلقاً كما يقوله كثير من الفقهاء بل فيها تفصيل ويشترط فيها ان لا يكون فيها مخالفة لرواية من هو احفظ ممن زادها او اكثر عدداً۔

(جامع التحصيل: ص ۴۲)

کہ حدیث میں ثقہ کی زیادتی مطلقاً قبول نہیں جیسا کہ اکثر فقہاء کا خیال ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے اور شرط یہ ہے کہ وہ اس سے احفظ راوی یا اکثر راویوں کی روایت کے خلاف نہ ہو۔

علامہ زیلعیؒ بھی لکھتے ہیں:

256

فان قيل قد رواها نعيم المجمر وهو ثقة و الزيادة من الثقة مقبولة قلنا ليس ذلك مجمعاً عليه بل فيه خلاف مشهور فمن الناس من يقبل زيادة الثقة مطلقاً و منهم من لا يقبلها والصحيح التفصيل وهو انها تقبل في موضع دون موضع فتقبل اذا كان الراوى الذى رواها ثقة حافظاً ثبتا والذى لم يذكرها مثله أو دونه في الثقة. (نصب الراية: ص ۳۳۶ ج ۱)

کہ اگر کہا جائے کہ نعیمؒ مجمر نے اس زیادت کو بیان کیا ہے اور وہ ثقہ ہے اور ثقہ کی زیادت مقبول ہے تو ہم کہیں گے

کہ اس مسئلہ پر اتفاق نہیں بلکہ اس میں اختلاف مشہور ہے۔ ❶ بعض اسے مطلقاً قبول کرتے ہیں اور بعض قبول نہیں کرتے اور صحیح یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے اور وہ یہ کہ زیادتی بسا اوقات مقبول ہے اور بسا اوقات مقبول نہیں، جہاں راوی ثقہ، حافظ اور ثبت زیادت بیان کرے اور اسے بیان نہ کرنے والا اسی درجہ کا ہو یا اس سے کم درجہ کا ہو تو وہاں زیادت قبول کی جائے گی۔ ❷

بلکہ انھوں نے واشگاف الفاظ میں کہا ہے کہ:

ومن حكم في ذٰلك حكما عاما فقد غلط. (ایضًا)

کہ جس نے اس حکم کو عام رکھا ہے کہ ثقہ کی زیادتی ہمیشہ مقبول ہوتی ہے بلاشبہ اس نے غلطی کی ہے۔

257

اور علامہ نیمویؒ لکھتے ہیں:

فان قلت هذه زيادة من الثقة وزيادة الثقة مقبولة مطلقاً كما ذهب اليه النووى فى غير موضع من تصانيفه قلت العبرة للاقوى والارجح كما حققنا فيما اسلفناه لا سيما فى الوصل والارسال. (التعليق الحسن: ص ۱۸۷)

اگر کہا جائے کہ یہ ثقہ کی زیادتی ہے اور ثقہ کی زیادتی مطلقاً قبول ہے جیسا کہ نوویؒ نے اکثر تصانیف میں کہا ہے۔ مگر میں کہتا ہوں اعتبار اقوی اور ارجح کا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے تحقیق بیان کی ہے بالخصوص وصل وارسال کے مسئلہ میں۔

وصل وارسال کی صورت میں گو علامہ نوویؒ وغیرہ مطلقاً موصول روایت کو ترجیح دیتے ہیں اور اسے بھی ثقہ کی زیادت ہی فرماتے ہیں مگر علامہ ابن سید الناس اور علامہ ابن دقیق العید وغیرہ نے ان کی تردید کی ہے۔

حافظ ابن حجرؒ رقم طراز ہیں:

و ما اختاره ابن سيد الناس سبقه الى ذٰلك شيخه ابن دقيق العيد فقال فى مقدمة شرح الالمام: من حكى عن اهل الحديث او اكثرهم انه اذا تعارض رواية مرسل ومسند أو رافع وواقف او ناقص وزائد ان الحكم للزائد فلم يصب فى هذا الاطلاق فان ذلك ليس قانونًا مطرداً... وبهذا جزم الحافظ العلائى فقال كلام الائمة المتقدمين فى هذا الفن كعبدالرحمٰن بن مهدى و يحيىٰ بن سعيد القطان واحمد بن حنبل والبخارى وامثالهم يقتضى انهم لا يحكمون فى هذه المسألة بحكم كلي بل عملهم فى ذلك دائر مع الترجيح بالنسبة الى ما يقوى عند احدهم فى كل حديث. الخ

(النكت: ص ۶۰۴ ج ۲)

یعنی ابن سید الناسؒ سے پہلے ان کے استاد ابنؒ دقیق العید نے شرح الالمام کے مقدمہ میں بھی یہی کہا ہے کہ بعض

---

❶ مگر دیکھیے مؤلف احسن الکلام تو فرماتے ہیں کہ ثقہ کی زیادتی بالاتفاق مقبول ہے۔

❷ اور آپ دیکھ چکے ہیں کہ ''سلیمانؒ'' ''شعبہؒ'' معمرؒ، ہشامؒ وغیرہ سے احفظ واثبت نہیں، علامہ زیلعیؒ باوجودیکہ حنفی ہیں، انھوں نے بھی واذا قرأ فانصتوا کی زیادت کو غالب ظن کی بنا پر صحیح کہا ہے۔ یقینی طور پر نہیں۔ (نصب الرایۃ: ص ۳۳۷ ج ۱) مگر جو اصول انھوں نے خود بیان کیا اس کی بنا پر اسے غالب ظن بھی حاصل نہیں جیسا کہ ہم وضاحت کر آئے ہیں۔

یا اکثر اہل حدیث سے جو یہ نقل کیا جاتا ہے کہ وصل وارسال یا رفع ووقف یا نقص وزیادت کی صورت میں حکم ''زائد'' پر ہوگا تو یہ حکم علی الاطلاق صحیح نہیں اور نہ ہی یہ کوئی کلی قانون ہے۔ یہی قول حافظ العلائی رحمہ اللہ کا ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ متقدمین ائمہ حدیث مثلاً امام عبدالرحمٰن بن مہدی رحمہ اللہ، امام یحییٰ رحمہ اللہ، امام احمد رحمہ اللہ، امام بخاری رحمہ اللہ وغیرہ کا کلام اس بات کا متقاضی ہے کہ ''یہ حکم کلی طور پر درست نہیں بلکہ اس بارے میں ان کا عمل ترجیح کی بنیاد پر ہوتا ہے جو ان میں کسی کے نزدیک قوی ہو۔

258

امام ترمذی رحمہ اللہ حدیث ''امر بوضع الیدین ونصب القدمین'' کو بواسطہ وہیب بن خالد مرفوع نقل کرنے کے بعد حماد بن مسعدہ سے اسے مرسل بیان کرتے ہیں اور لکھتے ہیں:

روی یحیی بن سعید القطان وغیر واحد عن محمد بن عجلان عن محمد بن ابراھیم عن عامر بن سعید ان النبی ﷺ امر بوضع الیدین ونصب القدمین مرسل وھذا اصح من حدیث وھیب وھو الذی اجمع علیه اھل العلم واختاروہ. (ترمذی مع التحفہ: ص ۲۳۴ ج ۱)

کہ یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ قطان وغیرہ نے اسے محمد بن عجلان عن محمد بن ابراہیم عن عامر کے واسطہ سے روایت کیا ہے اور یہ حدیث مرسل ہے۔ اور یہ وہیب رحمہ اللہ کی حدیث سے صحیح ہے۔ اسی پر اہل علم کا اتفاق ہے اور اسی کو وہ پسند کرتے ہیں۔

غور فرمایئے، وہیب بن خالد ثقہ اور ثبت ہیں۔ (تقریب: ص۵۴۴)۔ وہ روایت متصل بیان کرتے ہیں مگر امام ترمذی رحمہ اللہ مرسل کو ترجیح دیتے ہیں۔ گویا باتفاق محدثین یہ روایت مرسل ہے۔ اگر زیادتی ثقہ بالاتفاق مقبول ہے تو وہیب رحمہ اللہ کی متصل روایت نا قابل قبول کیوں ہے؟ اسی طرح حدیث ''**اذا اجمرتم المیت فاوتروا** '' کے متعلق امام ابن معین رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ یہ موقوف ہے جس پر علامہ ماردینی لکھتے ہیں:

کان ابن معین بناہ علی قاعدۃ اکثر المحدثین ۔(الجوہر النقی: ص ۴۱۴ ج ۳)

کہ ابن معین رحمہ اللہ نے گویا اکثر محدثین کے قاعدہ کا لحاظ کیا ہے۔

لیجیے علامہ ماردینی رحمہ اللہ مؤلف احسن الکلام کے برعکس اکثر محدثین کا قاعدہ یہ بتلاتے ہیں کہ موقوف کو ترجیح دی جائے گی۔ علامہ ابن قطان رحمہ اللہ نے بھی اکثر محدثین کا یہی قول نقل کیا ہے۔ (نصب الرایۃ: ص۳۷۸ ج۴)

علامہ نووی رحمہ اللہ بھی ہمیشہ ثقہ کی زیادتی کو تسلیم نہیں کرتے

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ حدیث ''**الطواف بالبیت صلاۃ .الخ** '' نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''اس کے رفع اور وقف میں اختلاف ہے۔ امام نسائی رحمہ اللہ، بیہقی رحمہ اللہ، ابن الصلاح رحمہ اللہ، منذری اور نووی رحمہ اللہ نے اسے موقوف کہا ہے حالانکہ عطاء رحمہ اللہ بن السائب ثقہ اور صدوق ہے۔ اور اس نے کبھی اسے مرفوع اور کبھی موقوف بیان کیا ہے۔ اور ان کے نزدیک ایسی صورت میں حکم مرفوع کا ہے۔'' **والنووی ممن یعتمد ذلک ویکثر منه** '' اور نووی رحمہ اللہ تو اس اصول پر اکثر اعتماد کرتے ہیں۔ (التلخیص: ص۴۷ ط ہند، ص۱۲۹ ج ۱)

259

اندازہ فرمایئے! حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے علامہ نووی رحمہ اللہ وغیرہ کے نظریہ پر کس طرح طنز کیا ہے، کم از کم ان کے لیے تو

''اصول شکنی'' جائز نہیں۔ دور نہ جایئے اسی روایت میں سلیمانؒ تیمی کی اس زیادت کو بھی علامہ نوویؒ نے قبول نہیں کیا۔ آخر کیوں؟ علامہ ابنؒ الصلاح عام اصولیین کے موافق چونکہ زیادتی ثقہ کی قبولیت کے قائل ہیں، اس لیے انھوں نے اس پر حدیث'' لا نكاح الا بولي '' سے خاص طور پر استدلال کیا ہے اور لکھا ہے کہ:

''امام بخاریؒ سے اس کے متعلق سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا اس کا متصل ہونا صحیح ہے کیونکہ زیادتی ثقہ مقبول ہوتی ہے۔''

لکھتے ہیں کہ:

فقال البخاری هذا مع ان من ارسله شعبة و سفيان وهما جبلان لهما من الحفظ والا تقان الدرجة العالية۔ (ابن الصلاح : ص ٦٥)

کہ امام بخاریؒ نے یہ کہا ہے کہ متصل ہونا صحیح ہے حالانکہ اسے شعبہؒ اور ثوریؒ نے مرسل بیان کیا ہے اور وہ دونوں حفظ و اتقان کے پہاڑ تھے۔

لیکن علامہ ابن الصلاحؒ کا یہ استدلال صحیح نہیں اور نہ ہی امام بخاریؒ کی طرف کلیۃً اس قاعدہ کی قبولیت کا انتساب صحیح ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اپنے النکت میں علامہ موصوف پر بھر پور تنقید کی ہے اور واشگاف الفاظ میں لکھا ہے کہ:

''امام بخاریؒ کا یہ قطعاً اصول نہیں کہ'' الحكم للوصل دائمًا ''

بلکہ یہ حکم قرائن اور دوسرے دلائل پر موقوف ہے اور امام بخاریؒ نے جو اس حدیث کو متصل کہا ہے تو اس بنا پر کہ اس کے اتصال پر متعدد قرائن موجود ہیں۔'' مثلاً:

260

۱۔ ابواسحاقؒ کے شاگردوں میں اسرائیلؒ، شریکؒ، ابوعوانہؒ، زہیرؒ، قیسؒ بن ربیع، یونسؒ بن ابی اسحاق اسے متصل بیان کرتے ہیں۔

۲۔ شعبہؒ و ثوریؒ بلاشبہ حفظ و اتقان کے پہاڑ ہیں لیکن انھوں نے ابواسحاقؒ سے یہ روایت ایک ہی مجلس میں سنی تھی۔ جیسا کہ مسند طیالسی اور ترمذی ص ۱۷٦ ج ۲ میں ہے۔

حافظ لکھتے ہیں:

ولا يخفى رجحان ما اخذ من لفظ المحدث في مجالس متعددة على ما اخذ عنه عرضا في محل واحد.

کہ یہ بات مخفی نہیں کہ جنھوں نے مجالس متعددہ میں روایت لی ہے وہ راجح ہے ان سے جنھوں نے ایک ہی مجلس میں روایت لی ہے۔

۳۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ: **العدد الكثير اولى بالحفظ من الواحد.** ایک کی نسبت اکثر کا یاد رکھنا اولیٰ ہے۔

۴۔ اسرائیل ابواسحاقؒ کا بیٹا ہے اور **لا شک ان آل الرجل اخص به من غيره.** کہ ایک آدمی کی اولاد

دوسرے کی نسبت اس سے زیادہ خاص اور قریب ہوتی ہے۔

۵۔ سفیان ثوریؒ کا مقصد ابو اسحٰق کا ابو بردہؒ سے سماع کی وضاحت تھا کہ: **أسمعت ابابردة يقول قال رسول الله ﷺ؟**

۶۔ بلکہ شعبہؒ اور ثوریؒ خود بھی اسے ابو اسحٰق سے متصل بیان کرتے ہیں۔

(حاکم: ص۱۶۹، ۱۷۰ ج ۲، نصب الرایہ: ص۱۸۳ ج ۳)

انہی قرائن کی بنا پر حافظ لکھتے ہیں:

فتبين ان ترجيح البخارى لوصل هذا الحديث علىٰ ارساله لم يكن لمجرد الوصل وان الواصل معه زيادة ليست مع المرسل بل بما يظهر من قرائن الترجيح.

(النكت: ص ۶۰۷ ج ۲، ق: ۱۲۲)

یعنی امام بخاریؒ نے جو یہاں موصول کو مرسل پر ترجیح دی ہے تو یہ محض موصول ہونے کی بنا پر نہیں کہ وصل میں زیادت ہے جو مرسل میں نہیں بلکہ یہ ترجیح قرائن پر موقوف ہے۔

261 حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر مزید مثال بیان کرتے ہوئے حدیث ام سلمہ" **ان شئت سبعت لک**" سے بھی استدلال کیا ہے کہ امام بخاریؒ نے اسے مرسل کہا ہے حالانکہ محمدؒ بن ابی بکر نے اسے مرفوع بیان کیا ہے اور (التاریخ ص۴۷ ج ۱ ق ۱) میں اس کے مرسل ہونے کو ہی صحیح کہا ہے۔ بالآخر لکھتے ہیں:

فصوب الارسال هنا لقرينة ظهرت له فيه و صوب الوصل هناک لقرينة ظهرت له فيه فتبين انه ليس له عمل مطرد فى ذٰلک۔ (النكت: ص ۶۰۹ ج ۲)

یعنی اس جگہ انھوں نے قرائن کی بنا پر مرسل کو ترجیح دی ہے اور دوسری جگہ قرائن کی بنا پر متصل کو، جس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اس میں کوئی عام عمل و قاعدہ نہیں ہے۔

زیادتی ثقہ میں احناف کا طرزِ عمل

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ ثقہ کی زیادتی مطلقاً مقبول نہیں بلکہ اس کا مدار قرائن پر ہے اور قبولیت میں شرط اول یہ ہے کہ زیادت کرنے والا احفظ و اتقن ہو۔ اور ہم ثابت کر آئے ہیں کہ شعبہؒ، ہشامؒ، معمرؒ جو اس زیادت کو ذکر نہیں کرتے، وہ سلیمانؒ سے احفظ اور زیادہ ثقہ ہیں بلکہ سلیمانؒ کا قتادہؒ کے حفاظ تلامذہ میں شمار نہیں ہوتا جیسا کہ امام ابوبکر الاثرم کے کلام میں گزر چکا ہے۔ اگر صرف ثقہ کی زیادت مقبول ہے تو حدیث" **الصلوٰة فى اول وقتها**" میں عثمانؒ بن عمر اور حجاجؒ بن شاعر کی زیادت مقبول ہونی چاہیے۔ اسی طرح حدیث" **لا نكاح الا بولى**" کو مرفوع تسلیم کرنا چاہیے۔ جسے ابوعوانہؒ، زہیرؒ، قیسؒ، اسرائیل، شریکؒ، یونسؒ بلکہ شعبہؒ و ثوریؒ بھی مرفوع بیان کرتے ہیں۔ (**كما مر**)

اور حدیث انسؓ" **ان النبى كان يرفع يديه**" **الحديث** کو بھی مرفوع تسلیم کرنا چاہیے، جسے عبدالوہاب

الثقفی مرفوعاً بیان کرتے ہیں اور وہ بالاتفاق ثقہ ہیں۔ اور حدیث زکوٰۃ فطر میں ''من المسلمین'' کے الفاظ بھی تسلیم کرنا چاہیے جسے امام مالکؒ وغیرہ بیان کرتے ہیں۔ اسی طرح بسم اللہ جہراً پڑھنے کے بارہ میں نعیم المجمر کی زیادت کو بھی قبول کرنا چاہئیں۔ اسی طرح ''یمسح علی عمامة'' کی زیادت جو امام اوزاعیؒ وغیرہ سے ہے کو بھی قبول کرنا چاہیے۔ ❶

262 لیجیے جناب! ہم نے بطور مشت نمونہ از خروارے چند مثالیں ذکر کی ہیں۔ جہاں احناف ثقہ کی زیادت کو تسلیم نہیں کرتے۔ جس سے مقصود صرف یہ ہے کہ علماء احناف کے ہاں بھی ثقہ کی زیادتی مطلقاً مقبول نہیں۔ جیسا کہ علامہ زیلعیؒ اور نیمویؒ کے حوالہ سے ہم نقل کر آئے ہیں اور اسی قول کو علامہ کشمیریؒ نے فیض الباری (ص۱۰۴ ج۲) میں اختیار کیا ہے۔

مولانا نور محمدؒ ملتانی لکھتے ہیں:

ان زیادة الثقة مطلقاً غیر مقبولة عند المحققین والجماهیر من الفقهاء واهل الحدیث بل قد یکون فی حکم الشذوذ اذا خالف راویه لمن هو اضبط منه او اکثر عددا اوغیر ذٰلک من وجوه الترجیح (تذکرة المنتهی: ص ۲۲)

کہ زیادت ثقہ مطلقاً محققین و جمہور فقہاء اور اہل حدیث کے نزدیک غیر مقبول ہے بلکہ کبھی زیادت کا حکم شاذ ہوتا ہے جب کہ راوی اپنے سے اضبط واحفظ کی یا اکثر کی مخالفت کرے۔

اسی طرح مولانا ظفر احمد عثمانیؒ لکھتے ہیں:

ان الحنفیة لا یقبلون زیادة الثقة اذا لم تخالف ایضًا الا بشرائط لا مطلقًا. (انہاء السکن: ص۳۱)

کہ حنفیہ زیادت ثقہ جو مخالف نہ ہو کو شروط کے بغیر قبول نہیں کرتے نہ یہ کہ وہ مطلقاً اس کی قبولیت کے قائل ہیں۔''

لہٰذا کم از کم صفدر صاحب کو اپنے اصول کی تو پابندی کرنی چاہیے۔

263 امام ابوحنیفہؒ اور ثقہ کی زیادت

ثقہ کی زیادت کے بارے میں ائمہ محدثین کی آراء اور خود علماءِ احناف کے طرزِ عمل کی وضاحت کے بعد یہ بھی دیکھ

---

❶ حافظ ابن حجرؒ نے (فتح الباری ص ۳۰۹ ج۱) امام اوزاعیؒ کی اس زیادت کے بارے میں کہا ہے جسے ہم مولانا صفدر صاحب کے حوالہ ہی سے نقل کرتے ہیں۔

''اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اس زیادت کے ذکر کرنے میں اوزاعیؒ منفرد ہے۔ تب بھی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ ان کی خطاء ہے کیوں کہ یہ ثقہ اور حافظ کی زیادت ہے اور یہ اس کے باقی رفقاء کی روایت کے منافی نہیں ہے۔ سو یہ قابل قبول ہے اور شاذ نہیں ہے اور صحیح روایات کو ان رکیک بہانوں سے ٹھکرانے کا کوئی معنی نہیں ہے۔ (احسن ص ۱۹۶ ج۱)

اور اسی کا انھوں نے نیل الاوطار کے حوالہ سے اشارہ کیا ہے مگر دیکھا آپ نے کہ اس زیادت کو تسلیم کرنے کے باوجود پگڑی پر مسح کے نہ مولانا صاحب قائل ہیں اور نہ ہی دیگر علمائے احناف، بلکہ اس صریح حدیث کی مختلف تاویلات کرنے پر ادھار کھائے بیٹھے ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے صراحت کی ہے کہ اسی پر امام اوزاعیؒ، ثوریؒ، (فی روایة عنه) احمدؒ، اسحٰقؒ، ابوثورؒ، طبریؒ اور ابن خزیمہؒ کا فتویٰ ہے بلکہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کا بھی اسی پر عمل تھا۔

لیجیے کہ حنفی مسلک کے امام حضرت ابوحنیفہؒ کا اس سلسلے میں کیا فیصلہ ہے؟ چنانچہ علامہ کوثریؒ جو متصلب حنفی ہیں امام صاحبؒ کے مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

و من اصوله أيضًا رد الزائد متنًا كان أو سنداً الى الناقص احتياطاً فى دين الله كما ذكره ابن رجب. (تانيب الخطيب: ص ٢٢٤)

ان کا یہ بھی اصول ہے کہ دین میں احتیاط کی بناپر سند اور متن دونوں میں زیادت ناقص کی طرف لوٹائی جائے گی، جیسا کہ ابن رجبؒ نے ذکر کیا ہے۔

گویا سند اور متن میں ثقہ کی زیادت کا اعتبار نہیں ہوگا۔ علامہ کوثریؒ نے جو علامہ ابنؒ رجب کا حوالہ دیا ہے تو ان کا قول شرح علل الترمذی ص ۲۴۳ میں دیکھا جاسکتا ہے۔ علامہ کوثری مزید اسی قاعدہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

اذا ورد حديثان صحيحان فى احدهما زيادة اسم شخص بين رجال السند أو زيادة لفظ فى المتن و فى الآخر نقصهما فابو حنيفة يرد الزائد الى الناقص فى المتن و السند .الخ

(تانيب الخطيب: ص ٢٣٣)

جب دو صحیح حدیثیں ہوں، ایک کی سند میں راوی کا اضافہ ہو یا اس کے متن میں کسی لفظ کا اضافہ ہو اور دوسری میں وہ اضافہ نہ ہو تو ابوحنیفہؒ زائد کو ناقص کی طرف لوٹاتے ہیں، سند میں اور متن میں بھی۔

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ تو زیادت ثقہ کے مطلقاً قائل ہی نہیں لہٰذا علمائے احناف اور بالخصوص مولانا صفدر صاحب کو یہاں متن میں اس زیادت کو تو تسلیم نہیں کرنا چاہیے۔ کیا علمائے احناف سے یہاں اپنے امام کے اس اصول کی تقلید کی امید رکھی جاسکتی ہے؟

سلیمان تیمیؒ کی متابعت کا جائزہ

سلیمانؒ کی جو متابعت ذکر کی گئی ہے وہ صحیح نہیں۔ مسند ابی عوانہ کی سند میں سہل بن بحر مجہول ہے اور عبداللہ بن رشید اور ابوعبیدہؒ متکلم فیہ ہیں۔ سہل بن بحر کے متعلق تو خود مولانا صفدر صاحب نے بحوالہ مولانا تھانوی لکھا ہے کہ:

264

"سہل کا ترجمہ مجھے نہیں مل سکا۔" (حاشیہ ص ۱۹۱) [1]

مگر اس اعتراف کے باوجود جس انداز سے اس کا دفاع کیا ہے اسے دیکھ کر ہنسی بھی آتی ہے اور ان کی سادگی پر ترس بھی آتا ہے، فرماتے ہیں:

"صحیح ابوعوانہ کی سب حدیثیں صحیح ہیں۔ تدریب میں ابوعوانہ کو صحیح کتابوں میں شمار کیا ہے۔ علامہ ذہبیؒ نے اسے صحیح کتابوں میں شمار کیا ہے۔ علامہ ذہبیؒ نے اسے الصحیح المسند کہا ہے۔ صحیح ابوعوانہ

[1] ابن ابی حاتم نے سہل بن بحر العسکری کا ذکر تو کیا ہے مگر یہ الجند یسابوری ہے۔ (الجرح والتعدیل: ص ۱۹۴ ج ۲)

کے یہ ضعیف راوی کیسے ہو سکتے ہیں جو بتصریح محدثین صحیح ہے۔(ملخصاً حاشیہ ص ۱۹۱)

کیا ابوعوانہ کی تمام احادیث صحیح ہیں؟

ابوعوانہ کو گو "صحیح" اور صحیح مسلم پر مستخرج کہا گیا ہے مگر اس میں مستقل احادیث بھی ہیں، اور صحیح، حسن، ضعیف اور موقوف روایات بھی پائی جاتی ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

ان کتاب ابی عوانة و ان سماه بعضهم مستخرجا علٰی مسلم فان له فيه احاديث كثيرة مستقلة فی اثناء الابواب.... و يوجد فيها الصحيح و الحسن و الضعيف ايضًا و الموقوف.

(النکت ص ۲۹۱ ج ۱)

یعنی ابوعوانہؒ کی کتاب کو بعض نے مسلم پر مستخرج کا نام دیا ہے مگر اس کے ابواب میں بہت سی مستقل احادیث ہیں اور ان میں صحیح، حسن، ضعیف بھی ہیں اور موقوف بھی۔

لہٰذا یہ کہنا کہ ابوعوانہؒ کی تمام حدیثیں صحیح ہیں محض خوش فہمی پر مبنی ہے۔ جس طرح سنن نسائی کو اور جامع ترمذی کو بعض نے صحیح کہا ہے مگر ان کی تمام روایات صحیح نہیں یا جیسے صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان ہیں کہ ان کی بھی تمام تر روایات صحیح نہیں باوجودیکہ ان کا تتبع و تحری امام ابوعوانہؒ سے بدرجہا فائق ہے۔

265

تعجب کا مقام ہے کہ اگر چاہیں تو یہ حضرات صحیح بخاری و مسلم کی روایات پر بڑی بے دردی سے عمل جراحی فرمائیں اور ان کے ثقہ راویوں کو مجروح اور ناقابل اعتبار قرار دیں۔ جیسا کہ حصہ اول میں گزر چکا ہے۔ مگر ابوعوانہ کے تمام راوی ثقہ اور اس کی تمام احادیث صحیح قرار پائیں۔ **انا لله و انا اليه راجعون۔!**

پھر یہ تو مجہول ہے، ہم عرض کرتے ہیں کہ ابوعوانہ میں تو متروک اور کذاب راوی بھی موجود ہیں۔ مثلاً احمد بن الحسن بن القاسم الکوفی جسے امام دارقطنیؒ نے متروک اور ابن حبان نے کذاب کہا ہے، مگر ابوعوانہؒ نے صحیح میں اس سے روایت لی ہے۔ امام ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

وقد روى عنه ابوعوانة فی صحيحه فكأنه ما خبر حاله (لسان: ص ۱۵۱ ج ۱)

کہ ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں اس سے روایت لی ہے گویا وہ اس کے حال سے بے خبر ہیں۔

اسی طرح انھوں نے حسنؒ بن زیاد لـؤلـوی، عبداللہ بن محمد البلوی [1]، عبداللہ بن عمرو الواقفی ایسے کذاب اور متروک راویوں سے بھی روایت لی ہے۔ جیسا کہ لسان المیزان اور ابوعوانہ کی مراجعت سے معلوم ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ: "صحیح ابوعوانہؒ کے ضعیف راوی کیسے ہو سکتے ہیں۔" صرف ڈوبتے کو تنکے کا سہارا دینے کے مترادف ہے اور ہم پہلے یہ ذکر کر

---

[1] علامہ ذہبیؒ لکھتے ہیں کہ:
"ابوعوانہ نے صحیح میں اس سے حدیث استسقاء بیان کی ہے جو موضوع ہے۔" (میزان: ص ۴۹۱ ج ۲، حاشیہ الفوائد المجموعہ: ص ۳۵۶)

آئے ہیں کہ مؤملؒ بن اسماعیل سے بھی ابوعوانہ نے صحیح میں روایت لی ہے اور اسے مولانا صفدر صاحب ضعیف اور نا قابل اعتبار قرار دیتے ہیں۔ ❶ (احسن: ص ۱۵۲ ج ۱)

البتہ سہل کو امام ابن حبانؒ نے ثقات میں ذکر کیا ہے۔ (الثقات: ص ۲۹۳ ج ۸) مگر تنہا ابنؒ حبان کا اسے ثقات میں ذکر کرنا اس کی توثیق کے لیے کافی نہیں جیسا کہ

---

❶ محدث مبارک پوریؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ کے اثر کے متعلق تحقیق الکلام (ص ۱۲۱، ۱۲۲ ج ۲) میں لکھا ہے کہ ان کا یہ فتویٰ نماز سری و جہری دونوں کو شامل ہے جو صحیح ابوعوانہ، مسند حمیدی، جزء القراءۃ وغیرہ میں ہے پھر اس کی سند کے بارے میں لکھتے ہیں:

''ائمہ نے اس فتویٰ کو جن سندوں سے روایت کیا ہے وہ صحیح ہیں۔ امام مسلمؒ کی مسند کا صحیح ہونا تو ظاہر ہے اور حافظ ابوعوانہ کی سند کا صحیح ہونا بھی ظاہر ہے۔ کیوں کہ انھوں نے اپنی صحیح میں صحت کا التزام کیا ہے اور حافظ حمیدی کی سند بھی صحیح ہے۔'' (ملخصاً)

مولانا صفدر صاحب اسی حوالہ کے متعلق لکھتے ہیں:

''مبارک پوریؒ صاحب کو بھی اس کا اقرار ہے۔ چنانچہ وہ ایک سند کی تحقیق میں لکھتے ہیں کہ: اور حافظ ابوعوانہ کی سند کا بھی صحیح ہونا ظاہر ہے کیوں کہ انھوں نے اپنی صحیح میں صحت کا التزام کیا ہے۔ مبارک پوریؒ صاحب نے ابکار المنن میں اس کی تصحیح طلب کی تھی مگر یہ عبارت خود ہی ان کا جواب ہے۔'' الخ۔ (حاشیہ احسن: ص ۱۹۱ ج ۱)

ابوعوانہ کی تمام حدیثیں صحیح ہیں یا نہیں، اس کا مختصراً جائزہ تو آپ اوپر پڑھ آئے ہیں۔ اب تحقیق الکلام کے حوالہ سے مولانا صفدر صاحب نے جواپنا الوسیدھا کرنے کی کوشش کی ہے وہ بھی بے سود ہے۔

اولاً: حضرت ابو ہریرہؓ کا اثر اور روایت جس کا حوالہ محدث مبارک پوریؒ نے دیا ہے وہ صحیح مسلم اور ابوعوانہ میں موجود ہے۔ مگر صفدر صاحب اس کی سند کو العلاء بن عبدالرحمٰن کی وجہ سے ضعیف اور شاذ قرار دیتے ہیں۔ (احسن ص ۴۸، ۴۹ ج ۲)

کیا حصہ اول میں ابوعوانہ پر جس اعتماد کا اظہار ہے اس کی بنا پر حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت اور اثر کو قبول کرنے کے لیے تیار ہیں؟ اور دوسرے حصہ میں ابوعوانہ کی روایت پر نقد کو پہلے حصہ کے خلاف سمجھ کر ناسخ سمجھ لیا جائے؟ جب کہ خود صفدر صاحب کے ہاں آخری بات قابل اخذ و معتبر ہوتی ہے اور پہلی مردود (عمدۃ الاثاث: ص ۱۱۴) ؏

مشکل بڑی پڑے گی برابر کی چوٹ ہے

ثانیاً: مولانا مبارک پوریؒ صاحب کا اعتماد صرف ابوعوانہ کی سند اور روایت پر نہیں بلکہ اس کے اور بھی حوالے ہیں۔ پھر امام ابوعوانہؒ نے خود اس روایت کو امام حمیدی کی سند سے بیان کیا ہے۔ بنا بریں یہ اعتراض ہی فضول ہے۔ اس کے برعکس مولانا صفدر صاحب وغیرہ نے سہلؒ کے واسطہ سے جو روایت کی ہے وہ صرف ابوعوانہ میں ہے۔

ثالثاً: ابکار المنن، تحقیق الکلام سے بعد کی کتاب ہے اور خود مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں، قاعدہ یہ ہے کہ انما یؤخذ بالآخر فالآخر (عمدۃ الاثاث: ص ۱۱۴) لہٰذا ابکار میں انھوں نے جرح کی ہے تو وہی مقبول ہونی چاہیے۔

رابعاً: مطلب کے لیے تو ابوعوانہ کے سب راوی ثقہ مگر جہاں ابوعوانہ بلکہ صحیح مسلم کی حدیث اور راوی موقف کے خلاف ہوں تو وہ '' ضعیف لیس بالمتین '' کمزور اور ان کی روایات منکر، کیا صفدر صاحب نے ولیدؒ بن مسلم بقیہؒ بن ولید، علاءؒ بن حارثؒ، مکحولؒ، مؤملؒ بن اسماعیلؒ کی روایات کو ضعیف اور غیر مقبول نہیں کہا۔ جو ابوعوانہ اور صحیح مسلم کے راوی ہیں۔ صفدر صاحب کی ستم ظریفی دیکھیے کہ سلیمان تیمیؒ کی اس روایت کو صحیح بنانے کے لیے (جس پر محدثین کی ایک جماعت نے تنقید کی ہے) لکھتے ہیں:

''امت کا اس پر اجماع ہے کہ بخاری و مسلم دونوں کی تمام روایتیں صحیح ہیں۔'' (احسن حاشیہ: ص ۱۸۷ ج ۱)

مگر اس کتاب میں حضرت موصوف حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث جو مسلم وغیرہ میں ہے کو منکر کہتے ہیں۔ (احسن: ص ۲۴۱ ج ۱)

اور عمدۃ الاثاث میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت بابت طلاق بھی منکر اور ضعیف۔ مطلب پرستی کی بھی کوئی حد ہوتی ہے۔

اسی طرح عبید اللہ بن سعید بن کثیر کو بھی انھوں نے ضعیف قرار دیا۔ احسن (ص ۸۳ ج ۲) حالانکہ امام ابو عوانہؒ نے اس سے روایت لی ہے۔ (میزان: ص ۹ ج ۳)

266 الغرض جب باقرار مولانا تھانویؒ اور مولانا صفدر صاحب سہل مجہول ہے۔ صرف ابو عوانہ کا راوی ہونا اس کی توثیق کی ضمانت نہیں، عنقریب اس کی وضاحت آرہی ہے۔

267 راوی سہلؒ نہیں سریؒ بن سہل ہے

مزید برآں صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ راوی سہل بن بحر الجند یساپوری نہیں بلکہ سری بن سہل ہے جیسا کہ خیر الکلام ص

268 ۴۱۷ میں ہے۔ جو عبد اللہ بن رشید الجند یساپوری سے روایت کرتا ہے۔ (لسان: ص ۲۸۵ ج ۳)

دونوں جند یساپوری ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ یہ شاید سری بن عاصم ہے۔ جو عموماً اپنے دادا سہلؒ کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ جسے ابن عدیؒ نے ''**یسرق الحدیث**'' ابن خراش نے کذاب اور امام ازدیؒ نے متروک کہا ہے۔ بلکہ ابن حجرؒ نے اس کی چند موضوع روایات کی نشاندہی کی ہے۔ (لسان: ص ۱۲ ج ۳، ذیل علی میزان الاعتدال للعراقی ص ۱۹۷، تاریخ بغداد ص ۱۹۳ ج ۹، ذیل اللآلی ص ۲۵) امام بیہقی نے اس کے بارے میں **لا یحتج به** کہا مگر علامہ ماردینیؒ نے ان پر تعاقب کیا اور لکھا کہ امام بیہقیؒ نے نرم بات کی، وہ سری بن عاصم ہے جسے ابن خراش نے کذاب اور ابن عدی نے **یسرق الحدیث** کہا ہے (الجوہر النقی: ص ۱۰۸ ج ۶) نیز دیکھیے خیر الکلام: [1] ص ۴۱۷)۔

269 سہل بن بحر یا سریؒ بن سہل کے علاوہ سند میں عبد اللہؒ بن رشید ہے جس کے متعلق حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں:

''**لیس بقوی و فیه جهالة**'' (المغنی: ص ۳۳۸ ج ۱)

امام بیہقی فرماتے ہیں: ''**لا یحتج به**'' کہ اس سے احتجاج جائز نہیں۔

اور ابن حبانؒ فرماتے ہیں:

---

[1] مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں:

''مؤلف خیر الکلام نے اِدھر اُدھر کے راویوں کا نام لسان، الکنی للدولابی سے نقل کر کے جو تضعیف کی ہے وہ بالکل غلط ہے۔ بھلا صحیح ابو عوانہ کے یہ ضعیف راوی کیسے ہو سکتے ہیں؟'' (حاشیہ ص ۱۹۱ ج ۱)

کیا ابو عوانہ کے سب راوی ثقہ ہیں؟ اس کی حقیقت تو آپ اوپر دیکھ ہی چکے ہیں۔ پھر محدث گوندلویؒ نے ادھر ادھر کے راویوں کے نام سے ہی نہیں بلکہ لسان (ص ۱۲ ج ۳) میں ہے۔ ''**السری بن سهل عن عبدالله بن رشید**'' الخ

اور خود صفدر صاحب نے لکھا ہے کہ:

''راوی کی تعیین کے لیے اصولی طور پر دو چیزیں ضروری ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا استاد کون ہے؟ اور دوسرا یہ کہ اس کا شاگرد کون ہے؟ (اخفاء الذکر: ص ۱۲) نیز لکھتے ہیں کہ:

''کتب اسماء الرجال میں اکثر مشہور استادوں اور شاگردوں کا ذکر کیا جاتا ہے۔'' (ایضاً ص ۱۴)

کیوں جناب! آپ ہی کے بتلائے ہوئے قاعدے کی بنا پر اب یہ ادھر ادھر کے راویوں کا نام کیسے ہو گیا۔ وہاں تو صراحۃً لکھا ہے کہ سری کا استاد عبد اللہ بن رشید ہے۔ پھر اس سے انکار محض ضد کا نتیجہ ہے جس کا کوئی علاج کم از کم ہمارے بس میں نہیں۔

"مستقیم الحدیث" (لسان: ص۲۸۵ ج۳، الثقات: ص۳۴۳ ج۸، ذیل علی المیزان للعراقی: ص۲۲۶)
غالباً علامہ سمعانیؒ نے امام ابن حبانؒ کی پیروی ہی میں انساب (ص۱۳۷) میں مستقیم الحدیث کہا ہے۔
جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مجہول نہیں البتہ متکلم فیہ ہے۔ اسی طرح ابو عبیدہؒ مجاعۃ بن زبیر العتکی بھی متکلم فیہ ہے۔ امام احمد نے کہا ہے: "**لا بأس به في نفسه**" مگر امام دارقطنیؒ نے اسے ضعیف، ابن خراش نے "**ليس مما يعتبر به**" کہا ہے اور امام عقیلی نے بھی ضعفاء میں ذکر کیا ہے۔

(لسان: ص۱٦ ج۵، المغنی: ص۵۴۲ ج۲، الجرح والتعدیل: ص۴۲۰ ج۴ ق۱)

امام شعبہؒ فرماتے ہیں: "**كان صواما قواما**" کہ وہ روزہ دار اور شب زندہ دار تھا (جس میں اس کے عابد و زاہد ہونے کا اظہار ہے) اور امام احمدؒ نے جو "**لا بأس به في نفسه**" کہا تو اس میں بھی اس کی طرف اشارہ ہے۔ کہ فی نفسہ تو کوئی حرج نہیں، نیک آدمی تھا۔ لسان میں امام شعبہؒ کا کلام یوں ہے: "**كان لا يعتبر عليه**" مگر الجرح والتعدیل اور العقیلی میں ہے "**لا يجترئ عليه**" کہ اس کے متعلق جرأت سے کوئی بات نہ کرتے تھے کہ وہ نیک آدمی تھا۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ اور امام شعبہؒ کے کلام کا مفہوم ایک ہے کہ فی نفسہ نیک ہے۔ اس کے برعکس ابن خراش کی سخت جرح "**ليس مما يعتبر به**" موجود ہے، امام دارقطنیؒ وغیرہ نے بھی ضعیف کہا ہے بلکہ اس کے شاگرد عبدالصمدؒ بن الوارث فرماتے ہیں "**كان نحو الحسن بن دينار**" کہ وہ حسن بن دینار کی طرح کا تھا۔ (الکامل: ص۲۴۱۹ ج٦)۔
اب اٹھائیے لسان المیزان (ص۲۰۳، ۲۰۵ ج۲) اور حسن بن دینار کا ترجمہ ملاحظہ کیجیے۔ محدثین اس کے ضعف پر متفق ہیں بلکہ اسے کذاب اور متروک قرار دیا گیا ہے۔ اسی سے مجاعہ کی قدر و منزلت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ کسی راوی کا عابد و نیک ہونا اور فی نفسہ اس کا اچھا ہونا اور بات ہے مگر روایت حدیث کے اعتبار سے اس کا معاملہ جدا ہے۔ جیسا کہ اس کے شاگرد عبدالصمدؒ نے بیان کیا۔ ابنؒ خراش کا کلام بھی ان کا مؤید ہے۔ امام دارقطنیؒ وغیرہ کی جرح اس پر مستزاد ہے۔ لہٰذا سند میں مجہول بلکہ متروک اور متکلم فیہ راوی موجود ہیں تو ایسی متابعت کیوں کر قبول ہو سکتی ہے۔
علامہ زرینؒ، امام ابو عوانہؒ نے جس سند سے یہ روایت ذکر کی ہے۔ اسی سند سے ابنؒ قانع نے ایک روایت حسب ذیل سند سے ذکر کی ہے۔

السري بن سهل الجنديسابوري نا عبدالله بن رشيد نا ابو عبيدة مجاعة والحسن بن دينار عن الحسن عن مهاجر بن قنفذ قال سلمت على رسول الله ﷺ فلم يرد علي۔ الحديث

(معجم الصحابة نمبر: ۱۸۰۰)

حالانکہ یہ روایت السنن میں **سعيد بن ابي عروبة عن قتاده عن الحسن عن ابي ساسان حضين بن المنذر عن المهاجر بن قنفذ** کی سند سے ہے۔ (ابوداود: ص۸ ج۱، نسائی: ص۸ ج۱، ابن ماجہ) اور علامہ عراقیؒ نے ذیل علی المیزان ص۲۲۷ میں کہا ہے کہ یہی صواب ہے۔ یعنی عبداللہ بن رشید یا السری کا الحسن اور مہاجرؓ کے مابین واسطہ ذکر نہ کرنا غلط ہے۔ اسی طرح ابو عوانہ کی سند بھی عبداللہ بن رشید اور سری کی وجہ سے غلط اور ضعیف ہے۔ یہی السری بن سہل امام

طبرانی ؒ کا استاد ہے اور اسی سند سے طبرانی کبیر (ص ۱۸۸ ج ۱۰، ص ۱۸۲ ج ۱۲) اور صغیر (ص ۱۷۷ ج ۱) میں روایت بیان کی ہے۔ لہٰذا صحیح یہی ہے کہ ابوعوانہ میں بھی یہاں السری بن سہل ہے۔ واللہ اعلم۔ پھر اس کا استاد اور ابوعبیدۃ دونوں اس قابل نہیں کہ ان کی روایت قابل قبول ہو۔

270

الغرض اس روایت میں سلیمان ؒ تیمی منفرد ہیں اور وہ اگرچہ ثقہ ہیں مگر اس سے جو راوی زیادہ ثقہ اور حافظ ہیں ان کی اس نے مخالفت کی ہے۔ [1] اسی پر محدثین نے اس زیادت کو تسلیم نہیں کیا اور اس کا کوئی قابل اعتماد متابع ثابت نہیں۔

مؤلف احسن الکلام نے اپنے پیش رو حضرات کی طرح سعید ؒ اور عمر ؒ بن عامر کو بھی سلیمان ؒ کا متابع ثابت کیا ہے مگر یہ متابعت بھی سودمند نہیں۔ جب کہ اس میں سالم ؒ بن نوح ہے اور اسے گو امام احمد ؒ، الساجی ؒ، ابن حبان ؒ اور ابوزرعہ ؒ وغیرہ نے ثقہ کہا ہے مگر امام ابن معین ؒ اسے ''لیس بشیء'' بھی فرماتے ہیں۔

امام ابوحاتم فرماتے ہیں ''یکتب حدیثه لا یحتج به'' (میزان: ص ۱۱۳ ج ۲)

امام نسائی ؒ اور دارقطنی ؒ فرماتے ہیں: ''لیس بالقوی''

ابن عدی ؒ فرماتے ہیں اس کے پاس افراد اور غرائب اور متقارب احادیث ہیں۔ (تہذیب: ص ۴۴۳ ج ۳)

اور بالخصوص مؤلف احسن الکلام سے عرض ہے کہ جب امام ابن معین ؒ نے اسے ''لیس بشیءٍ'' اور امام ابوحاتم ؒ نے لا یحتج به کہا ہے۔ اور یہ دونوں جرحی الفاظ ان کے نزدیک جرح مفسر ہیں۔'' دیکھیے احسن الکلام (ص ۱۳۰ ج ۲، ص ۲۴۱ ج ۱)۔ لہٰذا ان کے نزدیک اگر یہ الفاظ جرح مفسر پر دال ہیں تو یہ روایت پیش کرنا قرین انصاف نہیں جب کہ جرح مفسر کی موجودگی میں توثیق معتبر نہیں جس کا اعتراف خود انھوں نے تدریب الراوی کے حوالہ سے کیا ہے۔

271

(احسن: ص ۱۲۶ ج ۲)

اس الزامی جواب سے قطع نظر سالم ؒ کی یہ روایت بھی شاذ ہے اور اس زیادت کے ذکر کرنے میں سالم ؒ کا وہم ہے۔ سالم ؒ گو صدوق ہیں مگر صاحب اوہام بھی ہیں اور امام ابن حجر ؒ لکھتے ہیں۔ ''صدوق له اوهام'' (تقریب: ص ۱۱۷)

اسی بنا پر بعض ائمہ نے اس پر جرح کی ہے اور اسے صاحب افراد و غرائب بھی بتلایا ہے۔ اور زیر بحث روایت میں

---

[1] مؤلف احسن الکلام حاشیہ ص ۱۹۳ ج ۱ پر لکھتے ہیں کہ:

''امام دارقطنی ؒ نے تشہد کے باب میں وحدہ لاشریک لہ کی زیادت کو جس میں سلیمان ؒ ہے صحیح تسلیم کیا ہے۔''

حالانکہ امام دارقطنی ؒ نے سنن ص ۱۳۴ ج ۱ میں سلیمان ؒ کے تفرد کا ذکر کرتے ہوئے صرف یہ کہا ہے: ''هذا اسناد متصل حسن'' کہ یہ سند متصل حسن ہے۔ امام دارقطنی ؒ نے سند کو حسن کہا ہے۔ حدیث کو حسن نہیں کہا۔ یہی نہیں بلکہ اس سے تو گویا صفدر صاحب کے نزدیک ''حسن'' بھی ''صحیح'' ہے ورنہ ''صحیح تسلیم'' کرنے کے کیا معنی؟ پھر اس بات سے تو اصول حدیث کا معمولی طالب علم بھی واقف ہے کہ سند کا حسن یا صحیح ہونا حدیث کی صحت کو مستلزم نہیں۔ (نصب الرایۃ: ص ۳۴۷ ج ۱)

بالخصوص جب کہ امام دارقطنی ؒ نے سلیمان ؒ کے تفرد کا اظہار بھی کر دیا ہے مگر وائے افسوس فریق ثانی کے شیخ الحدیث صاحب نے جہاں امام دارقطنی کے الفاظ کو صحیح بیان نہیں کیا وہاں اس کے مفہوم کی ادائیگی میں علم دشمنی کا ثبوت دیا ہے اور پھر انصاف شرط ہے کہ کیا اس جملہ پر احناف کا عمل ہے یا شوافع، حنابلہ یا مالکیہ کا؟ اگر کسی کے نزدیک تشہد میں یہ الفاظ معمول بہا نہیں تو پھر فانصتوا کی زیادت کی قبولیت کیا زیادتی پر مبنی نہیں؟

بھی وہ منفرد ہے۔ امام بیہقیؒ نے صراحت کی ہے کہ سعید بن ابی عروبہ سے امام یحییٰ بن سعیدؒ، یزیدؒ بن زریع، اسماعیلؒ بن علیہ ،عبدہؒ بن سلیمان، ابواسامہؒ، حمادؒ بن اسامہ، روحؒ بن عبادۃ، مروانؒ بن معاویۃ، عباد بن العوام، شعیبؒ بن اسحٰق، عبداللہؒ بن شوذب، اور عثمانؒ بن مطر وغیرہ نے روایت کی ہے۔ مگر وہ ان الفاظ کو نقل نہیں کرتے۔ لہٰذا سالمؒ بن نوح کا ان الفاظ کو ذکر کرنا وہم ہے۔ (کتاب القراءۃ: ص۸۹)

امام دارقطنیؒ نے بھی اس روایت کو کتاب الغرائب والافراد میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ سالمؒ بن نوح منفرد ہے۔ اور یہ روایت سلیمان تیمی عن قتادۃ سے معروف ہے۔ (اطراف الغرائب: ص۱۲۹ ج ۵) لہٰذا جب یہ روایت خود شاذ ہے تو اس سے شاذ کی تائید کیوں کر ہوسکتی ہے۔

272 الغرض سلیمانؒ تیمی اس روایت میں منفرد ہیں اور انھوں نے احفظ اور اوثق راویوں کی مخالفت کی ہے۔ لہٰذا یہ زیادتی صحیح نہیں۔ اور اس کی متابعت میں بھی جو روایات پیش کی گئی ہیں وہ بھی اس قابل نہیں کہ ان سے تفرد کا الزام رفع ہوسکے۔

دوسرا جواب

اگر بالفرض یہ جملہ ''اذا قرأ فانصتوا '' صحیح ہو تو بھی اس سے فاتحہ خلف الامام کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی، جب کہ اس میں بوقت قراءت انصات کا حکم ہے۔ سکتات میں پڑھنے کی ممانعت نہیں۔ جیسا کہ مقتدی کو '' اذا کبر فکبروا '' میں تکبیر کے بعد تکبیر کہنے کا حکم ہے اور تکبیر مجموعہ ہے '' اللہ اکبر '' صرف '' اللہ '' نہیں۔ اسی طرح قراءت کے وقت انصات یعنی خاموشی اختیار کرے۔ مگر جب امام سکتہ کرے یا وقفہ کرے تو فاتحہ پڑھ لے اور سکتات میں پڑھنے کا ثبوت پہلے گزر چکا ہے۔

تیسرا جواب

انصات کا یہ حکم کہ: ''جب امام پڑھے تو خاموش رہو'' عام ہے اور عام کی تخصیص جائز ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ امام بخاریؒ بھی فرماتے ہیں:

ولو صح لکان یحتمل سوی فاتحة الکتاب وان یقرأ فیما یسکت الامام واما فی ترک فاتحة الکتاب فلم یتبین فی ھذا الحدیث۔ (جزء القراءۃ : ص ۲۹)

کہ اگر یہ زیادت صحیح ہو تو وہ فاتحہ سے ماسوا کی محتمل ہے۔ (یعنی یہ کہ مازاد کی قراءت کے وقت انصات کا حکم ہے) اور یہ کہ امام کے سکوت میں پڑھے، رہا فاتحہ کا نہ پڑھنا تو اس کا اس حدیث میں کوئی ذکر نہیں۔

اور یہی بات حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ص۲۴۲ ج ۲) میں اور شیخ سلام اللہ نے المحلی شرح موطا میں کہی ہے۔ اور ان کی عبارتیں مع فوائد ضروریہ تحقیق الکلام (ص۱۰۴، ۱۰۵، ج ۲) میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ 273

حافظ ابن حزمؒ نے المحلی (ص ۲۴۱ ج ۳) میں یہی جواب دیا ہے۔ مؤلف احسن الکلام نے اس کا بڑی کوشش سے جواب تراشا اور طلباء حنفیہ کو مژدہ جانفزا سنایا کہ:

مسلم اور ابوعوانہ میں ''**واذا قرأ فانصتوا واذا قال غیر المغضوب علیھم ولا الضالین فقولوا آمین**'' ہے۔ جس میں انصات کا حکم سورہ فاتحہ کو بھی شامل ہے ورنہ سورۃ فاتحہ سے پہلے کون سی قراءت ہے۔''

(احسن الکلام: ص ۲۱۲ ج ۱)

واؤ ترتیب کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں؟

جواب: حالانکہ جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ:

''واؤ'' ترتیب کا فائدہ نہیں دیتا جیسا کہ خود مؤلف احسن الکلام نے نقل کیا ہے کہ اگرچہ جمہور نحاۃ وغیرہ اس کے قائل ہیں کہ حرف واؤ ترتیب کا فائدہ نہیں دیتا لیکن بعض اکابر ائمہ یہ فرماتے ہیں کہ اس میں ترتیب ہوتی ہے۔

(احسن: ص ۲۱۳ ج ۱)

بلکہ علمائے احناف کا مختار مذہب یہی ہے کہ: ''واؤ'' ترتیب کے لیے نہیں۔

چنانچہ علامہ بزدویؒ لکھتے ہیں:

وھی عندنا لمطلق العطف من غیر تعرض لمقارنۃ ولا ترتیب وعلٰی ھذا عامۃ اھل اللغۃ وائمۃ الفتوی ۔ (اصول بزدوی: ص ۹۰)

کہ یہ ہمارے نزدیک مطلق عطف کے لیے ہوتا ہے بغیر تعرض مقارنت کے اور نہ ترتیب کے لیے اور عام اہل لغت اور اہل فتویٰ کا یہی قول ہے۔

علامہ بزدویؒ کے علاوہ جملہ اصول حنفیہ میں یہی ہے کہ واؤ ترتیب کے لیے نہیں ہوتا۔ دیکھیے [1] اصول شاشی ص ۵۲، نور الانوار: ص ۱۱۹، حسامی ص ، توضیح: ص ۲۳۴ السعایۃ: ص ۱۵۳ ج ۲ وغیرہ۔

تحقیق الدعا بعد صلاۃ الجنازہ کے حنفی دیوبندی مؤلف نے بھی اس کے ص ۹۹، ۱۰۲ میں واؤ کو مطلقا جمع کے لیے لکھا ہے۔ یاد رہے کہ اس کا مقدمہ اور کتاب کی تحسین مولانا صفدر صاحب نے لکھی مگر یہ قاعدہ یہاں تسلیم نہیں۔

علامہ نوویؒ نے گو بعض نحویوں اور فقہاء شافعیہ سے واؤ کا ترتیب کے لیے ہونا نقل کیا ہے۔ جیسا کہ مؤلف احسن الکلام نے نقل کیا ہے مگر وہ فرماتے ہیں:

---

[1] امام شافعیؒ واؤ کو ترتیب کے لیے مانتے ہیں۔ اسی بنا پر علامہ اتقانی التبیین شرح المنتخب الحسامی میں فرماتے ہیں کہ تعجب ہے کہ امام غزالیؒ المنخول میں لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ مجتہد نہ تھے کیوں کہ وہ لغت سے ناواقف تھے اور اس پر انھوں نے امام صاحب کے قول ولو رماہ بابی قبیس سے استدلال کیا ہے مگر وہ اپنے امام (شافعیؒ) کے متعلق بھول گئے کہ وہ واؤ کو ترتیب کے لیے سمجھتے ہیں۔'' السعایہ: ص ۱۵۳، ۱۵۴ ج ۱، علامہ اتقانیؒ نے تو الزام عائد کر کے دل کی بھڑاس نکالنے کا سامان تلاش کر لیا مگر مؤلف احسن الکلام اس پر ذرا غور فرمائیں۔

و من قال لا تقتضی الترتیب وھو المختار و قول الجمھور ۔ (شرح مسلم : ص ۳۲ ج ۱)
کہ جس نے کہا کہ یہ ترتیب کا فائدہ نہیں دیتا وہی مختار قول ہے اور یہی جمہور کا قول ہے۔
بلکہ علامہ مرغینانیؒ حنفی تو لکھتے ہیں:

ھو لمطلق الجمع باجماع اھل اللغۃ ۔ (ھدایہ: ص ۳۲ ج ۱ مع فتح القدیر)
کہ واؤ باجماع اہل لغت جمع کے لیے ہے۔

علامہ ابن عبدالبرؒ نے التمہید (ص ۸۰،۸۸ ج ۲) میں واؤ کے مطلقاً جمع کے لیے ہونے پر تفصیلی بحث کی ہے اور امام شافعیؒ وغیرہ کے ادلہ کی پرزور تردید کی ہے جو قابل مراجعت ہے۔ لہٰذا جمہور ائمہ لغت وفقہاء اور اصول احناف کے قول کے اعتبار سے یہ استدلال ہی غلط ہے مگر جب انسان بے اصولی پر اتر آئے تو پھر اس کے لیے کوئی نہ کوئی بہانہ مل ہی جاتا ہے۔ مؤلف خیر الکلام نے لکھا تھا کہ: ''جمہوریت حجت نہیں''
تو صفدر صاحب فرماتے ہیں:

''یہ تو شکست فاش کی واضح علامت ہے حق جماعت کے ساتھ ہوتا ہے۔'' (احسن: ص ۱۸۰ ج ۱) **275**

لیکن یہاں کیوں جمہور بلکہ بقول صاحب ہدایہ اجماع کو چھوڑا جا رہا ہے؟ جمہور تو ایک طرف ان کا مسلم اصول بھی اس استدلال کی اجازت نہیں دیتا۔ اسے کہتے ہیں۔ **یبنی قصراً و یھدم مصراً۔**

ہمیں تسلیم ہے کہ واؤ کبھی ترتیب کا فائدہ دیتا ہے مگر یہاں واؤ ترتیب کے لیے نہیں بلکہ جمع کے لیے ہے کیوں کہ یہ روایت اِن ہی الفاظ سے حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی مروی ہے جیسا کہ آئندہ آ رہا ہے مگر وہ فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ بلکہ ان کی ایک روایت سے **ما زاد** سے انصات مترشح ہوتا ہے۔ (**کما سیأتی**) اور یہ قرینہ ہے کہ واؤ یہاں ترتیب کے لیے نہیں بلکہ جمع کے لیے ہے۔ اسی طرح مؤلف احسن الکلام کا یہ کہنا کہ:

''یہ مفہوم جہری اور سری سب نمازوں کو شامل ہے یہ نہیں کہ جب امام جہر کرے تو خاموش رہو۔''
(احسن: ص ۱۹۱ ج ۱)

بھی صحیح نہیں جب کہ ''**قرأ**'' کا اطلاق کبھی قراءت جہر پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ مولانا نور محمد ملتانی کے حوالہ سے گزر چکا ہے اور ہم یہ بھی ثابت کر آئے ہیں کہ انصات کا تعلق بھی جہر سے ہے کہ اس کے معنی ہیں ''**سکوت مع الاستماع**'' علاوہ ازیں یہ بھی تو نہیں فرمایا گیا کہ جب امام قرآن پڑھے تو خاموش رہو۔ قرأ کے اطلاق سے دعاء استفتاح کس دلیل سے خارج ہے؟ کیا ثناء پر قرأ کا استعمال نہیں ہوتا؟ مولانا لکھنویؒ لکھتے ہیں:

قد رویت قراءۃ الثناء عن رسول اللہ ﷺ (السعایۃ : ص ۱۶۰ ج ۲)
کہ رسول اللہ ﷺ سے قراءت ثناء مروی ہے۔
ہدایہ مع الفتح: ص ۲۰۲ ج ۱ میں ہے:

کان اذا افتتح الصلاۃ کبر وقرأ سبحٰنک اللھم و بحمدک .الخ

کہ آنحضرت ﷺ جب نماز شروع کرتے تو **سبحانک اللھم** پڑھتے۔

276 بلکہ صحیح مسلم (ص۱۷۲ ج۱) میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے جہراً یہ دعا پڑھی تھی تو کیا قرأ کا اطلاق صرف قرآن پر ہے۔ دعاء استفتاح پر نہیں؟

اسی طرح یہ کہنا کہ:

''یہ زیادت نہ ہوتب بھی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قراءت امام کا کام ہے اور اسے ہی قاری کہا گیا ہے۔ اگر مقتدی پر بھی سورہ فاتحہ لازمی ہوتی تو **اذا قلتم** کے الفاظ ہونے چاہییں تھے یہ نہ فرمایا ہوتا کہ جب امام **و لا الضالین** کہے تو تم آمین کہو۔'' (مصلہ احسن: ص۲۱۲ ج۱)

جواب: حدیث کے الفاظ کہ جب امام **و لا الضالین** کہے تو تم آمین کہو۔ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حکم جہری نمازوں کے متعلق ہے ورنہ سری میں مقتدی کب آمین کہے گا۔ مگر افسوس کہ معترض اس حکم کو سری و جہری سب نمازوں کو شامل سمجھتے ہیں۔ پھر مقصود امام کی آمین کے ساتھ آمین میں موافقت اور مقتدی کے لیے فاتحہ کا وقت متعین نہیں۔ وہ فاتحہ سے پہلے محل ثناء میں اور آخری سکتہ میں بھی فاتحہ پڑھ سکتا ہے جیسا کہ مولانا گنگوہیؒ کے حوالہ سے گزر چکا ہے۔ جس طرح باقی اذکار میں امام کے ساتھ موافقت زمانی ضروری نہیں۔ اسی طرح فاتحہ میں بھی موافقت ضروری نہیں ہے صرف امام کی آمین سے موافقت مطلوب ہے۔ حضرت الاستاذؒ نے خیر الکلام میں اس کا تفصیلاً ذکر کیا ہے مگر مولانا صفدر صاحب اس سے نظر بچا کر گزر گئے ہیں۔ اس ضمن میں معترض نے بعض بڑی فضول باتیں کی ہیں جن کا موضوع سے کوئی تعلق نہیں۔ اس لیے علامہ شیرازی کے مشورہ کے مطابق ہم خاموشی مناسب سمجھتے ہیں۔ البتہ اس غلط فہمی کا ازالہ ضروری ہے کہ:

''مؤلف خیر الکلام نے لکھا ہے کہ دارقطنی (ص۱۲۵ ط ہند) میں **فانصتوا** کا جملہ **و لا الضالین** کے بعد ہے [1] مگر سند میں محمدؒ بن یونس ضعیف ہے۔'' (مصلہ)

277 جس کے جواب میں مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''جب یہ ان کے نزدیک ضعیف ہے تو پھر اس سے تعیین محل کا سہارا بالکل بیکار ہے۔ انتہائی تعجب ہے کہ صحیح ابوعوانہ اور صحیح مسلم کے ثقہ راویوں کی متابعت تو ان کے نزدیک کالعدم ہے مگر محمد بن یونس کی روایت سے تعیین محل انصات ضرور ہوسکتا ہے۔ سبحان اللہ۔'' (احسن: ص۲۱۵)

مگر اس الزام میں وزن نہیں جب کہ مؤلف خیر الکلام کے نزدیک مسلم وغیرہ میں یہ جملہ شاذ اور ضعیف ہے تو ضعیف کی تعیین ضعیف سے کیوں نہیں ہوسکتی اور خود مؤلف خیر الکلام نے وضاحت کی ہے:

''حدیث اگرچہ ضعیف ہے جیسے انصتوا کی دوسری حدیثیں ضعیف ہیں۔'' (خیر الکلام: ص۴۳۴)

لہٰذا بنیادی طور پر خود یہ الزام سوء فہم کا نتیجہ ہے۔ علاوہ ازیں یہ روایت ضعیف سہی مگر نامور دیوبندی عالم مولانا

---

[1] الفاظ ہیں: اذا قال الامام غیر المغضوب علیھم و لا الضالین فانصتوا

بدر عالم صاحب لکھتے ہیں:

''کہ ضعیف روایت سے احد المحتملات کی تعیین ہوسکتی ہے ان کے الفاظ ہیں: **لا بأس بضعف الروایة فانها تکفی لتعیین احد المحتملات**'' (حاشیہ فیض الباری: ص۴۲۱ ج۲)

لہٰذا حضرت الاستاذ محدث گوندلویؒ نے جو فرمایا وہ بجا طور پر صحیح ہے اور صفدر صاحب کا اعتراض ناواقفی کا نتیجہ ہے۔

چوتھا جواب

حافظ ابن حزمؒ فرماتے ہیں:

''اس حدیث سے استدلال کرنے والوں (مالکیہ وحنفیہ) نے خود اس پر عمل نہیں کیا، جب کہ حدیث کے الفاظ ہیں کہ **اذا کبر الامام فکبروا** کہ جب امام تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو۔ یہ جملہ اس بات پر دال ہے کہ امام کی تکبیر کے بعد مقتدی تکبیر کہے، مگر یہ حضرات کہتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ میں تو امام کی تکبیر کے بعد مقتدی تکبیر کہے مگر باقی تکبیریں امام کے ساتھ ساتھ کہے۔'' (المحلی ص۲۴۰ ج۲)

278

امام نوویؒ لکھتے ہیں:

فیه امر الماموم بان یکون تکبیره عقب تکبیر الامام (شرح مسلم: ص ۱۷۴ ج ۱)

کہ اس حدیث میں مقتدی کو حکم ہے کہ امام کی تکبیر کے بعد تکبیر کہے۔

امام احمدؒ نے کتاب الصلوٰۃ میں اس پر تفصیل سے بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ: ''امام جب اللہ اکبر کہے تو مقتدی کو تکبیر کہنی چاہیے اور تکبیر صرف لفظ ''اللہ'' سے مکمل نہیں ہوتی تا آنکہ وہ ''اکبر'' بھی نہ کہہ لے۔'' (طبقات حنابلہ ص۳۵۰،۳۵۱ ج۱)

الغرض احناف و مالکیہ کا تکبیر تحریمہ کے علاوہ باقی تکبیروں میں امام کے ساتھ ساتھ تکبیر کہنے کی اجازت دینا اس حدیث کے خلاف ہے۔ اسی طرح اس حدیث میں جو تشہد ہے حضرات احناف نے اسے بھی پسند نہیں کیا بلکہ ان کا عمل حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث پر ہے۔ اور اگر ان کے نزدیک حضرت ابن مسعودؓ کے تشہد کی وجہ ترجیح ''علمنی'' کا لفظ ہے تو زیر بحث روایت میں ''**فبین لنا سنتنا وعلمنا صلاتنا**'' کے الفاظ ہیں مگر جو حضرات فاتحہ پڑھتے ہیں، الحمد للہ ان کے قول و عمل میں تضاد نہیں۔ یہ زیادت صحیح ہو تو سکتات میں فاتحہ پڑھنا ان الفاظ کے منافی نہیں۔ امام کی تکبیر کے بعد تکبیر کہتے ہیں، اور حضرت ابو موسیٰ کے تشہد کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔

تنبیہ: ان جوابات کے علاوہ جو جوابات ہم آیت ''**واذا قرئ**'' کے ضمن میں عرض کر آئے ہیں۔ ان میں دوسرا، تیسرا، چوتھا، پانچواں، چھٹا، ساتواں اور آٹھواں جواب بھی ملاحظہ فرمائیں کہ آیت اور حدیث کے اس جملہ کا استدلال ایک ہی نوعیت کا ہے۔ اب ہم مزید چند تنبیہات کا ذکر کرتے ہیں جن کا احسن الکلام اور اس روایت سے تعلق ہے۔

وبیده التوفیق۔

279 تنبیہ اول شاذ کی تعریف

مؤلف احسن الکلام نے (ص۱۹۷، ۱۹۸ ج۱) میں شاذ کی اس تعریف پر اتفاق کیا ہے کہ:

''ثقہ کی زیادتی دوسرے ثقات کی روایت کے منافی ہو تو پھر شاذ ہوتی ہے''

اور پھر اسی پر یہ اعتراض جمایا ہے کہ'' واذا قرأ فانصتوا ''کو شاذ کہنا صحیح نہیں کہ اس کی پوری روایت سے کوئی مخالفت لازم نہیں آتی مگر حضرت الاستاذ نے خیر الکلام ص ۴۳۱ میں ذکر کیا ہے کہ یہ جملہ روایت کے باقی حصہ کے منافی ہے۔ لہٰذا جو شذوذ میں منافات کی قید ذکر کرتے ہیں ان کے قول کے مطابق بھی یہ روایت شاذ ہے کیوں کہ سالمؒ بن نوح کی روایت میں انما جعل الامام لیؤتم بہ کے الفاظ ہیں'' کہ امام اس لیے ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے'' اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے: ''فلا تختلفوا علیہ (سنن کبریٰ: ص ۱۵۶ ج ۲)'' کہ امام کی مخالفت نہ کرو۔'' اس زیادت کا تقاضا ہے کہ مقتدی نہ پڑھے۔ پھر بعض تو اس کو سکتات میں پڑھنے کے بھی منافی قرار دیتے ہیں۔ بایں صورت مقتدی کا آمین کہنا بھی اس جملہ کے منافی ہوگا۔'' (ملخصاً)

لیکن مؤلف احسن الکلام اس کے جواب میں لکھتے ہیں:

۱۔ ''لیؤتم بہ'' کے الفاظ خود مؤلف خیر الکلام کے نزدیک شاذ ہیں اور'' فلا تختلفوا علیہ ''کے الفاظ بھی ابن عجلانؒ کے طریق میں ہیں اور وہ ان کے نزدیک وہمی ہے۔

۲۔ اگر معنیٰ یہی ہے تو مقتدی کو ما زاد کی قراءت بھی کرنی چاہیے بلکہ جہر سے پڑھنی چاہیے۔

(ملخصاً: ص۲۰۰ ج ۱)

280 لیکن یہ جواب محض دفع الوقتی ہے جب کہ یہ منافات فریقین کے اصول کے مطابق صحیح ہے۔ مؤلف احسن الکلام کے نزدیک یہ سب روایتیں صحیح ہیں۔ اور مؤلف خیر الکلام کے نزدیک ضعیف اور شاذ۔

لہٰذا جب فریق ثانی ان روایتوں کو صحیح تسلیم کرتا ہے تو پھر منافات تو پائی گئی اور ہمارے نزدیک یہ روایات صحیح نہیں۔ یہ الزام تو تب وزنی تھا جب'' اذا قرأ فانصتوا ''کے جملہ کو صحیح اور سالمؒ بن عجلان کی روایت کو ضعیف قرار دیا جاتا۔ مزید برآں امام کی متابعت کا حکم انہی روایات میں نہیں بلکہ حضرت انسؓ اور دیگر صحابہؓ کی روایات میں بھی ہے بلکہ امام بخاریؒ نے تو باب ہی یہ قائم کیا ہے'' باب انما جعل الامام لیؤتم بہ''۔

۲۔ امام کی اقتداء کے عمومی حکم سے جو استثنائی صورتیں احادیث میں ثابت ہیں ان کا انکار نہیں۔ چنانچہ جہراً پڑھنے سے امام کی قراءت سے اختلاط ہوتا تھا۔ اس لیے اس سے منع فرما دیا۔ بلکہ جہری میں ما زاد پڑھنے کی بھی ممانعت فرما دی اور مقتدی کا مقام ہی پیچھے مقرر فرمایا ہے۔ اس لیے اسے آگے کھڑا ہونا جائز نہیں۔ یہ استثنائی صورتیں خود شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ثابت ہیں۔ لہٰذا ان پر اعتراض صحیح نہیں۔ فریقین ان استثنائی صورتوں کو تسلیم کرتے ہیں مگر انصات کا حکم تو بنیادی طور پر محل نزاع ہے۔ بالخصوص جب کہ اس سے سکتات میں پڑھنے سے بھی روکا جائے تو یہ

آمین کہنا بھی اس کے منافی ہوگا۔

تنبیہ ثانی امام اور مقتدی کا فریضہ

''کہا جاتا ہے کہ اس حدیث میں امام کا فریضہ قراءت اور مقتدیوں کا فریضہ خاموشی بتلایا گیا ہے۔''

(احسن: ص۱۸۹، ۱۹۱ ج۱)

یہ استدلال دراصل اس غلط فہمی کا نتیجہ ہے کہ اس میں مقتدی اور امام کے معمولات میں تفریق و تقسیم کا بیان ہے کہ امام قراءت کرے تو مقتدی سنے۔ امام ''سمع اللہ لمن حمدہ'' کہے تو مقتدی ''ربنا لک الحمد'' کہے اور امام ''ولا الضالین'' کہے تو مقتدی آمین کہے حالانکہ اس میں مقصود مقتدی کو تحمید و تامین کے وقت سے آگاہ کرنا ہے۔ اگر امام کا فریضہ صرف قراءت اور مقتدی کا آمین ہے تو پھر یہ اس حدیث کے خلاف ہے کہ: 281

'' اذا امن الامام فامنوا '' (بخاری: ص۱۰۸ ج۱، مسلم: ص۱۷۶ ج۱) کہ جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو۔

اور نسائی (ص۱۱۳ ج۱) اور ابوداود (ص۳۵۳ ج۱) کی حدیث میں ہے:

وان الامام یقول اٰمین کہ بے شک امام بھی آمین کہتا ہے۔

اور اس حدیث کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ خود بھی امامت کی حالت میں آمین کہتے تھے۔ جیسا کہ نسائی (ص۱۰۸ ج۱)، ابن خزیمہ (ص۲۵۱ ج۱)، ابن حبان (ص۲۱۸ ج۳) وغیرہ میں ہے۔

مالکیہ کے علاوہ شافعیہؒ، حنفیہؒ اور حنابلہ اس پر متفق ہیں کہ امام بھی آمین کہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ جہراً کہے یا آہستہ کہے مگر آمین کہنے میں متفق ہیں۔ لہٰذا اگر اس روایت میں امام کا فریضہ صرف قراءت ہے اور مقتدی اس پر آمین کہہ کر تائید کر دیتے ہیں تو یہ ان احادیث کے بھی خلاف ہے بلکہ حنفی مذہب کے بھی خلاف ہے۔ اسی طرح امام کا فریضہ تسمیع اور مقتدی کا تحمید کہنا ہے اور یہ علیحدہ علیحدہ ڈیوٹی بتلانا مقصود نہیں بلکہ مطلوب تسمیع کے بعد مقتدی کا ''ربنا لک الحمد'' کہنا ہے۔ یہ نہیں کہ نہ امام ''ربنا لک الحمد'' کہے اور نہ مقتدی ''سمع اللہ لمن حمدہ'' کہے۔ امام کے لیے دونوں کو جمع کرنا جمہور کا مسلک ہے۔ قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے بھی اس مسئلہ میں امام شافعیؒ اور امام احمد کا ساتھ دیا ہے۔ (فتح الباری: ص۲۸۴ ج۲)

بلکہ علامہ کشمیریؒ صاحب نے فیض الباری (ص۲۱۶ ج۲) میں ذکر کیا ہے کہ امام کے لیے جمع کا یہ مسلک شمس الائمہ حلوانی محمدؒ بن فضل اور نسفیؒ وغیرہ اکابر علمائے احناف کا بھی ہے۔ وھو ایضاً جائز عندی۔ اور وہ میرے نزدیک جائز ہے۔

اور علامہ بنوریؒ نے معارف السنن (ص۲۴ ج۳) میں اسے طحاویؒ اور جماعت متاخرین کے ہاں بھی معمول بہ قرار دیا ہے۔ بلکہ امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایک قول یہ منقول ہے کہ: امام تسمیع و تحمید جمع کر سکتا ہے۔ اور یہی قول ہے حضرت ابن عمرؓ، علیؓ، ابن عباسؓ، ابن مسعودؓ وغیرہ کا۔ (المحلی ص۲۶۲ ج۳) 282

علامہ لکھنویؒ نے بھی اس قول کو ترجیح دی ہے اور ابن ہمامؒ وغیرہ کے شبہات کا بھی خوب ازالہ کیا ہے۔ آخر میں اپنے مخصوص انداز میں فرماتے ہیں:

وبالجملة فالاكتفاء بالتسميع وان كان مشى عليه ارباب المتون لكونه قول ابى حنيفةؒ لكن الدليل يساعد الجمع فهو الاحق بالاختيار خصوصًا اذا وجد اختياره عن جماعة من المتأخرين وذهب اليه الصاحبان وروى مثله عن الإمام ،هذا ما عندى - (السعايه :ص ۱۸۷ ج ۲)

یعنی حاصلِ کلام یہ ہے کہ امام صرف تسمیع کہے اصحاب متون نے یہ اس لیے اختیار کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ مگر دلیل سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ امام تسمیع و تحمید کو جمع کرے اور یہی حق ہے۔ خصوصاً جب کہ متأخرین کی ایک جماعت نے بھی اسے پسند کیا ہے۔ قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ اسی طرف گئے ہیں اور امامؒ سے بھی ایک قول یہ منقول ہے۔ یہ ہے میرا فیصلہ''

جس سے یہ بات بھی ظاہر ہو جاتی ہے کہ حنفیہؒ کا یہ قول کہ امام صرف تسمیع کہے۔ محض امام ابوحنیفہؒ کے ایک قول کی بنا پر ہے مگر دلائل فریق ثانی کے پاس ہیں۔ اور پھر جب تسمیع انتقال کا وظیفہ ہے۔ (فتح القدیر: ص ۲۱۰ ج ۱) تو مقتدی کو اس سے خارج کرنے کے کیا معنی؟ یہی وجہ ہے کہ امام شافعیؒ اور اسحٰقؒ مقتدی کو بھی '' **سمع الله لمن حمده** '' کہنے کا حکم فرماتے ہیں۔ (ترمذی ص ۲۲۸ ج ۱)

عطاء اور ابن سیرینؒ وغیرہ کا بھی یہی قول ہے۔'' (فتح الباری: ص ۲۸۴ ج ۲، المحلی: ص ۲۶۲ ج ۳) اور اسی کو ابن حزمؒ نے بھی پسند کیا ہے۔ الغرض جس طرح اس حدیث میں امام و مقتدی کے مکمل معمولات کا بیان نہیں بلکہ دوسری احادیث سے اس کی وضاحت ہوتی ہے، اسی طرح '' **فانصتوا** '' کا جملہ صحیح بھی ثابت ہو تو یہ حکم فاتحہ سے زائد قراءت پر محمول ہوگا جب کہ دوسری احادیث میں مقتدی کو فاتحہ پڑھنے کا حکم ہے۔ لہٰذا اس حدیث سے فاتحہ کی ممانعت پر استدلال صحیح نہیں۔

تنبیہ ثالث: قتادہؒ مدلس ہے

283

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت میں قتادہؒ کا حطانؒ سے سماع نہیں۔ مگر مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں کہ ''ابوداؤد اور ابوعوانہ میں صراحت سماع موجود ہے کہ:

'' **المعتمر قال سمعت أبي ثنا قتادة عن أبي غلاب يحدث عن حطان** ''

تحدیث اور کیا ہے۔ اس لیے قتادہؒ کی تدلیس کا بہانہ سراسر باطل ہے۔ صرف غیر بالغ نظر لوگوں نے لفظ ''عن'' سے دھوکا کھایا اور دیا ہے۔'' ملخصاً (احسن: ص ۲۰۱ تا ۲۰۵ ج ۱)

حالانکہ امر واقع یہ ہے کہ ان الفاظ سے بھی قتادہ کی تدلیس ختم نہیں ہوتی۔ ❶

---

❶ بادی النظر میں راقم نے طبع اول میں کہا تھا کہ ابوداؤد میں تصریح سماع ثابت ہے مگر مزید غور و فکر اور تتبع کے بعد معلوم ہوا کہ اس سے بھی سماع کی صراحت نہیں ہوتی۔

قتادۃؒ یہاں بھی ''عن ابی غلاب ''ہی کہہ رہے ہیں۔ یحدث کا فاعل سلیمان التیمی ہے۔ مولانا سہارن پوری نے اگر چہ یہ کہا ہے جیسا کہ مولانا صفدر صاحب نے نقل کیا ہے کہ'' یحدث ای یحدث ابو غلاب قتادة ''مگر یہ صحیح نہیں۔ ہم یہاں کسی اور تفصیل میں جائے بغیر فریق ثانی کے نامور عالم دین حکیم الامت مولانا اشرف علیؒ تھانوی کے فتاویٰ سے یہی سوال اور مولانا تھانویؒ کا جواب نقل کر کے فیصلہ قارئین کرام پر چھوڑتے ہیں کہ کیا اس سند سے سماع ثابت ہوتا ہے؟ چنانچہ ان سے سوال ہوا کہ:

''سنن ابی داوٗد کے باب التشہد (ص ۱۴۱ ج۱) میں ہے:'' حدثنا عاصم بن النضر نا المعتمر قال سمعت ابی نا قتادة عن ابی غلاب یحدث عن حطان بن عبدالله الرقاشی بهذا الحديث ، زاد : فاذا قرأ فانصتوا ''زید وعمرو اس روایت میں یہ بحث کرتے ہیں کہ قتادۃؒ مدلس ہیں اور عنعنہ مدلس بغیر تصریح سماع قبول نہیں۔ زید کہتا ہے کہ یحدثه سے سماع کی تصریح ہوگئی۔ گویا قتادہ نے یوں کہا'' حدثنی ابو غلاب ''عمرو کہتا ہے یہ محض غلط ہے۔ اس لیے قتادہ نے اپنے استاد ابوغلاب سے بلفظ''عن'' روایت کی ہے اور''یحدث'' کا فاعل ابوغلاب ہے اور مفعول قتادہ۔ پس اس کا مطلب گویا یہ ہوا کہ حدثنا قتادة عن ابی غلاب وهو حدث قتادة عن حطان اس سند سے کبھی قتادہ کا سماع ابوغلاب سے نہیں ثابت ہوتا۔ دیکھو تدریب الراوی (ص۷۴): الثانی اذا قال الراوی کمالک مثلاً حدثنا الزهری ان ابن المسيب حدثه بكذا فقال احمد بن حنبل و جماعة لا تلتحق ان وشبهها بعن بل يكون منقطعًا . وقال الجمهور ان كعن في الا تصال ومطلقه محمول على السماع بالشرط المتقدم من اللقاء والبراء ة من التدليس، چوں کہ'' ان ''اور'' عن '' کا حکم یکساں ہے۔ اس لیے سند ابی داوٗد میں قتاده عن ابی غلاب یحدثه اور سند تدریب الراوی میں'' الزهری ان ابن المسيب حدثه '' یکساں ہوئی۔ اس وجہ سے قتادہ کا سماع ابوغلاب سے ثابت نہیں کیوں کہ وہ مدلس ہیں۔ دریافت طلب دو امر ہیں: (۱) قول عمرو صحیح ہے یا نہیں۔ (۲) یحدثه عن حطان بن عبدالله الرقاشی قول کس کا ہے۔ خاص قتادہ کا یا دوسرے کا؟

جواب

ظاہراً تو قول عمرو کا صحیح بلکہ متعین معلوم ہوتا ہے کیوں کہ '' هو حدث قتادة ''اور'' ابن المسيب حدثه ''میں کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا جب کہ قائل دوسرا نیچے کا راوی ہو اور اگر زید کے نزدیک یحدثه میں فاعل اور ضمیر مفعول میں کچھ اور احتمال بھی ہے تو اس کو بیان کرے اور بعد بیان لامحالہ اس میں بھی یہ احتمال عمرو کا ہوگا تب بھی سماع محتمل رہا اور احتمال رہتے ہوئے ثبوت کہاں ہوا۔ اور یحدثه ظاهراً بے تکلف معتمر کے باپ سلیمان تیمی کا قول معلوم ہوتا ہے۔ (امداد الفتاویٰ ص۸۳، ۸۴ ج۵)

مولانا تھانوی کا یہ فتویٰ ۲۸ جمادی الاولیٰ ۱۳۲۹ھ کا ہے، جو مولانا سہارنپوری کی ''بذل المجھود'' عالم وجود میں آنے سے بھی ایک عرصہ پہلے کا ہے۔ اس سے آپ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ قتادہؒ کی تدلیس محض بہانہ ہے یا حقیقت، اور لفظ ''عن'' سے دھوکا ''غیر بالغ نظر لوگوں نے دیا ہے'' یا '' یحدثه '' کے الفاظ کو صراحت سماع پر محمول کرنا بجائے خود غیر بالغ

نظری کا ثبوت ہے۔امام بخاریؒ،مولانا مبارک پوری یا حضرت گوندلویؒ تو مولانا صفدر کے ہاں شاید ''غیر بالغ نظر'' ہی ٹھہریں مگر کم از کم مولانا تھانویؒ کو تو طعنہ نہ دیں۔سوال میں تدریب الراوی کی جو عبارت ذکر کی گئی ہے وہ النوع الحادی عشر میں المعضل کی بحث کے ضمن میں ہے اور یہی بحث جامع التحصیل (ص ۱۴۱)،علوم الحدیث لابن الصلاح (ص ۵۷) وغیرہ میں دیکھی جا سکتی ہے۔اسی طرح مولانا صفدر صاحب کا یہ موقف بھی ہے کہ قتادہ کا شمار ان مدلسین میں ہوتا ہے جن کی تدلیس مضر نہیں۔(احسن: ص ۲۰۱ ج ۱)

ان کی یہ بات بھی قطعاً درست نہیں، کیوں کہ ائمہ فن نے اسے مدلس قرار دیا ہے اور اس کے عنعنہ کو قبول نہیں کیا۔

جہاں تک اس کے مدلس ہونے کا تعلق ہے تو:

۱۔ حافظ ابن حجرؒ نے طبقات المدلسین میں۔

۲۔ علامہ الحلبیؒ نے التبیین فی اسماء المدلسین ص ۸ میں۔

۳۔ حافظ ابو مسعودؒ مقدسی نے اپنے ارجوزہ میں۔

۴۔ علامہ سیوطیؒ نے اسماء المدلسین میں۔

۵۔ حافظ ذہبیؒ نے اپنے ارجوزہ [1] کے علاوہ میزان (ص ۳۸۵ ج ۳)،تذکرہ (ص ۱۲۳ ج ۱) میں اور السیر (ص ۲۷۱ ج ۵) میں ''مدلس معروف'' کہا ہے۔

۶۔ حافظ صلاح الدین کیکلدیؒ نے جامع التحصیل ص ۱۲۴ میں۔

۷۔ علامہ الخزرجیؒ نے الخلاصہ ص ۳۵۰ ج ۲ میں۔

۸۔ حافظ ابن الصلاحؒ نے علوم الحدیث کی النوع الثانی عشر میں اسے مدلس قرار دیا ہے۔

۹۔ علامہ زیلعیؒ شیخ تقی الدین سے نقل کرتے ہیں: **وھو امام فی التدلیس** (نصب الرایۃ ص ۱۵۵ ج ۳) کہ وہ تدلیس میں امام ہے۔

۱۰۔ اور ابن مغلسؒ فرماتے ہیں:

''**وھو کثیر التدلیس**'' (ایضاً ص ۱۵۹ ج ۳)

۱۱۔ علامہ ماردینیؒ حنفی ایک روایت پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قتادۃ مدلس و قد عنعن (الجوھر النقی :ص ۹۸ ۴ ج ۲)

اسی طرح (ص ۱۲۶ ج ۷) میں لکھتے ہیں: **و قتادۃ مشھور بالتدلیس و قد عنعن۔**

یعنی قتادہ تدلیس سے مشہور اور معنعن روایت کرتے ہیں۔نیز ملاحظہ ہو (ص ۲۳۷ ج ۷، ص ۷ ج ۴، ص ۲۰۹ ج ۱)

۱۲۔ علامہ بنوریؒ ایک جگہ لکھتے ہیں:

284

[1] حافظ ذہبیؒ اور حافظ مقدسی کا ارجوزہ بحمد اللہ بندہ کے پاس موجود ہے۔

لکن قتادة يرويه عن انس بالعنعنة وهو مدلس (معارف السنن ص ٦٧ ج ٣) لیکن قتادہ اسے معنعن روایت کرتے ہیں اور وہ مدلس ہیں۔

۱۳۔ امام بخاریؒ باب زیادۃ الایمان ونقصانہ کے تحت اولاً بواسطہ" هشام حدثنا قتادة عن انس "ایک روایت لائے ہیں۔پھر معلقاً یہی روایت بواسطہ ابان حدثنا قتادۃ حدثنا انس لائے ہیں۔علامہ عینیؒ اس مقام پر لکھتے ہیں:

و فی ذكره ثلاث فوائد الاولٰى وهى اهمها التنبيه على تصريح قتادة فيه بالتحديث عن انس وذٰلک ان قتادة مدلس "لا يحتج بعنعنته الا اذا ثبت سماعه لذٰلک الذى عنعن ..الخ

(عمدة القارى: ص ٢٦١ ج ١)

کہ اس دوسری روایت کو ذکر کرنے میں تین فوائد ہیں۔پہلا یہ اور یہ ان تینوں میں سب سے اہم ہے کہ قتادہؒ نے اس میں انس سے سماع کی صراحت کی اور یہ اس لیے کہ قتادہؒ مدلس ہے اور اس کا عنعنہ قابل احتجاج نہیں الا یہ کہ سماع ثابت ہو۔ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ص٨٦ ج١) میں بھی یہی بات نقل کی ہے۔نیز دیکھیے فتح الباری (ص٢٤١ ج١١،ص١٠٩ ج ١٣)۔یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان بزرگوں کے نزدیک امام بخاریؒ کے ہاں قتادہؒ چوں کہ مدلس ہے اس لیے وہ بسا اوقات اس کے عنعنہ میں تصریح سماع کا بھی فائدہ ذکر کرتے ہیں۔

۱۴۔ مولانا احمد علیؒ سہارنپوری ایک حدیث کے تحت لکھتے ہیں:

مراد البخارى من سياق هذا التعليق بيان سماع قتادة من جابر بن زيد لانه مدلس.

کہ امام بخاریؒ کا اس تعلیق سے مقصد جابرؒ سے قتادہؒ کے سماع کی صراحت ہے کیوں کہ قتادہؒ مدلس ہے۔

۱۵۔امام دارقطنیؒ نے کتاب التتبع میں قتادہؒ کی معنعن روایات پر کئی جگہ کلام کیا ہے۔مثلاً مسند عمر میں حدیث " نهى نبى الله صلى الله عليه وسلم عن لبس الحرير الا موضع اصبعين"کے متعلق فرماتے ہیں۔

لم يرفعه عن الشعبى غير قتادة وقتادة مدلس. الخ (التتبع ص ٢٦٣)

کہ شعبیؒ سے قتادہؒ کے علاوہ اسے کسی نے مرفوع ذکر نہیں کیا اور قتادہؒ مدلس ہے۔

۱۶۔علامہ طحاویؒ نے مشکل الآثار (ص٤٣٢ ج ١٠) میں بھی قتادہ کو مدلس اور اس کے عنعنہ کو انقطاع کا باعث قرار دیا ہے۔

۱۷۔ امام نوویؒ نے ایک جگہ امام دارقطنیؒ کے اس الزام تدلیس کا دفاع کرتے ہوئے کہا ہے کہ صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات محمول علی السماع ہیں۔پھر لکھتے ہیں:

ولا شک عندنا فی ان مسلمًا رحمه الله يعلم هذه القاعدة ويعلم تدليس قتادة فلو لا ثبوت سماعه عنده لم يحتج به. الخ(شرح مسلم :ص ۲۰۹ ج ۱)

کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ امام مسلم کو یہ قاعدہ معلوم تھا (کہ مدلس کا عنعنہ مقبول نہیں) اور وہ بھی جانتے تھے کہ قتادہؒ مدلس ہے۔ پس اگر ان کے نزدیک سماع ثابت نہ ہوتا تو وہ اس سے احتجاج نہ کرتے۔

جس سے واضح ہوتا ہے کہ علامہ نوویؒ بھی قتادہؒ کی تدلیس کو صحت حدیث کے منافی سمجھتے ہیں بلکہ امام مسلمؒ کا بھی یہی نظریہ ذکر کرتے ہیں لیکن یہ نہیں فرماتے کہ ''قتادہؒ کی تدلیس مضر نہیں'' جیسا کہ مؤلف احسن الکلام باور کرانا چاہتے ہیں۔

تنبیہ

علامہ نوویؒ نے یہاں صحیح مسلم کی ایک سند پر امام دارقطنیؒ کا یہ اعتراض نقل کیا ہے کہ ''قتادہ نے تو اس کی سند ''**سالم بن ابی الجعد عن معدان بن ابی طلحة ان عمر بن الخطاب**'' بیان کی ہے جب کہ منصورؒ بن معتمرؒ، حصینؒ بن عبدالرحمٰنؒ اور عمرؒ بن مرۃ تینوں حفاظ نے اسے ''**عن سالم عن عمر**'' کے طریق سے بغیرہٖ معدان کے واسطہ کے بیان کیا ہے۔ قتادہؒ گو ثقہ ہیں اور زیادتی ثقہ مقبول ہے مگر وہ مدلس ہیں اور اس نے سالم سے سماع کا ذکر نہیں کیا۔'' اس کے بعد علامہ نوویؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ ''قتادہ گو مدلس ہے مگر بخاری و مسلمؒ کی معنعن روایات سماع پر محمول ہیں اور ہمارے نزدیک اس میں کوئی شک نہیں کہ امام مسلمؒ یہ قاعدہ جانتے ہیں کہ مدلس کا عنعنہ قبول نہیں۔ اور وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ قتادہؒ مدلس ہیں۔ اگر امام مسلمؒ کے نزدیک قتادہؒ کا سماع ثابت نہ ہوتا تو وہ اس سے احتجاج نہ کرتے۔ اس کے علاوہ قتادہؒ کی تدلیس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ معدان راوی کا ذکر کریں۔ مدلس بعض راوی حذف تو کرتا ہے، راوی کا اضافہ نہیں کرتا۔ یہ جسارت تو کوئی جھوٹا ہی کر سکتا ہے۔ امام دارقطنیؒ پر تعجب ہے کہ انھوں نے تدلیس کو راوی کے اضافہ کا موجب قرار دیا اور اس کی نسبت قتادہؒ جیسی شخصیت کی طرف کر دی جن کا مقام عدالت، حفظ، علم اور کمال کے انتہائی درجہ کو پہنچا ہوا ہے۔''

(ملخصاً شرح النووی: ص۲۰۹ ج۱)

اس تفصیل کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ مولانا صفدر صاحب نے احسن الکلام طبع دوم کے بعد کے ایڈیشنوں میں علامہ نوویؒ کی ادھوری عبارت نقل کر کے یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ قتادہؒ کی طرف تدلیس کی نسبت امام دارقطنیؒ کی بہت بڑی جسارت ہے۔ ملاحظہ ہو احسن (ص ۲۵۱ ج ۱ طبع چہارم و پنجم) حالانکہ آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام نوویؒ نے قتادہؒ کی تدلیس کا انکار قطعاً نہیں کیا۔ بلکہ یہ فرمایا کہ امام مسلمؒ بھی خوب جانتے ہیں کہ وہ مدلس ہے۔ اس اظہار و اعلان کے باوجود قتادہؒ کی تدلیس کا انکار محض ضد کا نتیجہ ہے۔ پھر امام نوویؒ نے قتادہؒ کی تدلیس کا جواب دیا کہ صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات محمول علی السماع ہیں اور معدانؒ بن ابی طلحہ کے اضافہ کو تدلیس سے منتفی کر کے امام دارقطنیؒ پر جس تعجب کا اظہار کیا ہے حقیقت بالکل اس کے برعکس ہے۔

علامہ نوویؒ کی غلط فہمی

اس اجمال کی ضروری تفصیل یہ ہے کہ امام دارقطنی نے التتبع (ص ۱۷۲) میں فرمایا ہے کہ ''امام مسلم نے'' **قتادة**

عـن سـالـم عن معدان '' کی حدیث بیان کی ہے۔اس کی علت بھی میں نے لکھ دی ہے۔'' اوراس علت کی تفصیل ان کی کتاب العلل میں ہے۔ جس میں اس کے جمیع طرق کی طرف اشارہ کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ :

''قتادہؒ سے ہشامؒ، شعبہؒ، سعیدؒ، الحجاجؒ اور ہمامؒ اسی طرح اس سند سے یہ روایت تفصیل سے روایت کرتے ہیں جب کہ یحییٰ بن صبیحؒ، عبدؒالله بن بشر، مطرؒ الوراق اور اسحاقؒ بن ابی فروہ اسے قتادہؒ عـن سـالمؒ عن معدان عن عمرؒ سے مختصراً بیان کرتے ہیں مگر حمادؒ بن سلمة، قتادہؒ سے بغیر واسطہ معدان مرسلاً اور مختصراً روایت کرتے ہیں۔ اور ابوالاحوص محمد بن فضیل ابن عیینہ اور جریر حصین بن عبدالرحمٰن سے، وہ اسے سالم سے مرسلاً بغیر واسطہ معدان بیان کرتے ہیں۔ جب کہ شعبہؒ یہی روایت حـصـیـن عـن سالم عن رجل من اهل شام عن عمر سے موقوفاً روایت کرتے ہیں۔ البتہ عبادؒ بن عوام اسے حـصـیـن عن سالم عن معدان عن عمر کی سند سے روایت کرتے ہیں۔ لیکن میرا خیال ہے کہ عباد نے اسے یاد نہیں رکھا کیوں کہ حصین، معدان کا واسطہ ذکر نہیں کرتے۔ اسی طرح منصورؒ، ابوعونؒ، عمروؒ بن مرہ اسے سالمؒ عن عمر سے بغیر واسطہ معدانؒ مرسلاً بیان کرتے ہیں۔

"والـصـحـیـح قـول شـعبة وهشـام وابن ابی عروبة ومن تابعهم عن قتادة والله اعلم

''اور صحیح قول شعبہ، ہشام، ابن ابی عروبہ اور جنھوں نے ان کی موافقت میں قتادہ سے روایت کی ہے کا ہے۔'' (کتاب العلل: ص۲۱۷، ۲۲۰ ج۲، حدیث ۲۳۱)

لیجیے جناب! اس پورے بیان میں نہ قتادہ کی تدلیس کا کہیں ذکر، نہ ہی قتادہ پر معدان کے اضافہ کا الزام بلکہ وہ تو شعبہ، ہشام، سعید بن ابی عروبہ، حجاج، ہمام وغیرہ کی روایت کو جسے انھوں نے '' قتـــادة عن سالم عن معدان عن عـمـر '' کی سند سے بیان کیا ہے اسی کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ جب قتادہؒ سے روایت کرنے والے شعبہ بھی امام دارقطنی خود ہی بیان کررہے ہیں تو قتادہ کی تدلیس پر اعتراض کی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے یہاں قتادہ کی تدلیس پر اعتراض ہی نہیں کیا۔ کتاب الالزامات والتتبع کے محقق شیخ ابوعبدالرحمٰن مقبلؒ بن ہادی نے بھی امام دارقطنیؒ کا کلام نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ امام دارقطنیؒ نے خود ہی معاملہ صاف کردیا ہے۔ ہمیں جواب دینے کی ضرورت ہی نہیں کیوں کہ انھوں نے خود فرمایا ہے کہ شعبہؒ، ہشامؒ اور سعیدؒ وغیرہ کی روایت صحیح ہے۔ (کتاب الالزامات والتتبع ص۲۷۳) اور امام مسلمؒ نے ہی ہشامؒ، شعبہؒ اور سعیدؒ کی روایات کو ذکر کیا ہے۔ اسی لیے علامہ نوویؒ سے امام دارقطنی کا کلام سمجھنے میں تساہل ہوا۔ اور اسی حقیقت سے بے خبری ہی میں ہمارے مہربان امام دارقطنیؒ پر معترض ہیں اور علامہ نوویؒ کے غلط اعتراض کو قتادہؒ کی تدلیس کے دفاع میں پیش کررہے ہیں۔

اسی طرح علامہ نوویؒ شرح مسلم (ص۱۷۲ ج۱) میں لکھتے ہیں:

فیه فائدة وهی ان قتادة رحمه الله تعالٰی مدلس و قد قال فی الروایة الاولی عن والمدلس لا یحتج بعنعنته الا ان یثبت سماعه لذٰلک الحدیث ممن عنعن عنه فی طریق آخر.

کہ اس دوسری سند کے ذکر کرنے میں ایک فائدہ ہے کہ قتادہؒ مدلس ہیں اور پہلی روایت میں اس نے ''عن'' کہا

ہے۔ (اور دوسری میں سمعت) اور مدلس کا عنعنہ قابل احتجاج نہیں۔ الا یہ کہ اس حدیث میں کسی اور طریق سے سماع ثابت ہو۔

انصاف فرمایئے کہ اگر قتادہؒ کی تدلیس مضر ہی نہیں تو تصریح سماع کی تلاش میں سر دردی کا کیا فائدہ؟

۱۷۔ علامہ ابن عبدالبرؒ لکھتے ہیں:

وقتادة اذا لم يقل سمعت وخولف في نقله فلا تقوم به حجة لانه يدلس كثيرا عمن لم يسمع منه وربما كان بينهما غير ثقة (التمهيد: ص ۳۰۷ ج ۳)

کہ قتادہ جب ''سمعت'' نہ کہیں اور اس کی نقل کی مخالفت کی گئی ہو تو اس سے حجت قائم نہیں ہوتی کیوں کہ وہ بہت تدلیس کرتے ہیں، ان سے جن سے سنا نہیں ہوتا اور بسا اوقات ان کے اور راوی کے درمیان غیر ثقہ راوی ہوتا ہے۔

۱۸۔ علامہ الکوثری حنفی بھی لکھتے ہیں: ''قتادہ مدلس ہے'' (النكت الطريفه : ص۱۵۰)

۱۹۔ قاضی عبداللطیف ٹھٹھوی حنفی لکھتے ہیں کہ قتادہؒ مدلس ہے اور ان کی معنعن روایت قابل قبول نہیں۔

(ذب ذبابات الدراسات: ص۵۳۹، ۵۷۸ ج ۱)

۲۰۔ قتادہ کی تدلیس کے بارے میں مولانا صفدر صاحب کے استاد محترم مولانا عبدالقدیر صاحب لکھتے ہیں:

''مسلم (ص ۱۷۲ ج ۱) میں ابوعوانہؒ، سعیدؒ سے روایت کرتے ہیں مگر اس میں قتادہؒ عن سے روایت کرتے ہیں اور امام نوویؒ نے اس مقام (ص ۱۷۲) پر تصریح کی ہے کہ قتادہؒ مدلس ہے۔'' الخ (تدقیق الکلام: ص ۱۰۱ ج ۱)

اس روایت کے بارے میں ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

''یہ تسمیہ سورت کا حضرت قتادہؒ کی اس روایت میں ہے جو **قتادة عن زرارة بن أبي اوفى** کے طریق سے مروی ہے اور قتادہ مدلس ہے اور ایسی روایت مشکوک ہوتی ہے لیکن یہ سب کچھ جانتے ہوئے بھی حضرت امام بیہقی استدلال اس سے کر گئے اور خاموش چلے گئے۔ اگر ایسی روایت حنفیہ کی ہوتی تو یقیناً وہ کیا کچھ کہتے۔ الخ (ایضاً ص ۱۱۷)

''اس کے بعد انھوں نے یہ بھی بڑی دلیری سے فرمایا کہ ''**واذا قرء فانصتوا**'' کی روایت کے بارے میں امام بخاریؒ نے فرمایا قتادہ مدلس ہیں۔ اور اس کو مشکوک بنا گئے۔ کیا یہی قتادہ اسی روایت **سبح اسم ربک الاعلیٰ** والی میں عن کے صیغے سے روایت نہیں کرتے۔ یہ روایت امام بیہقی اور امام بخاری کے مسلک کے موافق تھی۔ اس لیے اس بیمار روایت پر خاموش رہے۔'' اس روایت پر تو ان شاء اللہ بات اپنے محل پر آئے گی۔ ہمیں یہاں صرف قتادہؒ کی تدلیس کے حوالے سے کچھ عرض کرنا ہے۔ مسلم کی اسی روایت کے متعلق موصوف مزید لکھتے ہیں:

> ''قتادہؒ مدلس ہیں۔ نووی نے اس جگہ لکھا ہے۔ لہٰذا اس کے سماع والی پچھلی دو روایتیں ہی معتبر ہوں گی اور پہلی قابل اعتماد نہ ہوگی کیوں کہ ممکن ہے کہ درمیان میں متروک اور ضعیف راوی کی یہ کارروائی ہو۔ علامہ بیہقی پر تعجب ہے کہ وہ یہ جانتے ہوئے بھی قتادہؒ مدلس ہے اور عن سے روایت کرتا ہے اسی کو استدلال میں لا کر اپنا مطلب نکال گئے۔'' (ایضاً ص ۱۰۶)

لیجیے جناب! مؤلف احسن الکلام کے استاد جن کی طرف انھوں نے اپنی اس کتاب کا انتساب ان القاب سے

کیا: ''حضرت الاستاذ المحقق الفقیہ المحدث شیخ المعقول والمنقول مولانا عبدالقدیر صاحب دامت برکاتھم اور پھران کی کتاب پر مقدمہ بھی لکھ کر ان کی تائید کی۔ وہ تو بتکرار قتادہ کو مدلس کہتے ہیں۔ صحیح مسلم میں قتادہ کی معنعن روایت پر جرح کرتے ہیں مگر ''شاگرد رشید'' قتادہؒ کی تدلیس کو مضر نہیں سمجھتے۔ **ان فی ذٰلک لعبرۃ۔**

محدثین اور علمائے فن بلکہ علمائے احناف کی ان تصریحات کے بعد اب آیئے اس حقیقت کو بھی دیکھ لیجیے جس پر مؤلف احسن الکلام کے اس دعویٰ کی بنیاد ہے کہ قتادہؒ کی تدلیس مضر نہیں۔ لکھتے ہیں:

۱۔ امام حاکمؒ نے معرفۃ علوم الحدیث ص ۱۰۳ میں قتادہؒ کو ان مدلسین میں شمار کیا ہے جن کی تدلیس مضر نہیں۔

۲۔ علامہ الجزائریؒ، علامہ ابن حزمؒ سے محدثین کا ضابطہ بیان کرتے ہوئے ان مدلسین کی فہرست بتلاتے ہیں جن کی روایتیں باوجود تدلیس کے صحیح ہیں۔

287 ۳۔ حافظ ابن حجرؒ نے گو طبقات المدلسین میں اسے ذکر کیا ہے مگر یہ ان کی پہلی کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ، فتح الباری، مقدمہ فتح الباری، تہذیب، مشتبہ، لسان، التعلیق اور نخبہ کے علاوہ اپنی دوسری تصانیف پر راضی نہ تھے اور فتح الباری (ص ۲۰۲ ج ۲) میں قتادہؒ کی معنعن حدیث کو صحیح کہتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے قتادہؒ کو طبقات المدلسین میں مدلس کہنے کے بارہ میں اپنے سابقہ نظریہ سے رجوع کر لیا ہے۔ (محصلہ ص ۲۰۱، ۲۰۲ ج ۱)

حافظ ابن حزم کی مدلسین کے بارہ میں رائے

جواب: مگر یہ بنیاد انتہائی کمزور ہے نمبروار حقیقت ملاحظہ ہو۔

۱۔ علامہ ابن حزمؒ کے ''ضابطہ'' کو ''محدثین کا ضابطہ'' باور کرانا دیانت وانصاف کا خون کرنے کے مترادف ہے یقین جانیے! اگر علامہ ابن حزمؒ کے اور ''محدثین کے ضابطہ'' کی کچھ وضاحت فرما دی جاتی تو اس ''ضابطہ'' کی بے ضابطگی خود بخود ظاہر ہو جاتی چہ جائیکہ اسے الٹا محدثین کا ضابطہ ہی قرار دے دیا جائے۔ حافظ ابن حزمؒ نے دراصل مدلسین کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔

۱۔ حافظ عادل ہو، وہ کبھی روایت متصل اور کبھی مرسل بیان کرے، کبھی بر سبیل تذکرہ اور کبھی بطور مناظرہ یا فتویٰ بیان کرے اور اس کی سند بیان نہ کرے یا کبھی بعض راویوں کا ذکر کرے اور کبھی انھیں حذف کر دے تو اس کی تمام روایات قبول ہوں گی۔ خواہ ''اخبرنا'' کہے یا روایت معنعن ذکر کرے۔ اس میں انھوں نے حسن بصریؒ، ابو اسحٰقؒ، قتادہؒ، عمروؒ بن دینار، سلیمان اعمشؒ، ابو الزبیرؒ، سفیان ثوریؒ اور ابن عیینہؒ کو ذکر کیا ہے۔

۲۔ اگر مدلس قصداً دھوکا دینے کے لیے ضعفاء سے تدلیس کرے تو اس کی کوئی حدیث قبول نہیں کی جائے گی خواہ سماع کی تصریح کرے یا نہ کرے، اور اس میں انھوں نے حسنؒ بن عمارہ، شریکؒ بن قاضی وغیرہ کو ذکر کیا ہے۔

288 یہ ہے اس ضابطہ کا خلاصہ جسے علامہ الجزائری نے توجیہ النظر (ص ۲۵۱، ۲۵۲) میں اور علامہ ابن حزمؒ نے الاحکام (ص ۱۴۱، ۱۴۲ ج ۲) میں ذکر کیا ہے۔ اب انصاف شرط ہے کہ بتلایا جائے یہی ''محدثین کا ضابطہ'' ہے کہ مدلس حافظ وعادل ہو اور وہ معنعن بھی روایت کرے تو اس کی روایت صحیح اور جو مدلس ضعفاء سے تدلیس کرتا ہو وہ خواہ سماع کی بھی صراحت

کرے اس کی صراحت سماع بھی غیر مقبول۔

حافظ ابن حزمؒ اور محدثین کے ضابطہ میں فرق

اصول حدیث کا معمولی طالب علم بھی سمجھتا ہے کہ یہ حافظ ابن حزمؒ کی ظاہریت ہے۔ محدثین کا یہ ''ضابطہ'' نہیں۔ مولانا ظفر احمد عثمانی لکھتے ہیں:

قال قاضی القضاۃ الحافظ ابن حجر وحکم من ثبت عنه التدلیس اذا کان عدلا ان لا یقبل منه الا ما صرح فیه بالتحدیث علی الاصح . (انہاء السکن ص ۴۰)

کہ قاضی القضاۃ حافظ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ جس سے تدلیس ثابت ہو وہ اگرچہ عادل ہی ہو اس کی وہی روایت قبول ہوگی جس میں سماع کی صراحت ہو۔ ❶

یہ ہے وہ ضابطہ جو محدثین کے نزدیک صحیح اور مشہور ہے اور شرح نخبۃ الفکر: ص ۴۵، تدریب الراوی: ص ۱۴۴ وغیرہ، اصول حدیث کی تمام کتابوں میں مذکور ہے۔ یہ نہیں کہ ثبوت عدالت کے بعد تدلیس بھی ختم ہوگئی۔ محدثین کے ہاں اس کی کچھ قیود بھی ہیں۔ حافظ ابن حزمؒ بعض اصولی مباحث میں بھی محدثین کے ہم نوا نہیں۔ ان کے بعض اصول وضوابط محدثین سے کچھ مختلف ہیں۔ جس کا اقرار خود مؤلف احسن الکلام نے احسن (ص ۹۴ ج ۲) ہی میں کیا ہے۔ پھر اس فہرست میں کچھ نام تو ایسے ہیں جن کے عنعنہ کو فریق ثانی تسلیم نہیں کرتا۔ مثلاً علامہ نیمویؒ وغیرہ آمین بالجہر کے مسئلہ میں سفیان ثوریؒ کی روایت کو تدلیس کی بنا پر شعبہؒ کی روایت سے مرجوح قرار دیتے ہیں ان کے الفاظ یہ ہیں۔ 289

واما الثوری فکان ربما یدلس وقد عنعنه۔ (التعلیق الحسن: ص ۹۸)

کہ ثوریؒ بسا اوقات تدلیس کرتے ہیں اور انھوں نے اسے معنعن روایت کیا ہے۔

علاوہ ازیں شریکؒ کے متعلق مؤلف احسن الکلام کا فیصلہ ہے کہ وہ حسن الحدیث ہے۔ (احسن: ص ۲۵۷ ج ۱) اور وہ مدلس بھی ہے کیا اسی ''ضابطہ'' کی بنا پر معترض کے نزدیک شریکؒ کی تحدیث اور صراحت سماع بھی مردود ہے؟

اسی فہرست میں ''حسن بصری'' کا بھی نام ہے حالانکہ مولانا صفدر صاحب اسے مدلس اور اس کے عنعنہ کو صحت کے منافی سمجھتے ہیں۔ چنانچہ ایک جگہ حافظ ابن حجرؒ اور علامہ ذہبیؒ کا کلام کہ حسن بصریؒ مدلس ہیں۔ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''جب اس کی سماعت ہی صحیح نہیں اور تدلیس وارسال کا سنگین الزام بھی ان پر عائد کیا گیا تو اصول حدیث کی رو سے یہ روایت کیسے صحیح ہوسکتی ہے۔'' (ازالۃ الریب ص ۲۳۷)

غور فرمایا آپ نے کہ یہاں تو صفدر صاحب حسن بصریؒ پر تدلیس وارسال کے الزام کو ''سنگین الزام'' قرار دیتے ہیں مگر یہاں احسن الکلام میں ''ضابطہ'' یہ بتلاتے ہیں کہ ان کی تدلیس مضر نہیں۔ ع

---

❶ قتادہؒ کی تدلیس مضر نہ ہونے کے ثبوت کی بجائے اگر مؤلف احسن الکلام اپنے اصول کے مطابق خیر القرون کے مدلسین کی روایت قبول کرنے کا اعلان کرتے تو ہمیں اس سے من وجہ تعرض نہ تھا مگر جب انھوں نے محدثین کے ضابطہ کی بات کی تو پھر اس حقیقت کو واضح کرنا بھی ضروری تھا۔

آپ ہی اپنی اداؤں پہ ذرا غور کریں !

مزید یہ کہ خود ابن حزمؒ بھی اس ضابطہ کے پابند نظر نہیں آتے۔ چنانچہ المحلی (ص۳۶۴ ج ۷) میں لکھتے ہیں کہ ہم اس حدیث کو صحیح نہیں سمجھتے کیوں کہ :

لان ابا الزبير مدلس ما لم يقل في الخبر انه سمعه من جابر.

ابوالزبیر مدلس ہے جب تک وہ یہ نہ کہے کہ میں نے جابرؓ سے سنا ہے (اس کی حدیث صحیح نہیں)

290

حالانکہ ابوالزبیرؒ کو اس ''ضابطہ'' میں شمار کیا گیا ہے جن کی تدلیس وہ مضر نہیں سمجھتے۔

۲۔ قتادہؒ کی تدلیس کے دفاع میں امام حاکمؒ کا سہارا بھی نہایت کمزور ہے جب کہ امام حاکمؒ کا مقصد یہ ہے کہ جو ثقہ مدلس اپنے جیسے یا اپنے سے کچھ کم درجہ کے ثقہ سے تدلیس کرے ان کی روایات مقبول ہیں مگر دیگر ائمہ فن نے اسے کلیۃً تسلیم نہیں کیا۔ صرف امام ابن عیینہؒ کے متعلق یہ تصریح ہے کہ وہ ابن جریجؒ اور معمرؒ ایسے ثقات سے ہی تدلیس کرتے ہیں (تدریب: ص۱۴۴) وغیرہ۔

امام حاکمؒ کا تساہل معروف ہے اور قتادہؒ ثقات ہی سے روایت نہیں کرتے بلکہ انھیں حاطب اللیل کہا گیا ہے اور وہ ثقہ اور ضعیف کا لحاظ کیے بغیر روایت لیتے تھے۔ (تہذیب: ص۳۵۳ ج۸)

اور غالباً اسی بنا پر امام یحیٰی بن سعید نے ان کی مراسیل کو ریح (ہوا) قرار دیا ہے۔ (انہاء السکن: ص۱۵۷)

اور یہی وجہ ہے کہ متاخرین نے امام حاکمؒ کی رائے سے اتفاق نہیں کیا۔ حافظ صلاح الدینؒ، حافظ ذہبیؒ، شیخ تقی الدینؒ، ابن حجرؒ اور حافظ ابن الصلاح وغیرہ سبھی قتادہؒ کو مدلس قرار دیتے ہیں۔

بلکہ خود امام حاکمؒ لکھتے ہیں:

قتادة على علو قدره يدلس ويدلس عن كل واحد۔ (المستدرک: ص ۲۳۳ ج ۱)

کہ قتادہؒ بڑے مرتبہ پر ہونے کے باوجود تدلیس کرتے تھے اور ہر ایک سے تدلیس کرتے تھے۔

بتلایئے! اس سے بڑھ کر ہم اور کیسے تسلی کرا سکتے ہیں۔

قتادہ کے بارے میں امام حاکمؒ کی یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ المستدرک (ص۱۸۶ ج۱) میں ''**قتادة عن عبدالله بن سرجس**'' کی سند سے روایت لائے ہیں اور فرماتے ہیں ''**على شرط الشيخين**'' یہ حدیث صحیح ہے اور قتادہ کا ابن سرجس سے سماع مستبعد نہیں حالانکہ خود امام حاکمؒ نے ہی فرمایا ہے:

''**ان قتادة لم يسمع من صحابي غير انس**'' (معرفۃ علوم الحدیث: ص۱۱۱)

''کہ قتادہؒ نے حضرت انسؓ کے علاوہ کسی اور صحابیؓ سے نہیں سنا۔ یہی بات امام احمدؒ سے علامہ ابن ترکمانیؒ نے الجوہر النقی (ص۹۹ ج۱) میں نقل کی ہے۔ مزید ملاحظہ فرمائیں ارواء الغلیل (ج۱ ص۹۳، ۹۴ حدیث ۵۵)۔ بلکہ آپ پڑھ آئے ہیں کہ خود امام حاکمؒ، قتادہؒ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ وہ ہر ایک سے تدلیس کرتے ہیں۔ تو محولہ صفحہ پر ابن سرجس کی معنعن روایت کو صرف معاصرت کی بنا پر صحیح علی شرط شیخین کہنا کیوں کر صحیح ہو سکتا ہے۔

۳۔ حافظ ابن حجرؒ کے متعلق یہ کہنا کہ آخر انھوں میں نے اس نظریہ سے رجوع کر لیا تھا قطعاً غلط ہے جب کہ مقدمہ فتح الباری (ص ۴۳۶) میں انھوں نے قتادہؒ کو مدلس قرار دیا اور ص ۴۶۳ پر فرماتے ہیں کہ: 291

تکلم فیه للتدلیس.

کہ ان پر تدلیس کی بنا پر کلام کیا گیا ہے۔

فتح الباری میں بھی جا بجا اس کی تدلیس کا ذکر کرتے ہوئے دفاع کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک مقام پر لکھتے ہیں:

واما طریق شعبة فصرح احمد والنسائی فی روایتهما بسماع قتادة له من انس فانتفت تهمة تدلیسه (فتح الباری: ص ۵۷ ج ۱)

امام احمدؒ اور نسائیؒ نے قتادہؒ کے انسؓ سے سماع کی صراحت کی ہے۔ پس ان سے تدلیس کی تہمت ختم ہوگئی۔

اور صفحہ ۵۹ جلد ۱ پر لکھتے ہیں:

وروایة شعبة عن قتادة مأمون فیها من تدلیس قتادة لانه کان لا یسمع منه الا ما سمعه۔

اور چند صفحات بعد لکھتے ہیں:

وصرح النسائی فی روایته والاسماعیلی بسماع قتادة له من انس۔ (فتح الباری: ص ۶۲ ج ۱)

اور قبل ازیں باب زیادة الایمان ونقصانه کے حوالہ سے ہم نقل کر آئے ہیں کہ وہاں بھی حافظ صاحب نے قتادہؒ کو مدلس تسلیم کرتے ہوئے دفاع کیا ہے۔ اسی طرح ص ۲۴۱ ج ۱۱، ص ۱۰۹ ج ۱۳ میں بھی اسے مدلس کہا ہے۔

اور تہذیب (ص ۳۵۵ ج ۸) میں امام ابن حبانؒ سے نقل کیا ہے: ''وکان مدلسا'' کہ قتادہؒ تدلیس کرتے تھے اور امام ابوحاتمؒ سے نقل کیا ہے کہ جب وہ سماع کی صراحت کرے تو وہ ایوبؒ اور یزیدؒ الرشک سے مجھے زیادہ محبوب ہے۔ لیجیے! ہم نے فتح الباری اور تہذیب سے بھی اس کی تدلیس کا ثبوت پیش کیا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ حافظ ابن حجرؒ نے آخری دور کی کتابوں میں جن پر ان کا زیادہ اعتماد ہے تدلیس کے نظریہ سے رجوع کر لیا تھا سراسر خلاف واقعہ ہے اور انھوں نے جو یہ نقل کیا ہے کہ فتح الباری ص ۲۰۲ ج ۲ میں ابن حجرؒ نے قتادہؒ کی معنعن روایت کو صحیح کہا ہے۔ (احسن: ص ۲۰۳ ج ۱) 292

تو اس کے متعلق یہ گزارش ہے کہ اوّلاً انھوں نے ''بسند قوی'' کہا ہے اور بسا اوقات رجال کے ثقہ ہونے پر اسناد قوی یا اسناد حسن وغیرہ کے الفاظ کا استعمال اہل علم کی کتب میں عام پایا جاتا ہے۔ علامہ زیلعی لکھتے ہیں:

صحة الاسناد یتوقف علی ثقة الرجال ولو فرض ثقة الرجال لم یلزم منه صحة الحدیث

(نصب الرایة: ص ۳۴۷ ج ۱)

کہ صحت اسناد رجال کے ثقہ ہونے پر موقوف ہے اور اگر رجال کی توثیق تسلیم کی جائے تو اس سے حدیث کی صحت لازم نہیں آتی۔

لہٰذا اگر حافظ ابن حجرؒ نے ''سند قوی'' کہہ دیا ہے تو اس سے اس حدیث کی صحت کیوں کر ثابت ہوئی اور اس سے استدلال کیسے صحیح ہوا؟

ثانیاً: گو ایسا توسع اہل علم کے کلام میں عموماً پایا گیا ہے مگر اس میں نظر ہے، احتیاط کا راستہ اور زیادہ مناسب طریقہ

یہ ہے کہ ایسے موقع پر صرف ’’ رجالہ ثقات ‘‘یا’’ رجالہ رجال الصحیح أو الحسن ‘‘کے الفاظ استعمال کیے جائیں۔ کیوں کہ مدلس ومختلط وغیرہ راوی ثقہ ہوتا ہے۔ مگر اس کی حدیث محل نظر ہوتی ہے تا آنکہ سماع ثابت ہو یا اختلاط سے پہلے کا سماع منقول ہو۔ اور مدلس ومختلط پر اعتراض حدیث کی سند پر ہے۔ لہٰذا مدلس راوی کی معنعن روایت کے بارے میں’’ اسنادہ صحیح ‘‘ نہیں’’ رجالہ رجال صحیح ‘‘ کہنا زیادہ مناسب ہے اور اصول کے مطابق ہے۔

بنابریں جب ہم یہ ثابت کر آئے ہیں کہ حافظ ابن حجرؒ خود قتادہؒ کو مدلس قرار دیتے ہیں تو مناسب یہ تھا کہ ’’سند قوی‘‘ کی بجائے ’’رجالہ ثقات‘‘ کے الفاظ استعمال کرتے تا کہ ’’مبتدی‘‘ حضرات کو اشتباہ لاحق نہ ہوتا۔

الغرض مؤلف احسن الکلام کو یہ حوالہ کسی صورت بھی سودمند نہیں۔ بالخصوص جب کہ وہ فتح الباری میں جابجا قتادہؒ کی تدلیس کا ذکر کرتے ہیں اور اس کا دفاع بھی کرتے ہیں ورنہ جب اس کی تدلیس صحت کے منافی نہیں تو دفاع کا کیا فائدہ؟ بلکہ ہم یہ ثابت کر آئے ہیں کہ مقدمہ فتح الباری اور تہذیب میں بھی انھوں نے قتادہؒ کی تدلیس کا اقرار کیا ہے اور کسی جگہ یہ نہیں کہا کہ اس کی تدلیس مضر نہیں۔ 293

صفدر صاحب کے ہاں بھی قتادہؒ مدلس ہے

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ قتادہؒ مدلس اور اس کی معنعن روایت صحت کے منافی ہے۔ مؤلف احسن الکلام کا دفاع جس بنیاد پر قائم ہے وہ بیت عنکبوت سے زیادہ کمزور ہے اور محض سطحیت پر مبنی ہے۔ مگر یہ بات بھی یاد رکھیے کہ یہ دفاع یہاں محض مسلکی حمیت میں ہے ورنہ قتادہؒ ان کے ہاں بھی مدلس ہے اور اس کی تدلیس موجب ضعف ہے۔ چنانچہ موصوف اپنی ایک اور مایہ ناز تصنیف ’’دل کا سرور‘‘ میں مسئلہ ’’مختار کل‘‘ پر معترضین کے دلائل کا تجزیہ کرتے ہوئے ایک روایت مسند احمد (ص ۲۵، ۶۳، ۳ ج ۵) سے لائے ہیں۔ پھر اس کے جواب میں لکھتے ہیں:

> ’’اس حدیث کی سند میں بعض ایسے روات بھی ہیں جو مدلس ہیں اور روایت بھی غیر صحیحین کی، اور پیش کی جارہی ہے عقیدہ کے اثبات کے لیے۔ لہٰذا مدلس کی معنعن روایت ایسے معاملہ میں قابل التفات نہیں ہوسکتی۔‘‘ (دل کا سرور: ص ۲۴)

اب اٹھایئے مسند احمد اور نکالیے محولہ صفحات اور دیکھیے کہ اس میں کون سا راوی مدلس ہے جس کی معنعن روایت قابل التفات نہیں۔ چنانچہ ایک سند یوں ہے:

> ’’حدثنا عبداللہ حدثنی ابی ثنا محمد بن جعفر ثنا شعبة عن قتادة عن نصر بن عاصم.‘‘ الخ (مسند احمد: ص ۲۵ ج ۵)

اور دوسری سند یوں ہے:

> ’’حدثنا عبداللہ حدثنی ابی حدثنا وکیع حدثنا شعبة عن قتادة عن نصر بن عاصم اللیثی.. الخ.‘‘ (مسند احمد ص ۶۳ ج ۵)

294 قارئین کرام! یہ ہیں وہ دونوں اسناد جن کے متعلق فریق ثانی کے شیخ الحدیث اور خطیب جامع مسجد حنفیہ گکھڑ بہ بانگ دہل اعلان فرما رہے ہیں کہ اس کی سند میں بعض رواۃ مدلس ہیں۔ حالانکہ علم حدیث کا معمولی طالب علم بھی جانتا ہے کہ اس میں صرف قتادہؒ مدلس ہیں۔ نہایت شرم کی بات ہے کہ قتادہؒ کی معنعن روایت سے کوئی دوسرا فریق استدلال کرے تو وہ مدلس اور اس کی روایت نا قابل التفات، لیکن اگر یہی بات مبارک پوریؒ اور حضرت الاستاد محدث گوندلوی خیر الکلام میں کہہ دیں تو وہ موجب گردن زدنی قرار پائیں اور قتادہ کی تدلیس کسی صورت میں بھی مضر نہ رہے۔ ع

ایں چہ بوالعجبی است

بات اسی پر ختم نہیں ہو جاتی، ظلم وستم کی انتہا کہیے یا بد دیانتی کی، کہ فرماتے ہیں:

''شعبہؒ کے متعلق یہ ضابطہ ہے کہ وہ صرف صحیح حدیثیں ہی اپنے مشائخ سے نقل کرتے ہیں۔''

(احسن: ص ۱۸۰ ج ۱)

نیز یہ بھی کہ:

''امام شعبہ کی روایت اعمشؒ، ابو اسحاقؒ اور قتادہؒ سے ہو تو ان کی تدلیس مضر نہ ہو گی۔''

(ملخصاً احسن: ص ۱۲۳ ج ۲)

کیا مسند احمد کی مذکورۃ الصدر روایت بواسطہ شعبہؒ نہیں؟ اور کیا آخری کلام میں قتادہؒ کو مدلس تسلیم نہیں کیا گیا۔ اگر قتادہؒ کی تدلیس مضر ہی نہیں تو شعبہؒ کی روایت کی تخصیص کے کیا معنٰی؟ انصاف شرط ہے کہ ہم قتادہؒ کی تدلیس کے متعلق اس سے بڑھ کر فریق ثانی کے شیخ الحدیث صاحب کی تسلی اور کس طرح کرا سکتے ہیں۔

آنکھیں ہیں اگر بند تو پھر دن بھی رات ہے
اس میں بھلا قصور ہے کیا آفتاب کا؟

اور مؤلف احسن الکلام کا کہنا کہ:

''مؤلف خیر الکلام نے ص ۲۰۶ میں قتادہؒ کی معنعن روایت سے احتجاج کیا ہے اور اس کی صحت پر کوئی کلام نہیں کیا۔'' (مصلہ احسن: ص ۲۰۳)

295 تو اس کے متعلق عرض ہے کہ یہ احتجاج صرف الزامی طور پر ہے۔ مؤلف خیر الکلام اسے صحیح تسلیم نہیں کرتے۔ چنانچہ ص ۱۵۹ پر صراحۃً لکھتے ہیں:

''اس کی سند میں قتادہؒ مدلس ہے اور جب وہ یہ نہ کہے کہ میں نے یہ حدیث سنی۔ ایسی حدیث حجت نہیں مگر جو فریق زیادتی کو واجب مانتا ہے وہ اس حدیث کو صحیح تسلیم کرتا ہے۔ پس الزامی صورت میں اس کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ (ملخصاً)

لہٰذا اس قول سے قتادہؒ کی تدلیس کا دفاع بھی فضول ہے۔

محدث گوندلویؒ پر بہتان

مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں کہ:

''مؤلف خیر الکلام (ص ۴۲۰، ۴۲۱) نے لکھا ہے کہ بخاریؒ میں قتادہؒ کی جو معنعن روایتیں ہیں وہ امام شعبہؒ کے طریق سے ہیں۔'' (احسن: ص ۲۰۲)

حالانکہ مؤلف ''خیر الکلام'' نے نہ صراحۃً اور نہ ہی اشارۃً یہ بات کہی ہے کہ بخاری میں قتادہؒ کی معنعن روایتیں امام شعبہؒ کے طریق سے ہیں۔ ﴿ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئًا وّ هو حسير﴾۔

البتہ حضرت الاستاذؒ نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ بعض حنفیہ نے کہا ہے کہ:

''صحیحین میں جو مدلسین کی روایات ہیں وہ سماع پر محمول ہیں۔ مگر یہ قاعدہ ان احادیث میں چلتا ہے جہاں تنقید نہ ہوئی ہو۔ یہ قاعدہ ہر جگہ جاری نہیں ہوتا اور حدیث زیر بحث پر تنقید ہو چکی ہے۔''
(خیر الکلام ص ۴۲۰)

اس کے جواب میں مؤلف احسن الکلام فرماتے ہیں:

''یہ قطعاً باطل ہے۔ کہاں لکھا ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ بخاری و مسلم کی سب روایتیں صحیح نہیں تو پھر پرویز صاحب اور مودودی صاحب کا کیا قصور ہے؟'' (احسن: ص ۲۰۳ ج ۱)

جواب: لیکن یہ اعتراض بھی کوتاہ نظری بلکہ محض دفع الوقتی پر مبنی ہے جب کہ حافظ ابن الصلاحؒ علوم الحدیث میں لکھتے ہیں: 296

و من فوائدها القول بان ما انفرد به البخاري او مسلم مندرج في قبيل ما يقطع بصحته لتلقي الامة كل واحد من كتابيهما بالقبول على الوجه الذي فصلناه من حالهما فيما سبق سوى احرف يسيرة تكلم عليها بعض اهل النقد من الحافظ كالدار قطني هي معروفة عند اهل هذا الشأن۔

(مقدمة مع التقييد: ص ۴۲ تدريب الراوي ص ۴۷)

یعنی اس کے فوائد میں سے یہ قول ہے کہ بخاری و مسلم کی احادیث مقطوع بالصحت ہیں کیوں کہ امت کی تلقی بالقبول انھیں حاصل ہے۔ سوائے چند حروف و مقامات [1] کے جن پر حفاظ اہل نقد مثل دارقطنی وغیرہ نے کلام کیا ہے اور وہ مقامات اہل علم کے ہاں معروف ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے مقدمہ فتح الباری ص ۳۴۶ کی الفصل الثامن میں حافظ ابن الصلاحؒ کی یہی بات نقل کی ہے کہ:

فهو مستثنٰى مما ذكرناه.

---

[1] زیر بحث روایت میں پوری روایت پر کلام نہیں بلکہ صرف جملہ ''فانصتوا'' پر ہے۔ صحیح بخاری اور مسلم کے ہر ہر لفظ کی صحت کا دعویٰ کسی نے نہیں کیا بلکہ صحت کا حکم پوری حدیث کے اعتبار سے ہے۔ بعض ثقات سے وہم و خطاء کی بنا پر کسی لفظ کو نفس روایت میں بیان کر دینا اور بات ہے اور پوری روایت کا ضعیف ہونا دوسری بات ہے۔ صحیحین میں حدیث معراج جو بواسطہ شریک بن عبداللہ بن ابی نمر ہے کے الفاظ اور سیاق۔۔۔ پر محدثین کا کلام مشہور ہے۔ مزید ملاحظہ فرمائیں (منہاج السنۃ: ص ۱۱۲ ج ۴، مسالک الحنفاء: ص ۵۱)

جن مقامات پر حفاظ حدیث نے کلام کیا ہے وہ مقامات اس حکم سے مستثنیٰ ہیں۔
اور پھر کہا ہے: ''ھو احتراز حسن'' بلکہ اس بات کا بھی اعتراف کیا ہے کہ جن محدثین نے بعض مقامات پر نقد کیا ہے ان میں سے اکثر کا جواب تو دیا گیا مگر'' فان منھا ماالجواب عنه غیر منتھض ''(ہدی الساری: ص ۳۴۶)
جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ بعض محدثین نے صحیحین کی بعض روایات پر بھی تنقید کی ہے اور ائمہ فن نے ان روایات کو صرف تلقی بالقبول کی فہرست سے خارج کیا ہے۔

297 احادیث صحیحین اور حنفی اکابرین کا طرز عمل

مگر بعض ہمارے مہربان ایسے بھی ہیں جنھوں نے متعدد احادیث کو ضعیف ہی نہیں کہا بلکہ صحیحین کی ارجیت و اصحیت کو چیلنج بھی کیا ہے۔ علامہ عبدالقادر قرشی حنفی کی کتاب الجامع (ص ۴۲۸ ج ۲) ملاحظہ فرمائیں۔ مولانا ظفر احمد عثمانیؒ نے انہاء السکن (ص ۱۱۷، ۱۱۸) میں بھی ان کا کلام نقل کیا ہے۔
خود مولانا صفدر صاحب نے صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث خداج کو منکر قرار دیا ہے جیسا کہ پہلے آپ دیکھ چکے ہیں۔ لہٰذا کم از کم مولانا صفدر صاحب کو ٹھنڈے دل سے فیصلہ کرنا چاہیے کہ اگر علامہ قرشیؒ، مولانا ظفر احمد عثمانی بلکہ خود حضرت کی ذات ستودہ صفات نے جو صحیح مسلم کی روایات اور اس کے رواۃ پر بڑی بے دردی سے عمل جراحی فرمایا ہے اگر اس سے پرویز صاحب وغیرہ کو تقویت نہیں ہوئی تو صرف یہ کہنے سے کہ صحیحین میں مدلسین کی وہی روایات محمول علی السماع ہیں جن پر تنقید نہیں ہوئی۔ ان کو تقویت کیسے ہوگی اور غالباً انھیں اس بات کا بھی علم ہوگا کہ'' الجرح علی البخاری ''اور'' الکلام المحکم '' لکھنے والا کوئی (غیر مقلد) اہل حدیث نہیں بلکہ حنفی مقلد تھا اور آج بھی استاذ کوثری کی معنوی اولاد جو کردار ادا کر رہی ہے وہ ''غیر مقلد'' نہیں۔ قارئین ہی انصاف فرمائیں کہ پرویز صاحب وغیرہ کے ہاتھ کس نے مضبوط کیے ہیں؟

قتادہؒ کا سنان سے سماع ثابت نہیں

امام مسلمؒ نے ملاقات و اتصال کے لیے صرف معاصرت کو کافی سمجھا ہے مگر دوسرے محدثین (جن میں ان کے استاد محترم امام بخاریؒ بھی ہیں) نے ان سے اتفاق نہیں کیا۔ جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ بحث چونکہ قتادہؒ کے عنعنہ پر ہے۔ اس لیے اسی سلسلہ میں ایک روایت پیش کر کے ائمہ ناقدین کے اقوال نقل کیے جاتے ہیں۔ جس سے زیر بحث مسئلہ کی وضاحت بھی ہو جاتی ہے۔ چنانچہ صحیح مسلم باب ما یفعل بالھدی اذا عطب فی الطریق (ص ۴۲۷ ج ۱) میں ایک روایت اس سند سے منقول ہے: 298

'' حدثنی ابو غسان المسمعی حدثنا عبدالاعلیٰ حدثنا سعید عن قتادة عن سنان بن سلمة عن ابن عباس.'' الخ
امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں:

''قتادہؒ نے سنانؒ سے سنا نہیں۔'' (الالزامات: ص ۷۸)
حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ: ''ابراہیم بن جنید نے امام ابن معینؒ سے کہا کہ یحییٰ بنؒ سعید کہتے ہیں:
کہ قتادہؒ نے یہ حدیث سنانؒ سے نہیں سنی تو امام ابن معینؒ نے فرمایا:
من يشك في هذا ان قتادة لم يسمع منه ولم يلقه -(تهذيب: ص ۲۴۱ ج ۴)
کہ اس میں کسے شک ہے کہ قتادہؒ نے سنانؒ سے نہ ملاقات کی ہے اور نہ سنا ہے۔
اسی طرح ابن حبانؒ فرماتے ہیں: ''**واحاديث قتادة عنه مدلسة**'' (تہذیب: ص۲۴۱ ج۴)
کہ قتادہؒ کی سنانؒ سے روایت میں تدلیس ہے۔
تدلیس یہاں بمعنی لغوی ہے اصطلاحی نہیں جیسا کہ قبل ازیں ہم عرض کر چکے ہیں۔ مولانا امیر علیؒ لکھتے ہیں:
روى عنه قتادة في صحيح مسلم واعل بان هذا لم يسمع منه - (التعقيب: ص ۲۱۲)
کہ سنانؒ سے قتادہؒ نے روایت کی ہے جو مسلم میں ہے اور اسے معلول کہا گیا ہے کہ اس نے یہ روایت سنانؒ سے نہیں سنی۔
علامہ الخزرجی لکھتے ہیں کہ:
''مسلم کی یہ روایت معلول ہے کہ قتادہؒ نے سنانؒ سے نہیں سنا۔ جیسا کہ ابن قطانؒ اور ابن معینؒ نے کہا ہے۔
(الخلاصہ: ص۴۲۱ ج۱)
مزید دیکھیے نصب الرایۃ (ص۱۶۲ ج ۳، غرر فوائد المجموعۃ: ص۳۸۰، ۳۸۳، تحفۃ الاشراف: ص۱۳۵ ج ۳)
299 لیجیے جناب! اس روایت کو امام یحییٰؒ، ابن معینؒ، ابن حبانؒ، دارقطنی وغیرہ نے معلول قرار دیا ہے اور صراحت کی ہے کہ قتادہؒ نے سنانؒ سے یہ روایت نہیں سنی بلکہ اس سے ملاقات ہی نہیں۔ لہٰذا اس اعتراض کو صرف لفظی کارروائی سے کیوں کر پورا کیا جا سکتا ہے:
انما وضعت هاهنا ما اجمعوا عليه.
کہ میں اس میں وہ احادیث لایا ہوں جن کی صحت پر اجماع ہے۔
یہ اجماع مخصوص محدثین کا مراد ہے اور اس میں باعتراف مؤلف احسن الکلام امام ابن معینؒ بھی ہیں۔
(احسن: ص۲۰۸ ج۱)
مگر دیکھا آپ نے کہ وہی مسلم کی اس روایت کو معلول قرار دیتے ہیں، آخر کیوں؟

صحیحین کے مدلسین کے متعلق امام مزیؒ کے قول کی وضاحت

بلاشبہ متاخرین سے نسبتاً امام مسلمؒ کا تتبع وزنی اور قابل اعتبار ہے۔ مگر یہاں معاملہ ان کے معاصرین بلکہ شیوخ اور دیگر ائمہ ناقدین کے مابین ہے۔ لہٰذا یہ تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ جمہور کے عمومی اقوال سے جن کا سہارا مولانا صفدر

صاحب نے لیا ہے وہ روایات خارج ہیں۔جن پر ائمہ ناقدین نے تنقید کی ہے۔رہا علامہ المزیؒ کا یہ قول جسے علامہ سیوطیؒ نے تدریب: ص۵۹ میں علامہ السبکیؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

کثیر من ذٰلک لم یوجد و ما یسعنا الا تحسین الظن۔

کہ صحیحین کی اکثر معنعن روایات کا سماع نہیں پایا جاتا اور ہمیں حسن ظن کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔

جسے مؤلف احسن الکلام (ص ۲۰۱ ج ۱) نے بھی نقل کیا ہے تو اس کے متعلق گزارش ہے کہ تدریب الراوی کی یہ عبارت محل نظر ہے۔حافظ ابن حجرؒ نے علامہ السبکیؒ کا یہی سوال اور علامہ المزیؒ کا جواب ان الفاظ سے نقل کیا ہے:

و فی اسئلة الامام تقی الدین السبکی للحافظ ابی الحجاج المزی وسألته عما وقع فی الصحیحین من حدیث المدلس معنعنا هل نقول انهما اطلعا علی اتصالها؟ فقال کذا یقولون و ما فیه الا تحسین الظن بهما و الا ففیها احادیث من روایة المدلسین ما توجد من غیر تلک الطریق التی فی الصحیح. (النکت: ص ۶۳۶ ج ۲)

کہ امام تقی الدین السبکیؒ کے ’’اسئلہ‘‘ میں ہے کہ میں نے ابوالحجاج المزیؒ سے صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات کے بارے میں سوال کیا کہ امام بخاریؒ و مسلمؒ ان کے اتصال پر واقف تھے تو انھوں نے فرمایا اسی طرح کہتے ہیں اور اس میں صرف حسن ظن ہے ورنہ ان مدلسین سے ایسی احادیث بھی ہیں جو ان کے علاوہ دوسرے طرق سے مروی نہیں۔ 300

النکت کی یہ عبارت تدریب الراوی کے بالکل برعکس ہے۔حافظ ابن حجرؒ نے النکت میں اس پر تفصیلاً بحث کی ہے جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔حافظ ذہبیؒ نے کہا ہے کہ صحیح مسلم میں کچھ احادیث ایسی ہیں جن میں ابوالزبیر کا سماع جابر سے ثابت نہیں اور نہ وہ بطریق ’’لیث عن ابی الزبیر‘‘ مروی ہیں۔’’ففی القلب منها شيء‘‘۔(میزان: ص ۳۹ ج ۴)

علامہ ذہبیؒ نے اس سلسلہ میں جو روایات تمثیلاً ذکر کی ہیں وہ اگرچہ محل نظر ہیں جن کی تفصیل بے محل ہے۔بتلانا صرف یہ تھا کہ علامہ ذہبیؒ بھی صحیحین میں مدلسین کی روایت کو علی الاطلاق سماع پر محمول نہیں کرتے۔

علامہ القرشی الحنفیؒ لکھتے ہیں:

وروی مسلم فی کتابه عن ابی الزبیر عن جابر احادیث کثیرة بالعنعنة و قد قال الحفاظ ابو الزبیر یدلس فی حدیث جابر فما کان بصیغة العنعنة لا یقبل ذلک . الخ (کتاب الجامع: ص ۴۲۹ ج ۲)

کہ امام مسلمؒ نے اپنی کتاب میں ابوالزبیر عن جابر کے واسطہ سے کئی معنعن احادیث ذکر کی ہیں اور حفاظ کا کہنا ہے کہ ابوالزبیر حضرت جابرؓ کی حدیث میں تدلیس کرتا ہے۔پس جو ’’عن‘‘ کے صیغہ سے ہوگی وہ قبول نہیں کی جائے گی۔

مولانا ظفر احمد عثمانیؒ نے انہاء السکن (ص ۱۱۸) میں علامہ قرشیؒ سے اتفاق کیا ہے اور شیخ ابوغدہ حنفیؒ نے اس کے دوسرے ایڈیشن (ص ۴۶۴) میں جسے انھوں نے ’’قواعد فی علوم الحدیث‘‘ کا نام دیا ہے یہ عبارت نقل کرتے ہوئے ’’لا یقبل‘‘ کے تحت لکھتے ہیں۔ 301

’’ای لا یقبل ان یحمل علی الاتصال‘‘ کہ اس کو اتصال پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

اب قارئین خود فیصلہ کر لیں کہ مؤلف احسن الکلام کا یہ دعویٰ کہ: ''محدثین کا اتفاق ہے کہ مدلس راوی کی تدلیس صحیحین میں کسی طرح مضر نہیں۔'' (احسن: ص ۲۰۰ ج ۱) کہاں تک صداقت پر مبنی ہے؟ وہ اتفاق بھی عجیب ہے جس سے امام دارقطنیؒ، حافظ المزیؒ، علامہ ابن دقیق العید، علامہ قرشیؒ، علامہ ذہبیؒ وغیرہ خارج ہوں۔ الغرض یہ قاعدہ اتفاقی نہیں، البتہ جمہور کا یہ قول کہہ سکتے ہیں اور مؤلف احسن الکلام کی یہ عادت مبارکہ ہے کہ ناواقف حضرات کو متاثر کرنے کے لیے اتفاق و اجماع کا موہوم قلعہ تیار کرتے ہیں جس کی متعدد مثالیں پہلے بھی گزر چکی ہیں۔

یہاں یہ بات بھی تعجب سے خالی نہیں کہ مؤلف موصوف نے اپنے دعویٰ اتفاق پر امام نوویؒ، قسطلانیؒ، سخاویؒ، سیوطیؒ کے علاوہ عبدالقادر قرشیؒ کا نام بھی لیا ہے کہ انھوں نے بھی ''الجواهر المضیئة (ص ۴۲۹ ج ۲) میں یہ قاعدہ پوری صراحت اور وضاحت سے بیان کیا ہے۔ (حاشیہ احسن ص ۲۰۰ ج ۱)

بلاشبہ علامہ سیوطیؒ اور قسطلانیؒ وغیرہ نے صحیحین میں تدلیس کو سماع پر محمول کیا ہے مگر اس سلسلہ میں علامہ القرشیؒ کو بھی ان کا ہم نوا قرار دینا قطعاً غلط ہے۔ جب کہ انھوں نے صحیحین اور بالخصوص مسلم پر تفصیلاً نقد کیا ہے۔ اہل علم سے گزارش ہے کہ وہ ان کی نگارشات کو خود ملاحظہ فرمائیں۔ (ص ۴۲۸، ۴۳۰ ج ۲) دو اڑھائی صفحات پر مشتمل ہیں۔ ان کی مکمل عبارت تو طوالت کا موجب ہوگی البتہ یہاں نو یر بحث مسئلہ میں ان کے الفاظ سے واقفیت ضروری ہے: لکھتے ہیں:

واعلم ان، ان وعن مقتضیان للانقطاع عند اهل الحديث ووقع في مسلم والبخاري من هذا النوع كثير فيقولون على سبيل التجوه ما كان من هذا النوع في غير الصحيحين فمنقطع وما كان في الصحيحين فمحمول على الاتصال.

یعنی آگاہ رہو کہ ''ان'' اور ''عن'' کے الفاظ اہل حدیث کے نزدیک انقطاع کے متقاضی ہیں اور بخاری و مسلم میں اس جیسے الفاظ بکثرت مروی ہیں تو وہ تکلفاً کہتے ہیں کہ صحیحین کی یہ روایات تو اتصال پر محمول ہیں اور غیر صحیحین کی روایات منقطع ہیں۔

302

اس کے بعد انھوں نے ابوالزبیر [1] کے عنعنہ کو بطور دلیل پیش کیا ہے اور مسلم کی متعدد روایات پر نقد کیا ہے۔ خود غور فرمائیں کہ علامہ قرشیؒ تو صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات کو سماع پر محمول کرنے کو محض تکلف اور ناجائز تعریف قرار دیں۔ مگر ہمارے مہربان فرماتے ہیں کہ انھوں نے بھی اس قاعدہ کی صراحت کی ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔!

مزید یہ کہ علامہ قرشیؒ نے یہ جو کچھ کہا ہے ''الجواهر المضية'' میں نہیں جیسا کہ مؤلف مذکور نے نقل کیا ہے بلکہ ''الکتاب الجامع'' میں کہا ہے جو ''الجواهر المضية'' کی ذیل ہے۔ لہٰذا حوالہ کے لیے ''الجواہر'' کا نام لینا بھی صرف عجلت ہی کا نتیجہ ہے۔

اس ضروری وضاحت سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قتادہؒ مدلس ہے۔ صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات

---

[1] مگر مؤلف احسن الکلام ابوالزبیرؒ کی تدلیس کو منافی صحت ہی نہیں سمجھتے، ابوالزبیر کی تدلیس پر بحث بھی ان شاء اللہ اپنے محل پر آئے گی۔

جمہور کے ہاں سماع پر محمول ہیں مگر جہاں دلائل قطعیہ سے انقطاع ثابت ہو، اس کا انکار محض مجادلہ و مکابرہ پر مبنی ہے۔ البتہ اس سلسلہ میں متأخرین کی بجائے عموماً متقدمین محدثین جن کی نگاہوں میں ذخیرہ احادیث تھا کا قول قابل قبول ہوگا۔ ہر کس و ناکس کی بات کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

تنبیہ رابع امام دارقطنیؒ اور حدیث انصات

مؤلف احسن الکلام فرماتے ہیں کہ:

303 ''امام دارقطنی نے سنن (ص ۱۳۴ ج ۱) میں قتادہؒ کی معنعن حدیث کو متصل اور حسن کہا ہے۔ نیز اس میں سلیمان تیمیؒ '' وحدہ لا شریک لہ '' کا جملہ ذکر کرنے میں منفرد ہیں مگر امام دارقطنی فرماتے ہیں ہشامؒ بن سعید، ابانؒ، ابوعوانہؒ وغیرہ نے سلیمانؒ کی مخالفت کی ہے۔ بایں ہمہ نہ یہ معلل، نہ شاذ بلکہ متصل اور حسن'' (احسن: ص ۲۰۴ ج ۱)

پہلی بات قدرے مختلف انداز سے انھوں نے (ص ۱۹۳ ج ۱) کے حاشیہ میں بھی کہی ہے اور لکھا ہے کہ:

''امام دارقطنیؒ نے اس زیادت کو ''صحیح'' تسلیم کیا ہے۔''

مگر یہ ساری کاوشیں بے کار ہیں۔ ابھی ہم ذکر کر آئے ہیں کہ '' اسنادہ حسن '' کہنے سے حدیث کا حسن ہونا لازم نہیں آتا۔ علم حدیث کے کسی طالب علم سے یہ بات مخفی بھی نہیں مگر وائے افسوس کہ فریق ثانی کے شیخ الحدیث ایک جگہ '' اسنادہ حسن '' کے معنی سے حدیث کا حسن اور دوسری جگہ ''صحیح ہونا'' ثابت کرتے ہیں۔ انا للہ و انا الیہ راجعون۔!

شاذ روایت کی تعریف سے بھی سبھی واقف ہیں کہ: ''ثقہ اوثق کی مخالفت کرے۔'' لہٰذا جو روایت شاذ ہو اس کی سند کا حسن یا صحیح ہونا اس کے شاذ اور معلول ہونے کے منافی نہیں۔ دیکھیے

(الرفع والتکمیل: ص ۱۳۴، ابن الصلاح: ص ۴۳ وغیرہ)

اور جہاں تک امام دارقطنیؒ کے اسے متصل کہنے کا تعلق ہے تو اوّلاً ہم امام دارقطنیؒ کے حوالہ سے ثابت کر آئے ہیں کہ وہ خود قتادہؒ کو مدلس قرار دیتے ہیں۔

ثانیاً: عین ممکن ہے کہ ان کے نزدیک قتادہ کا سماع اس روایت میں ثابت ہو۔ اس لیے انھوں نے اسے متصل کہا ہو ورنہ قتادہؒ کی تدلیس تو ان کے نزدیک مسلم ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس میں سلیمانؒ تیمی کا وہم تو بتلاتے ہیں مگر قتادہؒ کی تدلیس کا ذکر نہیں کرتے۔ لہٰذا اس سے قتادہ کے مدلس نہ ہونے پر استدلال بھی صحیح نہیں۔ اور سلیمانؒ تیمی نے جس طرح '' فأنصتوا '' کے الفاظ میں اپنے دیگر حفاظ اصحاب کی مخالفت کی ہے۔ اسی طرح 'وَحْدَہ' لَا شَرِیْکَ لَہ' کے الفاظ

304 کہنے میں بھی حفاظ کی مخالفت کی ہے اور امام دارقطنیؒ نے جس طرح '' فأنصتوا '' کی زیادت پر سلیمانؒ کی مخالفت کا ذکر کیا ہے اسی طرح 'وَحْدَہ' لَا شَرِیْکَ لَہ' کی زیادت پر سلیمانؒ کی مخالفت کا ذکر کیا ہے، جس کا اعتراف خود مولانا صفدر صاحب نے احسن الکلام میں کیا ہے۔ لہٰذا یہ سمجھنا کہ 'وَحْدَہ' لَا شَرِیْکَ لَہ' کی زیادت ان کے نزدیک معلول یا

شاذ نہیں محض دھوکا ہے۔ ”خالفه هشام و سعید و ابان و ابوعوانة وغیره عن قتادة“ کا آخر کیا مفہوم ہے؟

کیا شاذ یا معلل ہونے کے لیے یہی الفاظ ”هو شاذ او معلل“ وہاں موجود ہونے ضروری ہیں؟ ع

بس اک نگاہ پہ ٹھہرا ہے فیصلہ دل کا

تنبیہ خامس: مصححین کی فہرست کا جائزہ

علامہ نوویؒ اور ان ہی کی متابعت میں مبارکپوریؒ صاحب نے لکھا ہے کہ:

”اس زیادت کو محدثین کی ایک جماعت نے ضعیف کہا ہے لہٰذا یہ۔ تضعیف امام مسلمؒ وغیرہ کی تصحیح سے مقدم ہے۔“ (شرح مسلم: ص ۱۷۵ ج ۱، تحقیق: ص ۸۷ ج ۲)

جس کے جواب میں مؤلف احسن الکلام نے کوئی پچیس نام ان حضرات کے شمار کیے ہیں جنھوں نے اس کو صحیح کہا ہے بالآخر لکھتے ہیں کہ:

”ووٹوں کی دنیا میں دیکھ لیجیے کہ اس زیادت کے صحیح تسلیم کرنے والے زیادہ ہیں یا اس کے غلط قرار دینے والے۔“ (احسن: ص ۲۰۹ ج ۱)

مگر یہاں دو باتیں قابل غور ہیں۔

۱۔ امام نوویؒ نے ”اجتماع هؤلاء الحفاظ“ کہہ کر متقدمین حفاظ حدیث کا اجماع مراد لیا ہے۔ متأخرین اہل علم کی آراء مراد نہیں لیں۔

۲۔ ووٹوں کی دنیا میں دھاندلی کے وجود پر ہر پاکستانی متفکر اور نوحہ کناں ہے اور یہی ”اصول“ بدقسمتی سے یہاں صفدر صاحب نے بھی روا رکھا ہے۔ کیوں نہ ہو جب کہ یہ ”ووٹوں کی“ دنیا ہے۔

305 چنانچہ اس فہرست میں حفاظ حدیث میں سے امام نسائیؒ، امام ابن معینؒ، امام ابن خزیمہؒ، امام ابن ابی شیبہؒ۔۔، امام سعیدؒ بن منصور، امام علیؒ بن مدینی، حافظ ابنؒ الصلاح، امام الاثرمؒ، امام ابوزرعہؒ، حافظ ابن حزمؒ کا نام لینا محض اسی ”دھاندلی“ کا کرشمہ ہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ امام نسائیؒ کو اس حدیث کے مصححین میں شمار کرنا محض دعویٰ ہے۔ اس کی کوئی دلیل نہیں۔ مولانا عثمانیؒ نے ”المجتبیٰ“ میں ذکر کرنے کی بنا پر ہی اسے صحیح سمجھ لیا ہے۔۔۔۔ کہ امام نسائیؒ کے نزدیک وہ روایات صحیح ہیں۔ (انہاء السکن: ص ۱۹)

بعض محدثین نے بلاشبہ سنن نسائی پر صحت کا اطلاق کیا ہے لیکن یہ حکم اکثری ہے یہ نہیں کہ اس کی تمام احادیث صحیح ہیں۔ خود امام نسائیؒ نے کئی روایات پر کلام بھی کیا ہے اور اس میں ان راویوں کی احادیث بھی ہیں جنھیں خود امام نسائیؒ نے متروک اور ضعیف قرار دیا ہے۔ مثلاً عبدالکریم بن ابی المخارق، عبدالرحمٰن بن یزید الشامی، سلیمان بن ارقم، ابراہیم بن اسماعیل الانصاری، ابراہیم بن یوسف المقرئ، ارشد بن راشد الکاہلی، یزید بن طلق وغیرہ۔

مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ لکھتے ہیں:

’’اگر نسائی ابن ماجہ مثلاً بلا توثیق ذکر کریں باوجود سند کے وہ بھی توثیق نہیں۔‘‘ (براہین قاطعہ: ص ۱۰۳)

لہٰذا اس روایت کا نسائی میں آجانا ہی صحت کی دلیل نہیں؟ امام نسائی نے تو حضرت عبادہؓ کی مفصل روایت کو بھی ذکر کیا ہے۔ (نسائی ص ۱۱۱ ج ۱)

مگر مولانا صفدر صاحب کے ہاں وہ روایت ضعیف اور معلول ہے۔ کیا پھر اسے بھی حضرت موصوف کم از کم امام نسائی کے نزدیک صحیح ماننے کے لیے تیار ہیں؟ امام ابن خزیمہؒ کے متعلق بھی یہی دعویٰ علامہ عینیؒ نے کیا ہے اور انہی کی متابعت میں مولانا لکھنوی (امام ص ۱۶۰) وغیرہ نے کہہ دیا کہ ابن خزیمہؒ نے بھی اسے صحیح کہا ہے حالانکہ امام بیہقیؒ نے صراحت کی ہے کہ:

و و هن ابو عبدالله محمد بن اسماعيل البخاری و ابوبكر محمد بن اسحاق بن خزيمة رحمهم الله هذه الزيادة. (كتاب القراءة: ص ۸۹، ۹۰)

306

کہ امام ابو عبداللہ بخاریؒ اور امام ابوبکر بن خزیمہؒ نے اس زیادت کو کمزور کہا ہے۔

امام بیہقیؒ کو امام ابن خزیمہؒ کی کتابوں سے براہ راست تعارف تھا۔ اس لیے ان کے مقابلہ میں علامہ عینیؒ کی بات کون سنتا ہے۔ مؤلف احسن الکلام کا یہ کہنا کہ:

’’البرہان العجاب [1] کے حوالہ سے نقل کیا گیا۔ کہ وہ اسے صحیح تسلیم کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ انکار باطل ہے۔‘‘

(محصلہ: ص ۲۰۸، ۲۰۹ ج ۱)

محض کورانہ تقلید ہی کا نتیجہ ہے۔ صاحبؒ البرہان العجاب نے کون سا براہ راست ابن خزیمہؒ سے نقل کیا ہے۔ وہ عموماً علامہ لکھنویؒ ہی سے ایسے اقوال نقل کرتے ہیں اور علامہ لکھنویؒ نے یہ قول علامہ عینیؒ سے نقل کیا ہے اور ان کے مقابلہ میں امام بیہقیؒ واضح الفاظ میں فرما رہے ہیں کہ:

’’امام ابن خزیمہؒ نے اس زیادت کو کمزور کہا ہے۔ لہٰذا علامہ عینیؒ کی بات بلا دلیل قابل سماعت نہیں۔ [2]‘‘

صحیح ابن خزیمہؒ اب دیکھی جا سکتی ہے اور اس میں فاتحہ خلف الامام کے بارہ میں ان کا فیصلہ بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ روایت ان کے نزدیک صحیح ہے اور اس کا وہی مفہوم ہے جو فریق ثانی لیتا ہے۔ تو پھر وہ مقتدی پر فاتحہ کی فرضیت کے کیسے قائل ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح امام ابن معینؒ، امام عثمانؒ بن ابی شیبہ، امام سعیدؒ بن منصور، امام علیؒ بن مدینی کا نام بھی محض ’’ووٹ‘‘ بڑھانے کا کرشمہ ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ امام مسلمؒ نے فرمایا ہے کہ:

---

[1] احسن الکلام (ص ۲۰۷، ۲۰۸) میں برہان العجائب لکھا ہے جو غلط ہے۔

[2] علامہ عینیؒ نے شرح بخاری (ص ۱۵ ج ۶) میں ابن خزیمہؒ سے ابن عجلانؒ کی روایت کی تصحیح نقل کی ہے۔ **فابن خزيمة صحح حديث ابن عجلان** لہٰذا اسے قتادہؒ کی روایت کے بارہ میں قرار دینا صحیح نہیں لیکن علامہ عینیؒ کا یہ دعویٰ بھی محل نظر ہے جب کہ امام بیہقیؒ نے صراحتاً ان کا کلام ابن عجلانؒ کی حدیث کے متعلق نقل کیا ہے۔ نیز دیکھیے تحقیق الکلام (ص ۹۳، ۹۴)۔

307 میں وہی روایتیں درج کروں گا جن پر محدثین کا اجماع ہے اور اس اجماع میں بقول ابن الصلاحؒ وغیرہ یہ محدث مراد ہیں۔ امام احمدؒ، امام ابن معینؒ، امام عثمانؒ بن ابی شیبہؒ، امام سعیدؒ اور امام ابنؒ مدینی۔'' (حاشیہ احسن ص ۲۰۷، ۲۰۸ ج ۱)

لیکن اس ''اجماع مخصوص'' کی حقیقت سے پہلے یہ بھی سوچ لیجیے کہ امام مسلمؒ اپنی صحیح میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ''فانصتوا'' نہیں لائے۔ جس کا عنقریب ذکر آ رہا ہے تو کیا ہمارے مہربان یہ حدیث ان محدثین کے نزدیک ضعیف قرار دینے کے لیے تیار ہیں؟

ثانیاً: حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث خداج بھی ان محدثین کے نزدیک صحیح ہوگی یا نہیں؟ جب کہ امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں اسے درج کیا ہے اور علاءؒ بن عبدالرحمٰن کے متعلق امام ابن معینؒ کے الفاظ ''**ليس حديثه بحجة**'' کو جرح مفسر کہہ کر توثیق کو جو غیر معتبر قرار دیا گیا ہے۔ (احسن ص ۲۴۱ ج ۱) تو کیا مؤلف موصوف نے اس سے رجوع کر لیا ہے؟ قتادہ عن سنان کی روایت صحیح مسلم ص ۴۲۷ ج ۱ میں ہے جس پر امام ابن معینؒ نے انقطاع کا حکم لگایا ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اگر یہ اجماع مخصوص مراد ہے تو پھر اس حکم انقطاع کا کیا معنیٰ؟

پھر جب امام بیہقیؒ اور امام نوویؒ نے صراحۃً نقل کیا ہے کہ امام ابن معینؒ اس زیادت کو صحیح نہیں فرماتے تو پھر صرف اسی ''اجماع'' کی بنا پر ان کو مصححین میں شمار کرنا کہاں کا انصاف ہے؟

امام مسلمؒ کے قول ''ما اجمعوا عليه'' سے کیا مراد ہے؟

رہی بات کہ اجماع سے اجماع مخصوص مراد ہے تو اوّلاً علامہ سیوطیؒ نے تدریب (ص ۴۷) میں اسے علامہ بلقینیؒ سے ''قیل'' کے لفظ سے اور علامہ الجزائریؒ نے ''**قال بعضهم**'' کے الفاظ سے نقل کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ''**ما** 308 **اجمعوا عليه**'' کی تاویل میں یہ بھی ایک رائے ہے نہ کہ فیصلہ، جیسا کہ مؤلف احسن الکلام کا خیال ہے اس کے علاوہ دو قول اور بھی ہیں۔

۱۔ کہ اس سے مراد یہ ہے کہ ان کے نزدیک صحیح حدیث کی شروط کی مجمع علیہ تعریف مراد ہے گو بعض کے نزدیک وہ شروط بعض احادیث میں نہیں پائی جاتیں۔ حافظ ابن الصلاح لکھتے ہیں:

''**ان مراده انه لم يضع فيه الا ما وجد عنده فيه شروط الصحيح المجمع عليه و ان لم يظهر اجتماعها في بعض الاحاديث عند بعضهم**'' (مقدمه شرح مسلم ص ۱۳، علوم الحديث ص ۲۶)

حافظ عراقی نے شرح الفیہ (ص ۴۳ ج ۱) میں اور علامہ سخاویؒ نے فتح المغیث میں بھی یہ قول نقل کیا ہے۔

۲۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ نفس حدیث میں اسناداً و متناً جس میں ثقات مختلف ہوں وہ حدیث نہیں لاؤں گا۔ اور اسی آخری قول کو علامہ ابن الصلاح نے ترجیح دی ہے، فرماتے ہیں:

وهذا هو الظاهر من كلامه فانه ذكر ذلك لما سئل عن حديث ابى هريرة رضى الله عنه واذا قرأ فانصتوا هل هو صحيح فقال هو عندى صحيح قيل له لم تضعه ههنا فاجاب بالكلام

المذکور. (مقدمة شرح مسلم للنووی ص ۱۳ تدریب الراوی ص ۴۷)

کہ یہی آخری قول ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے جب ان سے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث **اذا قرأ فأنصتوا** کے متعلق سوال کیا گیا تو انھوں نے کہا وہ صحیح ہے۔ انھیں کہا گیا کہ اسے یہاں کیوں ذکر نہیں کرتے تو انھوں نے فرمایا کہ میں وہی احادیث یہاں نقل کرتا ہوں جن پر اتفاق ہوا ہو۔ یعنی جن کے راویوں کی توثیق پر اتفاق ہو۔

مگر حافظ ابن الصلاحؒ فرماتے ہیں بایں ہمہ اس کتاب کی بعض اسانید و متون کی صحت میں اختلاف ہے:

وفي ذلك ذهول منه عن هذه الشرط او سبب آخر.

309 اور اس میں انھیں ذہول ہو گیا ہے یا کسی اور سبب کی بنا پر وہ اس شرط پر قائم نہیں رہ سکے۔ [1]

لیجیے! امام ابن الصلاحؒ وغیرہ تو سرے سے اس ''اصول'' ہی پر نقد فرماتے ہیں اور بعض تنقید شدہ روایات کو تلقی بالقبول کی فہرست سے بھی خارج کرتے ہیں مگر ہمارے مہربان فرماتے ہیں کہ:

''انھوں نے تصریح کی ہے کہ امام مسلمؒ کی مراد مخصوص اجماع ہے اور اسی پر وہ انھیں اس حدیث کے **مصححین** میں شمار کرتے ہیں۔''

امام اثرمؒ کو بھی اس کے **مصححین** میں شمار کرنا صحیح نہیں جب کہ ہم علامہ ابن رجبؒ کی شرح العلل للترمذی کے حوالہ سے ان کا مکمل کلام نقل کر چکے ہیں کہ وہ نہ سلیمانؒ کو قتادہؒ کے حفاظ تلامذہ میں شمار کرتے ہیں اور نہ اسے صحیح سمجھتے ہیں بلکہ انھوں نے اس زیادت کو سلیمانؒ کا وہم قرار دیا ہے اور امام احمدؒ سے بھی نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے ان احادیث میں اضطراب کو تسلیم کیا ہے۔

اسی طرح امام ابوزرعہؒ کو اس حدیث کے **مصححین** میں شمار کرنا بھی صرف اسی پر موقوف ہے کہ فتح الباری، تدریب اور مقدمہ شرح مسلم میں ہے کہ امام مسلمؒ فرماتے ہیں:

''میں نے اپنی کتاب امام ابوزرعہؒ پر پیش کی تو انھوں نے جس میں علت کو بیان کیا میں نے اس روایت کو چھوڑ دیا اور جسے صحیح فرمایا اسے میں نے رہنے دیا۔''

310 لیکن اس سے یہ کیوں کر لازم آتا ہے کہ امام ابوزرعہؒ نے صحیح مسلم کی ایک ایک حدیث دیکھی ہے ممکن ہے کہ مسلم کے کچھ اجزاء دیکھے ہوں۔ جب کہ ہم دیکھتے ہیں کہ انھوں نے جب اسباطؒ بن نصر کی حدیث مسلم میں دیکھی تو فرمایا: ''**ما أبعد هذا من الصحيح**'' اور جب قطنؒ بن نسیر کی روایت دیکھی تو فرمایا: ''**هذا اطم من الاول**'' اسی طرح احمدؒ بن عیسیٰ مصری کی روایات بھی مسلم میں دیکھ کر تعجب کا اظہار فرمایا (تاریخ بغداد ص ۲۷۴ ج ۴، تہذیب ص ۲۱۲، ۵۶ ج ۱)

لہٰذا جب امام ابوزرعہؒ سے یہ انکار ثابت ہے اور ان کی روایات مسلم میں موجود ہیں تو مذکور الصدر قول کے متعلق یہ کیوں کر باور کیا جا سکتا ہے کہ امام ابوزرعہؒ نے صحیح مسلم کی ایک ایک حدیث کو دیکھا اور اس کے بارے میں امام مسلمؒ سے اپنی

---

[1] لیکن اگر ان دونوں صورتوں میں ''بحسب نظر مسلم'' کو ملحوظ رکھ لیا جائے تو یہ اعتراض زیادہ وزنی نہیں رہتا۔

رائے کا اظہار کیا تھا۔لہٰذا اس قول سے امام ابوزرعہؒ کو اس حدیث کے **مصححین** میں شمار کرنا۔۔۔۔۔بھی محض ''ووٹوں'' کی دنیا میں دھاندلی کا نتیجہ ہے۔

اور امام ابن حزمؒ نے بھی اس حدیث کو صحیح نہیں کہا۔ بلکہ انھوں نے ابن عجلانؒ کی روایت کو ''المحلی''میں ذکر کرتے ہوئے اسے صحیح کہا ہے اور یہ بھی ملحوظ رہے کہ محدثین میں سے جن حضرات نے اس زیادتی کو صحیح کہا ہے اس سے وہ قطعاً یہ مفہوم نہیں لیتے جو آج حنفی حضرات لے رہے ہیں۔

ان حضرات کے علاوہ متاخرین مثلاً علامہ ابن قدامہؒ، ابن تیمیہؒ، ابن عبدالبرؒ، عینیؒ، ماردینیؒ، ابن کثیرؒ، علامہ منذری، موفق الدین ابن قدامہ کی آراء تو محض ظاہر سند کی بنا پر ہیں اور ہم عرض کر چکے ہیں کہ امام بیہقیؒ اور علامہ نوویؒ وغیرہ نے جس ''اجتماع'' کا اظہار کیا ہے وہ متقدمین، محدثین مراد ہیں۔ان کے مقابلہ میں امام مسلم وابن جریرؒ وغیرہ چند محدثین کی تصحیح محل نظر ہے۔امام احمدؒ کی رائے اس بارہ میں مختلف ہے۔امام الخلالؒ نے امام احمدؒ سے اگر اس کی تصحیح نقل کی ہے تو امام اثرمؒ نے ان سے اس کا مضطرب ہونا بھی نقل کیا ہے۔لہٰذا امام بیہقیؒ نے جو دعویٰ کیا ہے وہ اس میں حق بجانب ہیں اور ان کے مقابلہ میں ''ووٹوں'' کی دنیا میں جن حضرات کا ذکر کیا گیا ہے وہ محض ''ووٹوں'' میں دھاندلی کا نتیجہ ہے۔

311 ائمہ ناقدین میں سے جو مقام امام بخاریؒ، امام دارقطنیؒ، امام ابوداودؒ، امام ابن خزیمہؒ اور امام ابوعلیؒ وغیرہ کو حاصل ہے وہ کسی سے پوشیدہ نہیں، وہ اس زیادت کو معلول قرار دیتے ہیں اور **مصححین** حضرات نے ظاہر سند کے اعتبار سے اور سلیمانؒ کی توثیق کی بنا پر اسے صحیح قرار دیا ہے۔حالانکہ امام شعبہؒ، ہشامؒ جیسے حفاظ جو کہ سلیمانؒ سے بدرجہا ثقہ اور حافظ ہیں یہ زیادتی ذکر نہیں کرتے۔اس لیے لامحالہ یہ زیادت سلیمانؒ کا وہم ہے اور ثقات سے وہم کا صدور بعید نہیں۔خود مؤلف احسن الکلام (ص ۲۴۹ ج ۱) معترف ہیں کہ وہم سے کون بچ سکتا ہے۔

صفدر صاحب کی الٹی چال

یہاں یہ الٹی چال بھی عجیب ہے۔حضرت موصوف اس زیادت کی تصحیح کو مثبت اور جرح کو منفی قرار دے کر فرماتے ہیں: ''اثبات نفی پر مقدم ہوتا ہے۔''(احسن ص ۲۰۸ ج ۱)

مگر یہ محض دل بہلانے کا بہانہ ہے۔ایسی صورت میں تو کوئی روایت بھی معلول نہیں ہوگی جب کہ شاذ و نادر ہی کسی روایت کو معلول یا ضعیف ہونے پر اتفاق ہوا ہے۔کیا ایسے اختلاف کی صورت میں روایت بہر حال صحیح ہوگی؟ اور نہ ہی کسی راوی کو ضعیف قرار دیا جائے گا۔جب کہ جرح بقول مؤلف احسن الکلام نفی ہے اور توثیق مثبت، اور ''اثبات نفی پر مقدم ہے'' حالانکہ اصول یہ ہے کہ جرح مفسر ہو تو تعدیل یعنی ''اثبات'' پر مقدم ہوتی ہے۔اسی طرح حدیث میں کوئی علت ہو (جو کہ باعث ضعف وجرح ہے) تو ''اثبات'' بے معنی ہے۔بشرطیکہ وہ علت اصول کی بنا پر صحیح ہو اور ایسے ہی مقام پر کہا گیا ہے:

من عرف فهو حجة على من لم يعرف.

کہ جس نے کسی سبب ضعف کو جان لیا اس کا قول حجت ہے، بہ نسبت نہ جاننے والے کے۔

ایک فعل کے نفس الامر میں ثابت ہونے یا نہ ہونے پر اختلاف ہو تو وہاں یہ اصول صحیح ہے کہ اثبات نفی پر مقدم ہے۔ جرح و تعدیل اور علت و معلول کے باب میں اس کا سہارا لینا سراسر غلط اور حقیقت سے ناواقفی کا نتیجہ ہے۔ خود مولانا صفدر صاحب نے اس اصول کے لیے جن مواضع کی نشان دہی کی ہے ان سے ہمارے موقف کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ تحفۃ الاحوذی (ص ۱۶۱ ج ۱) میں جہاں محدث مبارک پوری نے یہ اصول ذکر کیا ہے وہاں اختلاف حضرت حسن کا سمرہؓ سے سماع کا ہے۔ بعض نے نفی کی ہے اور بعض نے اثبات، اس لیے اثبات کو مبارک پوریؒ صاحب نے ترجیح دی ہے اور شرح نخبۃ الفکر (ص ۹۱ و فی نسخة ص ۱۰۱) کا جو حوالہ دیا گیا ہے وہاں بھی یہی معاملہ ہے۔ جب کہ حافظ ابن حجرؒ کا مقصود یہ ہے کہ ثقہ اور عادل راوی اپنے شیخ سے ایک حدیث بیان کرے مگر شیخ اس کا انکار کرے تو اس روایت کو قبول کیا جائے گا اور شیخ کا انکار نسیان پر محمول کیا جائے گا۔ امام بیہقیؒ (ص ۱۶۱ ج ۲) نے بھی حضرت ابن عمرؓ سے قراءت خلف الامام کا ثبوت ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ جنھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اس کی نفی نقل کی ہے ان سے مثبت اولیٰ ہے۔ (یہ علیحدہ بات ہے کہ مولانا صفدر صاحب اس اثبات کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں) یہی حقیقت دوسرے حوالہ جات کی ہے۔ 312

الغرض نفس الامر میں ایک قول و عمل کے ثبوت و نفی کی بات اور ہے اور علت و معلول، توثیق و تجریح کا معاملہ دوسرا ہے۔ مولانا صفدر صاحب خواہ مخواہ دونوں میں اختلاط ثابت کر رہے ہیں پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ تعدیل و توثیق اگر اثبات ہے تو جرح مفسر میں بھی ایک اثبات ہے۔ اسی بنا پر جرح مفسر تعدیل سے مقدم ہوتی ہے۔ اسی طرح ''فأنصتوا'' کی تصحیح و اثبات، تو اس کی نفی بھی دلیل پر مبنی ہے کہ سلیمانؒ نے اپنے سے اوثق و احفظ رواۃ کی مخالفت کی ہے اور اصول کے اعتبار سے ثقہ اوثق کی مخالفت کرے تو روایت شاذ ہوتی ہے۔ لہٰذا نفی یا علت کا ثبوت خود اس کے اثبات کی دلیل ہے۔ جیسے جرح مفسر میں سبب جرح مثبت ہے اور تعدیل پر مقدم ہے۔ مؤلف احسن الکلام اس فرق کو بنیادی طور پر سمجھ نہیں سکے۔ اسی لیے خواہ مخواہ مؤلفؒ خیر الکلام کے پیچھے پڑ گئے ہیں۔ ہم ان کے اسی اصول کی روشنی میں پوچھتے ہیں کہ حضرت عبادہؓ کی روایت کو جب محدثین کی ایک جماعت نے صحیح اور حسن کہا ہے تو وہاں بھی اسی قاعدہ کی بنا پر اثبات نفی پر مقدم ہوگا یا نہیں؟ 313 حالانکہ اس پر جرح بھی فضول اور لایعنی ہے اور قواعد محدثین کے خلاف ہے جیسا کہ حصہ اول میں گزر چکا ہے۔

تنبیہ سادس: قتادہؒ کو تنہا سلیمان شاذ کونی ہی نے مدلس نہیں کہا

قتادہؒ کی تدلیس کے سلسلہ میں مؤلف احسن الکلام نے کہا ہے کہ:

''امام حاکمؒ، قتادہؒ کی تدلیس کو مضر قرار نہیں دیتے۔''

اس کے جواب میں حضرت الاستاذ نے خیر الکلام ص ۴۲۱ میں ایک یہ بھی جواب دیا ہے کہ:

''خود حاکمؒ نے نقل کیا ہے کہ سلیمانؒ شاذ کونی کہتے ہیں کہ جو شخص حدیث پر عمل کرنا چاہے وہ اعمشؒ اور قتادہؒ کی وہی روایت لے جس میں وہ سماع کی تصریح کریں۔''

جس کے جواب میں مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''محدثین کے ضابطہ پر تو مؤلف خیر الکلام مطمئن نہیں اور سلیمانؒ کی باتوں کا سہارا تلاش کرتے ہیں۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ'' فیہ نظر ''عبدالرزاقؒ اور صالحؒ نے اسے جھوٹا، امام ابو حاتمؒ اور حاکمؒ نے متروک اور امام نسائیؒ ''لیس بثقة '' کہتے ہیں۔ یہ ہے مؤلف خیر الکلام کا وکیل۔ (محصلہ ص ۲۰۴ ج ۱)

مگر محدثین کے ضابطہ کی حقیقت تو آپ پہلے ملاحظہ فرما چکے ہیں اور ہم خود امام حاکمؒ سے یہ نقل کر چکے ہیں کہ انھوں نے قتادہؒ کو مدلس اور اس کی روایت پر کلام کیا ہے۔ سلیمانؒ غریب موجب گردن زدنی تب تھا جب کہ یہ قول تنہا اسی کا ہوتا۔ مگر یہاں تو خود امام حاکمؒ نے بھی یہی بات کی ہے اور ان کے علاوہ امام شعبہؒ، امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، امام دار قطنیؒ، نوویؒ، زیلعیؒ، علامہ تقی الدینؒ، ذہبیؒ، مقدسیؒ، ابن المغلسؒ، سیوطیؒ، ابن حجرؒ، عینیؒ، ماردینیؒ، خزرجیؒ، ابن الصلاحؒ وغیرہ محدثین اور ائمہ فن نے بھی قتادہؒ کو مدلس کہا ہے اور اس کی تدلیس کو قبول نہیں کیا، بلکہ ہم تو ثابت کر آئے ہیں کہ خود معترض کے نزدیک قتادہؒ مدلس اور اس کی معنعن روایت نا قابل اعتبار۔ لہٰذا سلیمانؒ تنہا وکیل نہیں بلکہ مقصود صرف یہ تھا کہ خود امام حاکمؒ نے معرفۃ علوم الحدیث میں سلیمانؒ سے قتادہؒ کی تدلیس کا ذکر کیا ہے لیکن مؤلف احسن الکلام نے بغیر سوچے ''سلیمانؒ دشمنی'' مول لے لی۔

ترکِ رفع الیدین کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے مناظرہ کا راوی یہی شاذکونی ہے

ہم سمجھتے ہیں کہ سلیمان شاذکونی ثقہ نہیں، ضعیف اور متروک ہے لیکن قتادہؒ کو مدلس کہنے میں وہ تنہا نہیں مگر اس کی بجائے رفع الیدین کے متعلق امام ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کے مابین مناظرہ کی جو روئیداد فتح القدیر (ص ۲۱۹ ج ۱)، جامع المسانید (ص ۳۵۲ ج ۱)، المناقب للکردری (ص ۱۷۴ ج ۱)، المناقب للموفق (ص ۱۳۱ ج ۱)، مبسوط للسرخسی (ص ۱۴ ج ۱)، اعلاء السنن (ص ۵۷ ج ۳)، معارف السنن للبنوری (ص ۴۹۹ ج ۲) وغیرہ میں منقول ہے اور جسے آج تک تمام حنفی علماء و خطباء بیان کرتے ہیں اور نقل کرتے چلے آئے ہیں اسے بیان کرنے والا تنہا یہی سلیمانؒ شاذکونی ہے۔ اب اٹھایئے احسن الکلام (ص ۲۰۴ ج ۱) اور سلیمانؒ پر بخوشی تمام جرحیں پڑھ جایئے اور پھر فرمایئے کہ روایتی اعتبار سے اس مناظرہ کی کیا حیثیت ہے۔ ❶

مشکل بہت پڑے گی برابر کی چوٹ ہے
آئینہ دیکھیے گا ذرا دیکھ بھال کر

❶ روایتی اعتبار سے اس مناظرہ پر تبصرہ مولانا عبدالعزیزؒ صاحب رحیم آبادی کی معرکۃ الآراء کتاب ''حسن البیان'' میں ملاحظہ فرمائیں۔

اور یہاں یہ مت بھولیے کہ قتادہؒ کی تدلیس کے حکم میں سلیمانؒ تنہا نہیں ایک درجن سے زائد محدثین اور ائمہ فن نے اس کی موافقت کی ہے مگر مناظرہ کی اس روئیداد میں وہ تنہا ہے اور علمائے احناف کوئی اس کا متابع ثابت نہیں کر سکتے۔ ولو کان بعضھم لبعض ظھیرا.

تنبیہ سابع: بخاری میں قتادہؒ کی معنعن روایات

مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں کہ خیر الکلام میں ہے کہ:

''بخاری میں قتادہؒ کی جو معنعن روایتیں ہیں وہ امام شعبہؒ کے واسطہ سے ہیں'' (احسن: ص۲۰۲ ج۱)

اور پھر اس کے جواب میں لکھتے ہیں کہ:

''امام بخاریؒ نے شعبہؒ کے طریق کے علاوہ بھی بغیر تحدیث اور سوائے متابعت کے قتادہؒ کی بہت سی روایتیں ذکر کی ہیں۔ مثلاً: (ج۱ ص۷۶، ۸۱، ۸۲، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۵۲، ۱۷۶، ۱۷۸، ۲۵۷، ۲۷۸، ۳۲۵، ۳۳۰، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۸۳، ۳۸۵، ۴۰۱، ۴۶۱، ۴۸۱، ۴۸۷ وغیرہ)۔ کیا ان تمام روایتوں کو ضعیف سمجھا جائے۔ مؤلف خیر الکلام ذرا ہوش میں آ کر جواب دیں۔'' (احسن: ص۲۰۴ ج۱)

لیکن اول تو یہی بات سراسر بہتان ہے کہ خیر الکلام میں کہا گیا ہے کہ بخاری میں قتادہؒ کی جو معنعن روایتیں ہیں وہ شعبہؒ کے واسطہ سے ہیں جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ لہٰذا اس کے جواب کی چنداں ضرورت تو نہ تھی مگر مؤلف احسن الکلام کی تعلّی اور غلط فہمی کے ازالہ کے لیے ہم ثابت کرتے ہیں کہ ان مقامات پر قتادہؒ کی تحدیث ثابت ہے اور یہ کہنا کہ یہاں تحدیث ثابت نہیں محض تن آسانی کا نتیجہ ہے۔ کاش معترضین انہی مقامات سے متعلقہ روایات کو فتح الباری وعمدۃ القاری ہی میں دیکھنے کی زحمت فرما لیتے۔ چنانچہ نمبروار ثبوت ملاحظہ ہوں۔

۱۔ ص۷۶ میں ''باب المصلی یناجی ربه'' کے تحت صرف ایک روایت بواسطہ قتادہؒ مروی ہے اور اختلاف الفاظ کا ذکر کرتے ہوئے اسی مقام پر خود امام بخاریؒ نے کہا ہے: ''وقال شعبة لا یبزق بین یدیه'' اور مولانا سہارنپوریؒ نے بین السطور صراحت کی ہے۔ ای ابن الحجاج عن قتادة کہ شعبہ بن حجاج قتادہ سے ''لا یبزق بین یدیه'' کے الفاظ سے یہ روایت بیان کرتے ہیں۔ بلکہ شعبہؒ کی یہی روایت امام بخاریؒ نے ابواب المساجد میں (ص۵۹ ج۱، باب لیبزق عن یساره او تحت قدمه الیسری کے تحت بواسطہ'' شعبة حدثنا قتادة قال سمعت انس بن مالک. الخ نقل کی ہے۔ ثبوت سماع (اور شعبہؒ سے اس کی روایت) کا اور کیا ثبوت ہوگا۔ ان فی ذٰلک لعبرة لمن یخشی.

۲۔ ص ۸۱ میں ''باب وقت الفجر'' کے تحت ایک روایت ہے جو بطریق همام عن قتادة عن انس ہے۔ ص۸۲ میں یہی بواسطہ ''سعید عن قتادة'' ہے۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے صراحت کی ہے کہ خود امام بخاریؒ نے لکھا ہے کہ اس روایت میں قتادہؒ نے حضرت انسؓ سے استفسار کیا ہے۔ (فتح الباری: ص۵۴ ج۲) اور بخاریؒ میں یہ روایت (ص ۸۲، ۱۵۲ ج۱) میں ہے جس کے الفاظ ہیں: ''فقلنا لانس بن مالک'' حافظ لکھتے ہیں: ''فهو مقول قتادة

قال الاسماعیلی والروایتان صحیحتان بان یکون انس سأل زیدا و قتادة سأل انسا واللہ اعلم ''(فتح الباری: ص۵۴ ج۲) لہٰذا عدم سماع یا تدلیس کا بہانہ غلط ہے۔

۳۔ ص۸۲ پر ایک اور روایت ''ہشام عن قتادة عن ابی العالیہ'' کے واسطہ سے ہے مگر معاً بعد امام بخاریؒ اسے بواسطہ'' شعبة عن قتادة سمعت ابا العالیة '' بھی لائے ہیں۔

۴۔ ص۱۳۸ میں '' باب الاستسقاء علی المنبر '' کے تحت بواسطہ'' ابوعوانة عن قتادة عن انس ''اور یہی روایت اس سے قبل امام بخاریؒ نے بواسطہ شریکؒ بن عبداللہ بن ابی نمر عن انس بھی ذکر کی ہے۔علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: '' واعاده لاجل هذه الترجمة وللمغایرة فیمن اخرجه .''الخ (عمدۃ القاری: ص۴۳ ج۷) بتلایئے متابعت اور کیا ہوتی ہے۔متابعت کا مفہوم صرف یہی ہے کہ اسی باب کے تحت اس کا ذکر ہو؟ فاسئلوهم ان كانوا ينطقون .

۵۔ ص۱۴۰ میں '' باب رفع الامام یده فی الاستسقاء '' میں جو روایت بطریق '' سعید عن قتادة عن انس '' ہے۔خود امام بخاریؒ نے اسے ''صفۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم'' میں (ص۵۰۳ ج۱) '' سعید عن قتادة ان انسا حدثهم '' کے الفاظ سے نقل کیا ہے۔حافظ لکھتے ہیں: '' فی روایة یزید بن زریع عن سعید عن قتادة ان انسا حدثهم کما سیأتی فی صفة النبی صلی اللہ علیه وسلم '' (فتح الباری ص۵۱۷ ج۲)۔بلکہ یہی روایت صحیح مسلم وغیرہ میں شعبۃ عن ثابت عن انس سے بھی مروی ہے اور حمید بھی اسے انس سے روایت کرتے ہیں۔ (شرح مسلم للنووی ص۲۹۳ ج۱)

فان کنت لا تدری فتلک مصیبة
وان کنت تدری فالمصیبة اعظم

۶۔ص۱۵۲، یہ وہی روایت ہے جس کا ذکر جواب نمبر۲ میں ہو چکا ہے۔

۷۔ص۱۷۶ میں '' باب من صف صفین او ثلاثة .'' الخ کے تحت بواسطہ ابوعوانة عن قتادة عن عطاء. الخ جو روایت ہے امام صاحبؒ نے خود یہی روایت (ص ۵۴۷ ج۱) باب '' موت النجاشی '' کے تحت'' سعید حدثنا قتادة ان عطاء حدثهم '' کے الفاظ سے بیان کی ہے پھر یہ حدیث دیگر اسانید سے بھی مروی ہے۔نجاشی پر جنازہ کی یہ روایت قتادۃ عن عطاء کے علاوہ ابن جریج عن عطاء کی سند سے بخاری و مسلم (ص۳۰۹ ج۱) میں منقول ہے اور عطاء کا متابع سعید بن میناء بخاری و مسلم میں ہے اور مسلم میں ابوالزبیر بھی عطاء کا متابع مذکور ہے۔﴿ فارجع البصر هل تریٰ من فطور﴾۔

۸۔ص۱۷۸ میں '' باب المیت یسمع خفق النعال '' کے تحت بواسطہ'' سعید عن قتادة عن انس. الخ ''روایت ہے مگر امام بخاریؒ نے یہی روایت ص۱۸۳ میں '' سعید عن قتادةُ عن انس انه حدثهم '' کے الفاظ سے بیان کی ہے۔اور یہی روایت صحیح ابن حبان (ص ۴۹ ج ۵) میں شعبۃ عن قتادۃ کی سند سے ہے۔لہٰذا تدلیس کا اعتراف یہاں بھی صحیح نہیں۔

۹۔ص۲۵۷ میں '' باب قدر کم بین السحور وصلاة الفجر '' کے تحت جو روایت ہے وہی ص۸۱،۸۲،

۱۵۲ پر گزر چکی ہے جس کا جواب نمبر۲ کے تحت ذکر ہو چکا ہے۔ حافظ لکھتے ہیں: ''سبق فی المواقیت من طریق سعید عن قتادة قال قلت لانس .الخ'' ص ۱۳۸ ج ۲، تصریح سماع اور کیا ہوتی ہے؟

۱۰۔ ص ۲۷۸ میں پہلی روایت ہی ''قتادة عن انس'' کے طریق سے ہے اور خود اسی متن میں ہے: ''ولقد سمعته یقول .'' الخ اور مولانا سہارنپوریؒ لکھتے ہیں: ''کلام قتادة وفاعل یقول انس'' کہ مقولہ قتادہؒ کا ہے اور یقول کا فاعل انس ہے۔ (حاشیہ نمبر۳) فرمائیے سماع ہے یا نہیں؟

۱۱۔ ص ۳۲۵ میں جو روایت بواسطہ ہمام عن قتادة عن انس ہے۔ یہی روایت بخاری ص ۷۹۸، ۱۰۱۶ میں بواسطہ ''شعبة عن هشام بن زید عن انس'' اور ص ۱۰۱۷ میں ''قتادة حدثنا انس بن مالک'' کے الفاظ سے ہے۔ لہٰذا تصریح سماع کے علاوہ امامؒ صاحب نے قتادہؒ کی متابعت بھی ذکر کر دی ہے۔

۱۲۔ ص ۳۳۰ ''باب قصاص المظالم'' میں ''هشام عن قتادة عن صفوان. .الخ'' کی سند سے جو روایت ہے اسے امام بخاریؒ ص ۶۷۸ سورہ ہود کی تفسیر کے آخر میں بھی لائے ہیں اور وہاں تحدیث ثابت ہے۔ الفاظ ہیں: ''قال شیبان عن قتادة حدثنا صفوان'' اور مولانا احمد علی سہارن پوریؒ بین السطور لکھتے ہیں: ''فیه صراحة التحدیث'' اور اسی صفحہ پر ایک اور سند بواسطہ ''قتادة عن ابی المتوکل'' ہے مگر اس کے آخر میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں: وقال یونس ثنا شیبان عن قتادة ثنا ابو المتوکل.

۱۳۔ ص ۳۴۱۔ یہ وہی روایت ہے جو ص ۲۷۸ پر ہے جس کا جواب نمبر۱۰ کے تحت گزر چکا ہے۔

۱۴۔ ص ۳۴۳ پر ''باب الخطأ والنسیان'' کے تحت سند یوں ہے۔ ''مسعر عن قتادة عن زرارة بن ابی اوفی'' مگر ص ۹۸۶ ''باب اذا حنث ناسیامن الایمان'' کے تحت ''مسعر قال حدثنا قتادة قال حدثنا زرارة .'' الخ کے الفاظ سے بیان کر کے خود امام صاحبؒ نے سماع کا ذکر کیا ہے۔

۱۵۔ ص ۳۸۳ یہ وہی روایت ہے جو ص ۳۲۵ پر گزر چکی ہے جس کا جواب نمبر۱۱ کے تحت گزر چکا ہے۔

۱۶۔ ص ۳۸۵ میں ''باب هل ینتفع الواقف بوقفه'' کے تحت بواسطہ ''ابوعوانة عن قتادة عن انس'' ایک روایت مروی ہے مگر اس سے قبل ص ۲۲۹ میں امام صاحب نے یہی روایت ''باب رکوب البدن'' کے تحت اسے بواسطہ شعبہ ''حدثنا قتادة عن انس'' سے بیان کیا ہے۔ پھر یہی روایت انھوں نے بواسطہ ''الاعرج عن ابی هریرة'' بھی ذکر کی ہے جس میں الاعرجؒ قتادہؒ کا متابع ہے۔

۱۷۔ ص ۴۰۱ میں قتادہ کی دو روایتیں ہیں۔ پہلی میں سماع کی صراحت موجود ہے۔ البتہ دوسری روایت ''باب الفرس القطوف'' میں امام صاحبؒ نے قتادہؒ سے معنعن روایت نقل کی ہے مگر اس سے قبل ص ۳۸۵ میں یہی روایت بواسطہ ''شعبة عن قتادة قال سمعت انسا'' کے الفاظ سے گزر چکی ہے۔ مزید یہ کہ ص ۳۹۵، ۴۰۷، ۴۲۶، ۸۹۱ میں یہی روایت بواسطہ ''ثابت عن انس'' بھی مروی ہے۔

۱۸۔ ص ۴۶۱، اگر صفحہ کا یہ نمبر صحیح ہے تو یقین جانیے کہ اس صفحہ پر پہلی سطر میں صرف ایک روایت بواسطہ ''قتادة''۔ ہے اور اس میں بھی سماع کی تصریح موجود ہے۔ جس کے الفاظ ہیں: ''سعید عن قتادة حدثنا انس''

واللہ اعلم۔

۱۹۔ص ۴۸۱ پر دو روایتیں حضرت قتادہؒ سے مروی ہیں۔ایک بواسطہ'' شعبة عن قتادة قال سمعت ابا العالية ''اور دوسری بواسطہ'' همام ثنا قتادة عن انس ''غالباً یہی روایت معترض کی مطلوبہ ہے مگر یہ سب عجلت کا نتیجہ ہے ورنہ آخر میں امام صاحب نے تصریح کی ہے'' وتابعه ثابت و عباد بن ابی علی عن انس عن النبی ﷺ '' پھر ص ۴۵۵ پر یہی روایت مفصل گزر چکی ہے جس میں سماع کی صراحت بھی موجود ہے۔اور ص ۸۳۹ میں یہی روایت مختصراً بواسطہ'' شعبة عن قتادة ''بھی مروی ہے۔

320 ۲۰۔ص ۴۸۷، یہ وہی روایت ہے جو ص ۴۸۱ پر ہے جس کا ابھی ہم نے نمبر ۱۹ کے تحت ذکر کیا ہے۔

قارئین کرام! آپ نے ملاحظہ فرمالیا کہ صحیح بخاری کی یہ سب روایتیں صحیح ہیں اور بخاری شریف ہی میں قتادہؒ کی تحدیث ومتابعت ثابت ہے۔معلوم یوں ہوتا ہے کہ مولانا صاحب نے کسی طالب علم سے قتادہؒ کی معنعن روایات کی ایک فہرست تیار کروائی اور اسے بغیر مراجعت کے نقل کردیا اور اب ہم اس کے بغیر اور کیا کہہ سکتے ہیں ۔

کم من عائب قولاً صحیحا
و آفته من الفهم السقیم

مولانا صفدر صاحب نے ص ۲۰۲ کے حاشیہ پر بھی صحیح بخاری و مسلم سے قتادہؒ کی کچھ معنعن روایات ذکر کی ہیں۔غلط فہمی کے ازالہ کے لیے ہم ان مقامات کا جائزہ بھی آپ کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔اس کے بعد آپ خود فیصلہ فرمائیں کہ اس شوخ کلامی کا کیا فائدہ؟ وہ مقامات صحیح بخاری میں حسب ذیل ہیں (ج ۱ ص ۱۰۲، ۱۸۳، ۳۲۵، ۴۶۱۔ ج ۲ ص ۷۸۷، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۴، ۸۳۴، ۸۳۵)۔اب ترتیب وار حقیقت واقعہ ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ ص ۱۰۲ پر صرف ایک مقام پر'' قتادة عن انس ''کے طریق سے مروی ہے مگر اسے امام شعبہؒ، قتادہؒ سے روایت کرتے ہیں۔اور یہی روایت امام بخاریؒ نے ص ۹۸۳ پر بواسطہ'' همام قال حدثنا قتادة حدثنا انس ''کے الفاظ سے بھی ذکر کی ہے۔

۲۔ ص ۱۸۳ میں وہی روایت ہے جو قبل ازیں نمبر ۸ کے تحت گزر چکی ہے۔

۳۔ ص ۳۲۵ میں صرف ایک روایت'' قتادة عن انس ''کے طریق سے ہے مگر یہ وہی روایت ہے جس کا ذکر پہلے نمبر ۸ کے تحت گزر چکا ہے۔

۴۔ ص ۴۶۱۔اگر صفحہ کا حوالہ صحیح ہے تو اس پر صرف ایک روایت حضرت قتادہؒ سے ہے اور وہ بھی'' قتادة حدثنا انس ''کے الفاظ سے۔واللہ اعلم۔

۵۔ ص ۷۸۷ پر ایک روایت قتادہؒ سے معنعن مروی ہے۔مگر امام صاحبؒ نے یہی روایت ص ۱۹ ج ۱ میں بواسطہ'' شعبة عن قتادة ''بھی بیان کی ہے۔اور ص ۱۰۰۵'' كتاب المحاربين ''میں بواسطہ'' همام عن قتادة قال اخبرنا انس ''کے الفاظ سے سماع کی بھی صراحت کی ہے۔ 321

۶۔ ص ۷۹۰ پر جو روایت بواسطہ'' قتادة عن ابی غلاب قال قلت لابن عمر ''ہے امام بخاریؒ نے

یہی روایت ص ۷۲۹ پر بواسطہ" ابن شهاب عن سالم عن ابن عمر "بیان کی ہے بلکہ اسی صفحہ پر امام صاحبؒ نے یہی روایت بواسطہ" شعبة عن انس بن سيرين قال سمعت "کے الفاظ سے بیان کی ہے۔اس کے بعد قتادہؒ کی روایت اولاً معلق اور آخر باب میں اسے مسند ذکر کیا ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے صراحت کی ہے۔مسلم میں یہی روایت "شعبة عن قتادة سمعت يونس بن جبير" کے طریق سے بھی مروی ہے۔(فتح الباری ص ۳۵۱ ج ۹)

۷۔ ص ۷۹۱۔اگر صفحہ کا یہ نمبر صحیح ہے تو اس میں کوئی روایت قتادہؒ کے طریق سے مروی نہیں۔البتہ پہلی روایت کا متن ص ۷۹۱ پر ہے مگر اس میں سماع کی تصریح ثابت ہے۔(کمامر)۔

۸۔ ص ۷۹۴ پر بواسطہ" هشام حدثنا قتادة عن زرارة "جو روایت مروی ہے،امام بخاریؒ نے یہی روایت ص ۹۸۶ پر بھی ذکر کی ہے اور وہاں قتادہ کے سماع کی صراحت موجود ہے۔جیسا کہ پہلے نمبر ۱۴ کے تحت گزر چکا ہے۔

۹۔ ص ۸۳۴ پر جو روایت حضرت قتادہؒ سے ہے وہ بواسطہ شعبہؒ ہے۔پھر قتادہؒ کی متابعت میں ابوقلابہ کا ذکر بھی صحیح بخاری میں موجود ہے۔ص ۲۳۱، ۸۳۳، بلکہ ص ۸۳۵ میں قتادہؒ حدثنا انس بھی موجود ہے۔

۱۰۔ ص ۸۳۵ پر صرف ایک روایت قتادہؒ کے واسطہ سے ہے اور وہاں" حدثنا انس "کے الفاظ ہیں جیسا کہ ابھی نمبر ۹ کے تحت ہم نے ذکر کیا ہے۔قارئین کرام سے التماس ہے کہ وہ ذاتی دلچسپی کے لیے صحیح بخاری ص ۸۳۴ سطر ۹ خود ملاحظہ فرمائیں۔امام صاحبؒ نے بواسطہ" شعبة حدثنا قتادة عن انس "کے طریق سے روایت نقل کی ہے۔اسی صفحہ کی آخری سطر میں یہی روایت بواسطہ" همام عن قتادة حدثنا انس "کے طریق سے ہے۔صرف الفاظ کا معمولی فرق ہے۔یہ روایت ص ۸۳۵ سطر ۲ پر ختم ہوتی ہے۔اس کے متصل بعد امام صاحبؒ نے" باب التكبير عند الذبح "کے تحت پھر یہی روایت بواسطہ" ابو عوانة عن قتادة "ذکر کی ہے جس پر معترض کا اعتراض ہے۔انا لله و انا اليه راجعون.!

322

اسے کہتے ہیں آنکھ اوجھل پہاڑ اوجھل۔جس سے ہمارے اس شبہ کو تقویت ہو جاتی ہے کہ صفحات کے یہ نمبر مولانا صاحب کے ذاتی تتبع کا نتیجہ نہیں بلکہ کسی طالب علم کی کاغذی کارروائی ہے اور پھر ع

ہو گئی جس کی بدولت آبرو پانی تیری

اب ذرا ان روایات کا جائزہ لیجیے جن میں مولانا صفدر صاحب نے صحیح مسلم کے بعض ان مواضع کی نشان دہی کی ہے جہاں قتادہؒ مدلس ہے نہ تحدیث ہے اور نہ متابعت۔وہ صفحات حسب ذیل ہیں:

ج ۱ ص ۱۸۸، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۳۶، ۲۳۷، ۴۶۹، ۴۷۰۔ (احسن : ص ۲۰۲) ترتیب وار حقیقت حال ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ ص ۱۸۸ پر بواسطہ" سعيد عن قتادة عن انس "جو روایت ہے۔امام بخاریؒ نے یہی روایت (ص ۹۸ ج ۱)، سعید ہی کے واسطہ سے" حدثنا قتادة عن انس بن مالك حدثه "کے الفاظ سے اور پھر بواسطہ" ابان حدثنا قتادة نا انس "کے الفاظ سے بیان کی ہے۔لہٰذا تدلیس کا شبہ غلط ہے۔

۲۔ ص ۱۹۲ پر جو روایت بواسطہ ’’ هشام عن قتادة عن مطرف ‘‘ ہے۔ امام نسائیؒ نے سنن (ص ۱۲۵ ج ۱) میں اسے بواسطہ ’’ شعبة عن قتادة ‘‘ مختصراً بیان کیا ہے اور اس کا اعتراف معترض کو بھی ہے کہ شعبہؒ، قتادہؒ سے وہی روایت بیان کرتے ہیں جس میں سماع ثابت ہو۔

۳۔ ص ۱۹۳ پر جو روایت ہے اسے خود امام مسلمؒ نے بواسطہ ’’شعبہ‘‘ روایت کیا ہے

۴۔ ص ۲۵۵ پر جو روایت بواسطہ ’’ سعید عن قتادة عن زرارة ‘‘ ہے خود امام مسلم نے اسے ص ۲۵۴ 323 بواسطہ ’’ شعبة عن قتادة ‘‘ بھی مختصر نقل کیا ہے۔

۵۔ ص ۲۵۷ میں جو روایت ’’ قتادة عن ابی مجلز ‘‘ سے ہے اسی مقام پر اسے امام مسلمؒ بواسطہ ’’ شعبة عن قتادة ‘‘ بھی لائے ہیں۔

۶، ۷۔ ص ۲۳۶، ۲۳۷ پر جو روایت قتادہؒ سے ہے وہ بواسطہ شعبہ بھی مروی ہے۔ لہٰذا تدلیس کا شبہ مدفوع ہے۔

۸۔ ص ۴۶۹ کتاب الرضاع میں جو روایت ’’ قتادة عن ابی الخليل ‘‘ کے طریق سے مروی ہے اس میں قتادہؒ کی متابعت ’’ ایوب عن صالح ابی الخليل ‘‘ سے ثابت ہے۔ (نسائی: ص ۷۳ ج ۲)

۹۔ ص ۴۷۰ پر قتادہؒ سے روایت بواسطہ شعبہ بھی ہے لہٰذا اعتراض فضول ہے۔

لیجیے جناب! اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ہم نے بخاری و مسلم میں قتادہؒ کی محولہ معنعن روایات کی تحدیث و متابعت ثابت کر دی ہے۔ صحیحین میں مدلسین کی روایات کے متعلق جمہور کے اس قول کا ہم انکار نہیں کرتے کہ ان کی معنعن روایات سماع پر محمول ہیں۔ مگر یہ اصول ’’اجماعی‘‘ نہیں۔ جن روایات پر متقدمین کی موافقت میں متاخرین کلام کرتے ہیں۔ ان کے بارہ میں یہ بلا دلیل دعویٰ سماع محض تقلیدی ذہن کی پیداوار ہے۔ البتہ سماع کی صراحت کے علاوہ متابعت سے بھی یہ شبہ رفع ہو جاتا ہے اور حدیث کی صحت ثابت ہو جاتی ہے۔ خواہ مخواہ ثبوت سماع کے موہوم احتمال پر بنیاد کوئی وزنی دلیل نہیں۔

الغرض بخاری و مسلم میں قتادہؒ کی معنعن روایات سے یہ باور کرانا کہ قتادہؒ مدلس نہیں اور نہ اس کی تدلیس مضر ہے قطعاً بے بنیاد دعویٰ ہے۔ ہم امام بخاریؒ و مسلمؒ کے علاوہ ایک درجن سے زائد محدثین اور علمائے فن کے اقوال نقل کر آئے ہیں کہ قتادہؒ مدلس اور اس کی تدلیس صحت حدیث کے منافی ہے۔ بلکہ یہ بھی ثابت کر آئے ہیں کہ مؤلف احسن الکلام کے 324 نزدیک قتادہؒ مدلس ہے اور وہ اس کی معنعن روایت ’’قابل التفات‘‘ نہیں سمجھتے۔ اس سے بڑھ کر ہم ان کی اور کیا تسلی کر سکتے ہیں مگر ع

تیرا ہی جو جی نہ چاہے تو بہانے ہزار ہیں

لہٰذا قتادہؒ کی تدلیس کے دفاع میں ان کی ساری حیلہ سازی بے بنیاد اور غیر حقیقت پسندانہ ہے۔

تنبیہ ثامن، سیاق و سباق میں بے رحمانہ تصرف

مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں کہ:

''امام بیہقیؒ نے امام مسلمؒ کے قول'' و لیس فی حدیث احد منهم '' کا تعلق ماقبل'' و اذا قرأ فانصتوا '' سے ملایا ہے۔حالانکہ اس کا تعلق مابعد'' فان الله عزوجل قال علی لسان نبیه. '' الخ کے ساتھ ہے اور پھر لکھتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے یہ مغالطہ دیا ہے۔'' (ملخصاً احسن حاشیہ: ص ۲۰۹، ۲۱۰ ج ۱)

حالانکہ امام بیہقیؒ نے کوئی مغالطہ نہیں دیا بلکہ یہ ان کی عبارت کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے اور وہ خود اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ یہ جملہ امام مسلمؒ کا ہے۔انہوں نے اسے'' وقال ''وغیرہ الفاظ کہہ کر قطعاً اس طرف اشارہ نہیں کیا کہ امام مسلمؒ نے بھی یہی کہا ہے۔ بلکہ انھوں نے پہلے یہ حدیث ذکر کی ہے اور پھر کہا ہے:

هذا حديث اخرجه مسلم بن الحجاج في الصحيح عن سعيد بن منصور وقتيبة بن سعيد و ابي كامل و محمد بن عبدالملك عن ابي عوانة، و ابي بكر بن ابي شيبة عن ابي اسامة عن سعيد بن ابي عروبة، و عن ابي غسان المسمعي عن معاذ بن هشام عن ابيه كلهم عن قتادة و ساق الحديث بتمامه وليس في حديث واحد منهم واذا قرأ فأنصتوا ثم رواه عن اسحاق بن ابراهيم عن جرير عن سليمان التيمي عن قتادة ثم قال و في حديث جرير عن سليمان عن قتادة من الزيادة واذا قرأ فأنصتوا وليس في حديث واحد منهم ثم رواه عن اسحاق بن ابراهيم و ابن ابي عمر عن عبدالرزاق عن معمر عن قتادة وليس فيه هذه الزيادة . (كتاب القراءة ص ۸۷، ۸۸)

کہ یہ حدیث امام مسلمؒ نے الصحیح میں سعیدؒ بن منصور، قتیبہ، ابو کاملؒ، محمدؒ بن عبدالملک عن ابی عوانہؒ کے طریق سے اور ابوبکر بن ابی شیبہ عن ابی اسامۃ عن سعید سے اور بواسطہ ابو غسان عن معاذ بن هشام عن ابیه اور وہ یعنی ہشامؒ، سعیدؒ، ابوعوانہؒ تمام قتادہؒ سے روایت کرتے ہیں اور کسی کی روایت میں '' واذا قرأ فانصتوا ''نہیں۔پھر انھوں نے اسحاق بن ابراهیم عن جریر عن سلیمان التیمی عن قتادہ سے اسے روایت کیا ہے اور کہا ہے کہ جریر عن سلیمان عن قتادہ کی حدیث میں '' واذا قرأ فانصتوا '' کی زیادت ہے اور ان میں سے کسی نے روایت میں یہ نہیں کہا۔پھر انھوں نے اسحاق بن ابراہیم اور ابن ابی عمر عن عبدالرزاق عن معمر عن قتادہ سے یہ روایت ذکر کی ہے اور اس میں بھی یہ زیادت نہیں۔

سیاق کلام دال ہے کہ ان مقامات پر'' ولیس فی حدیث واحد منهم '' کے الفاظ امام بیہقیؒ کے ہیں۔انھوں نے امام مسلمؒ کا کلام نقل کرتے ہوئے ان کا تعلق ماقبل سے نہیں جوڑا۔ بلکہ ان کی روایات کو ذکر کر کے کہتے ہیں جانا کہ ان کی روایات میں بھی زیادت نہیں اور اس میں بھی زیادت نہیں، کون سمجھتا ہے کہ یہ امام مسلمؒ کا کلام ہے۔حضرت الاستاذ محدث گوندلویؒ نے خیر الکلام ص ۴۲۸ میں اجمالاً یہ غلط فہمی دور کر دی ہے مگر وائے افسوس مؤلف احسن الکلام نے اس سیدھی اور صاف بات کی طرف تو توجہ نہیں کی مگر اس کے معاً بعد انھوں نے امام بیہقیؒ کے اس کلام کی ایک اور توجیہ بھی ذکر کی ہے کہ امام مسلمؒ کی عبارت صرف'' واذا قرأ فانصتوا '' تک ہو اور باقی جملہ'' ولیس فی حدیث واحد منهم '' امام بیہقیؒ کا ہو اور انھوں نے یہ جملہ پہلی روایت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے۔اسی طرح مابعد کی روایت میں بھی بدستور سابق لکھ دیا ہے۔(ملخصاً ص ۴۲۹)

مگر مؤلف احسن الکلام صرف اسی پر تعاقب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اِدھر اُدھر کی باتیں حقیقت پر پردہ نہیں ڈال سکتیں۔ کسی ثالث عربی دان سے دریافت کریں کہ غلطی امام بیہقیؒ کی ہے یا معترض کی اور جو بات نہ بن سکتی ہو، اس کو بھی بنا ڈالنا علماء کی شان کے خلاف ہے۔ 326

(احسن حاشیہ: ص ۲۱۰)

قبل از وقوع مفروضوں کی بھرمار کا مرض اور شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا ارشاد

مگر جب امام بیہقیؒ نے امام مسلمؒ کا کلام ہی نقل نہیں کیا تو پھر یہ توجیہ حقیقت پر پردہ کے مترادف کیوں ہے؟ کسی محدث کے کلام کی ایسی توجیہ کہ اس پر اعتراض کی گنجائش نہ رہے۔ ❶

اگر یہ 'علماء کی شان کے خلاف ہے' تو کیا قبل از وقوع مسائل (جن کا وقوع بھی بالکل محال ہو ❷) پر موشگافیاں علماء کی شان کے عین مطابق ہے'' شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے اسے اسباب فتن میں شمار کیا ہے، لکھتے ہیں:

ہفتم تعمق مردم در مسائل فقہیہ وتکلم برصور مفروضہ کہ ہنوز واقعہ نشدہ است وسابق ایں معنیٰ جائز نمی داشتند واسراع فقہاء درفتویٰ بغیر مبالات وسابق از فتویٰ ہیبت بسیار میخوردند (ازالۃ الخفاء فصل پنجم در بیان فتن)

کہ فتنوں کے دور کی ساتویں بات لوگوں کا مسائل فقہیہ میں غور وخوض کرنا ہے اور فرضی صورتوں اور مسئلوں کی جو کہ ابھی واقع نہیں ہوئے (اپنے ذہن سے تراش کر لوگوں کے سامنے) بیان کرنا ہے۔ پہلے لوگ (یعنی سلف) اسے جائز نہ رکھتے تھے اور فقہاء کا بلا تامل فتویٰ دینے میں جلدی کرنا ہے۔ پہلے لوگ فتویٰ دینے سے بہت ڈرتے تھے۔

غور فرمایئے! سلف تو فرضی صورتوں (جن کا واقع ہونا بھی عادتاً محال تسلیم کیا گیا ہے) کو جائز نہ سمجھیں مگر ایک طبقہ کے نزدیک ان کا یہ کام ''سعی مشکور'' کے ضمن میں شمار کیا جائے اور اسے عین علماء کی شان کے مطابق سمجھا جائے ع

ایں چہ بوالعجبی است

پھر اگر بالفرض امام بیہقیؒ نے امام مسلمؒ کی عبارت کی غلط تاویل کی ہے اور ان کی عبارت کا ''حلیہ بگاڑ دیا ہے'' تو 327 ان حضرات کے متعلق کیا فتویٰ صادر فرمایا جائے گا؟۔ جن کا مشغلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرامین کی غلط تاویل کرنا اور اپنے امام کے فتویٰ کے مطابق ڈھالنا ہے اور ان کی اس عادت پر علامہ محمد حیاتؒ سندھی اور شاہ ولی اللہ دہلویؒ بھی نوحہ کناں ہیں۔ جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

---

❶ بلکہ خود مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں کہ:
''تطبیق کے لیے بسا اوقات محض فرضی باتیں بھی اختیار کی جاتی ہیں۔'' (احسن: ص ۱۰۷ ج ۲) لہٰذا جب تطبیق کے لیے ان کے ہاں اتنی وسعت ہے تو پھر یہاں وہ اتنے ناراض کیوں ہیں؟ اور اسے علماء کی شان کے منافی کیوں قرار دیتے ہیں؟

❷ مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ لکھتے ہیں: ''کتب فقہ میں ایسے سوالات مندرج ہیں کہ محال عادی ہیں۔'' (براہین قاطعہ ص ۱۰۳)

مزید برآں اگر مؤلف احسن الکلام کا یہ خیال ہے کہ امام مسلمؒ،سلیمانؒ کے تفرد کے قائل نہیں تو یہ بھی ان کا وہم ہے جب کہ ان کی عبارت سے بظاہر یہی مترشح ہوتا ہے کہ وہ تفرد کے قائل ہیں، تبھی تو فرماتے ہیں:

ترید احفظ من سلیمان. سلیمانؒ سے احفظ کا ارادہ کرتے ہو، اس کی مخالفت اور تفرد مضر نہیں۔

ظاہر ہے کہ اگر متابعت ہوتی تو وہ اس کا بھی ذکر کرتے۔ پھر امام بیہقی کے علاوہ امام بخاریؒ، ابن خزیمہؒ، دار قطنیؒ، ابوعلی نیساپوری اور ابوبکر الاثرمؒ، وغیرہ نے صراحت کی ہے کہ یہ جملہ سلیمانؒ کا وہم ہے۔ اس کے علاوہ اور کسی نے بیان نہیں کیا تو پھر اس میں صرف امام بیہقی سے نزاع کیوں؟

---۞---

دوسری حدیث

328

امام نسائیؒ اپنی سند سے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

" انما جعل الامام لیؤتم به فاذا کبر فکبروا واذا قرأ فأنصتوا واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا اللهم ربنا ولک الحمد " (نسائی: ص۱۱۲ج۱)

یہ روایت نسائی کے علاوہ ابن ماجہ، ابوداود، مسند احمد، دارقطنی، بیہقی، جزء القراءۃ، ابن ابی شیبہ (ص۳۷۷ج۱ص ۳۲۶ج۲)، تاریخ بغداد (ص۳۲۰ج۵) وغیرہ میں موجود ہے اور فریق ثانی کا دعویٰ ہے کہ:

" یہ روایت بھی صحیح ہے اور اس میں امام کا وظیفہ قراءت اور مقتدی کا فریضہ خاموشی بتلایا گیا ہے اور مقتدی کا فاتحہ پڑھنا انصات کے منافی ہے۔

مگر اس سے استدلال بوجوہ صحیح نہیں۔

پہلا جواب

یہ روایت صحیح نہیں، امام ابوحاتمؒ فرماتے ہیں:

لیست هذه الکلمة بالمحفوظة وهو من تخالیط ابن العجلان و قد رواه خارجة بن مصعب ایضًا وتابع ابن عجلان و خارجة ایضًا لیس بالقوی. (علل الحدیث لابن ابی حاتم: ص ۱۶۴ ج ۱)

کہ یہ کلمہ " اذا قرأ فانصتوا " محفوظ نہیں بلکہ یہ ابن عجلانؒ کے تخالیط میں سے ہے اور اسے خارجہؒ بن مصعب نے بھی روایت کیا ہے مگر وہ بھی قوی نہیں ہے۔ امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص۹۰) میں بھی امام ابوحاتمؒ کا یہ کلام نقل کیا ہے۔

329

عباسؒ دوری، امام ابن معینؒ سے بیان کرتے ہیں:

فی حدیث ابی خالد الاحمر حدیث ابن عجلان اذا قرأ فانصتوا قال لیس بشیء ولم یثبته ووهنه۔ (تاریخ ابن معین: ص ۴۵۵ ج ۳، رقم النص: ۲۲۳۶)

کہ ابوخالدؒ کی ابن عجلانؒ کے واسطہ سے " اذا قرأ فانصتوا " حدیث کوئی چیز نہیں۔ انھوں نے اسے کمزور کہا ہے اور کہا ہے کہ یہ ثابت نہیں۔ امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص۹۰) میں بھی امام ابن معینؒ کا یہ کلام نقل کیا ہے۔

امام دارقطنیؒ نے العلل میں بھی اس جملہ کو غیر محفوظ فرمایا ہے۔ چنانچہ اولاً فرماتے ہیں کہ:

هو حدیث اختلف فیه علی محمد بن عجلان.

کہ اس حدیث کے روایت کرنے میں ابن عجلانؒ پر اختلاف ہے۔

پھر اس کے طرق بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

هذا الکلام لیس بمحفوظ فی هذا الحدیث (العلل للدارقطنی: ص ۱۸۷ ج ۸)

کہ یہ کلام ’’ اذا قرأ فانصتوا ‘‘اس حدیث میں محفوظ نہیں۔
امام نسائیؒ فرماتے ہیں: **لا نعلم ان احداً تابع ابن عجلان علی قوله واذا قرأ فأنصتوا**
کہ ہم نہیں جانتے کہ کسی نے بھی **اذا قرأ فأنصتوا** میں ابن عجلانؒ کی موافقت کی ہو۔
(السنن الکبریٰ: ص۳۲۰ ج۱، التمہید: ص۳۴ ج۱۱)

امام بخاریؒ بھی اس زیادت کو صحیح قرار نہیں دیتے، فرماتے ہیں کہ:
’’یہ جملہ ابوخالدؒ کا وہم ہے۔‘‘ (جزء القراءۃ: ص۲۹)
امام ابوداؤد فرماتے ہیں: ’’یہ زیادت محفوظ نہیں۔‘‘ **الوهم فيه عندنا من ابی خالد.**
(سنن ابی داؤد :ص ۲۳۵ ج ۱)

ہمارے نزدیک اس میں ابوخالدؒ کا وہم ہے۔
امام ابن خزیمہؒ بھی اس زیادت کو صحیح تسلیم نہیں کرتے، دیکھیے کتاب القراءۃ (ص ۹۱) اور امام بیہقیؒ کی بھی یہی رائے ہے۔

ابن عجلانؒ

الغرض اس زیادت کے صحیح ہونے میں کلام ہے۔ امام ابوحاتمؒ، بخاریؒ، نسائیؒ، دارقطنیؒ، ابن معینؒ، ابوداؤدؒ، ابن خزیمہؒ اور بیہقیؒ اس زیادت کو صحیح قرار نہیں دیتے، امام بخاریؒ ابوداؤد اور ابن خزیمہؒ اس میں ابوخالدؒ کا وہم فرماتے ہیں مگر ابوخالدؒ کا یہ وہم نہیں۔ ان کا ثقہ متابع محمد بن سعدؒ انصاری موجود ہے۔ ان کے علاوہ امام ابوحاتم، امام دارقطنیؒ اور امام نسائیؒ وغیرہ اسے ابن عجلانؒ کا وہم قرار دیتے ہیں۔ اور کوئی صحیح متابعت بھی ثابت نہیں اور ابن عجلانؒ گو ثقہ اور صدوق ہیں مگر اس کی حضرت ابوہریرہؓ سے احادیث میں کلام ہے۔ حافظ ابن حجرؒ کا یہی فیصلہ ہے، لکھتے ہیں:

330

صدوق الا انه اختلطت عليه احاديث ابی هريرة (تقریب: ص ۴۶۱)
کہ ابن عجلانؒ صدوق ہیں مگر حضرت ابوہریرہؓ کی احادیث اس پر مختلط ہوگئی ہیں۔
اور حافظ ذہبیؒ کاشف ص۷۷ ج۳ میں فرماتے ہیں کہ: ’’امام احمدؒ اور ابن معینؒ نے ثقہ کہا ہے۔‘‘ وقال غیرهما: **سيء الحفظ** اور دوسروں نے کہا ہے کہ وہ سیء الحفظ ہے۔
میزان (ص۶۴۴ ج۳) اور المغنی (ص۶۱۳ ج۲) میں بھی نقل کیا ہے کہ:
’’ائمہ متاخرین نے سوء حفظ کی بنا پر کلام کیا ہے بلکہ امام بخاریؒ نے اسے ضعفاء میں ذکر کیا ہے۔‘‘
(دیوان الضعفاء: ص۲۸۲، ومیزان الاعتدال وغیرہ)

اور حافظ ابن حجرؒ مقدمہ فتح الباری (ص۴۵۸) میں فرماتے ہیں کہ:
’’صدوق ہے اور اس میں حفظ کی بنا پر مقال ہے۔‘‘

وفيه مقال من قبل حفظه۔

اور مولانا صفدر صاحب نے نقل کیا ہے کہ امام ترمذیؒ نے ابن اسحاقؒ کے متعلق لکھا ہے کہ :

''بعض محدثین نے ان کے حافظہ کی خرابی کی وجہ سے اس میں کلام کیا ہے۔'' (احسن: ص ۷۲ ج ۲)

اور یہاں جن رواۃ پر حافظہ کی بنا پر کلام کیا ہے ان میں اگر ابن اسحاقؒ ہے تو ابن عجلانؒ کا بھی ان میں ذکر کیا ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

331 خلاصہ کلام یہ ہے کہ ابن عجلانؒ گو صدوق ہے مگر حافظہ میں کچھ کمزوری تھی۔ اسی بنا پر بالخصوص حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات ان پر مختلط ہو گئی تھیں اور زیر بحث روایت بھی حضرت ابو ہریرہؓ کی ہے۔ لہٰذا یہ زیادت صحیح نہیں جیسا کہ امام ابو حاتمؒ وغیرہ نے کہا ہے۔ نیز ابن عجلانؒ مدلس ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے طبقات المدلسین کے طبقہ ثالثہ میں اسے ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ :

وصفه ابن حبان بالتدليس کہ امام ابن حبانؒ نے اسے مدلس کہا ہے۔

ان کے علاوہ علامہ الحلبیؒ نے بھی التبیین میں اسے مدلس قرار دیا ہے اور حافظ العلائیؒ سے نقل کیا ہے کہ :

ذكر عن ابن ابى حاتم انه كان يدلس کہ ابن ابی حاتم سے انھوں نے نقل کیا ہے کہ وہ مدلس تھا۔

حافظ العلائی کا کلام ان کی معروف کتاب الجامع التحصیل ص ۱۲۵ میں دیکھا جا سکتا ہے۔

حافظ ابو محمودؒ مقدسی اور حافظ ذہبیؒ نے اپنے ارجوزہ میں اور حافظ سیوطیؒ نے اپنے رسالہ ''**اسماء من عرف بالتدليس**'' میں بھی اسے شمار کیا ہے۔ ان کے علاوہ حنفی مذہب کے سرخیل علامہ طحاویؒ نے ''مشکل الآثار (ص ۱۰۰، ۱۰۱ ج ۱) میں بھی اسے مدلس قرار دیا ہے۔ علامہ سندھیؒ بھی حدیث ''**نهى عن اقامة الحد فى المساجد**'' کے تحت حاشیہ ابن ماجہ میں علامہ البوصیری کی زوائد [1] سے نقل کرتے ہیں کہ : ''ابن عجلانؒ مدلس ہے۔''

اور یہ روایت معنعن ہے لہٰذا یہ کیوں کر صحیح ہو سکتی ہے۔ اور اس سے احتجاج کیوں کر صحیح ہے؟

جرح پر مؤلف احسن الکلام کا اعتراض

مولانا صفدر صاحب نے ابن عجلانؒ پر اس جرح کے جواب میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

332 مبارک پوریؒ صاحب ابن عجلانؒ میں مقال کا مطلب ہی نہیں سمجھے۔ بعض نے کہا کہ امام بخاریؒ و مسلمؒ نے ان سے احتجاج نہیں کیا۔ لیکن یہ اعتراض باطل ہے۔ ثقہ راوی کے لیے شرط نہیں کہ بخاری و مسلم نے اس سے احتجاج کیا ہو۔ امام مسلم نے احتجاج بھی کیا ہے۔

۲۔ محمدؒ بن عجلان پر بطریق سعیدؒ مقبری عن ابی ہریرۃؓ بعض روایتوں پر کلام ہے اور ہم نے جو سند پیش کی ہے وہ

---

[1] علامہ البانیؒ نے فرمایا ہے کہ الزوائد میں ابن عجلانؒ کی تدلیس کا ذکر نہیں۔ ہمیں بھی الزوائد (ص ۷۷ ج ۲) میں یہ قول نہیں ملا۔ البتہ ان کا یہ فرمان کہ ''لم ار من رمى ابن عجلان بالتدليس'' (ارواء الغلیل: ص ۳۶۳ ج ۷) صحیح نہیں، انھیں مدلس قرار دیا گیا ہے۔

سعید کے طریق سے نہیں۔ زیدؒ بن اسلم کے طریق سے ہے۔ ابن عجلانؒ چوں کہ مدلس بھی ہیں۔ اس لیے اس کی تدلیس کے جواب میں کہا گیا ہے:

۱۔ یہ مکحولؒ کے درجہ کا مدلس ہے مگر فریق ثانی مکحول کی تدلیس سے صرف نظر کر جاتا ہے۔ اگر اس کی تدلیس مضر ہوتی تو بخاری وغیرہ اس کا ذکر کرتے۔

۲۔ محدثین کو عموماً اور حافظ ذہبیؒ کو خصوصاً یہ قاعدہ معلوم ہے لیکن وہ ابن عجلان کی متعدد سندوں کی تصحیح کرتے ہیں۔ (مستدرک ص ۳ ج ۱) بلکہ محدثین کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ثوریؒ، قتادہؒ، حسن بصریؒ کے درجہ کا مدلس ہے جن کی تدلیس مضر نہیں۔

۳۔ ابن عجلانؒ کے دو متابع خارجہؒ بن مصعب اور یحییٰ بن علاءؒ ہیں۔

۴۔ جرح کرنے والے جرح پر متفق نہیں۔ بعض ابو خالدؒ کا تفرد بتلاتے ہیں اور بعض ابن عجلانؒ کا۔ اس سے بھی جرح کمزور ہو جاتی ہے۔

۵۔ اگر ابن عجلانؒ میں کلام ہوتا تو محدثین کی ایک جماعت اس کی ہرگز تصحیح نہ کرتی۔ (مھملہ احسن ص ۲۱۸ ج ۱)

اعتراضات کا نمبروار جواب

مگر یہ ساری کاوش حقائق سے ناواقفی پر مبنی ہے اور فضول ہے۔ ترتیب وار جواب ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ بنیادی طور پر یہ اعتراض ہی محل نظر ہے۔ محدث مبارک پوریؒ وغیرہ نے تو یہ اعتراض قطعاً نہیں کیا کہ بخاریؒ و مسلمؒ نے اس سے احتجاج نہیں کیا اور ہم معترف ہیں کہ امام بخاریؒ و مسلمؒ کا کسی سے روایت نہ لینا کوئی موجب جرح نہیں، لیکن یہاں تو امام بخاریؒ نے اسے ضعفاء میں ذکر کیا ہے۔ اس لیے یہاں صرف اسی ضابطہ سے ان کے نزدیک اس کی توثیق ثابت نہیں ہوسکتی۔ امام بخاریؒ نے ابن اسحاقؒ کو ثقہ کہا ہے اور معلقاً اس سے روایت بھی لی ہے۔ لیکن ابن عجلانؒ کو انھوں نے ضعفاء میں ذکر کیا ہے اور تعلیقاً اس سے بھی روایت لی ہے۔ جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے مقدمہ (ص ۴۵۸) میں صراحت کی ہے مگر افسوس کہ صفدر صاحب اس کے برعکس ابن اسحاقؒ کو ضعیف بلکہ کذاب قرار دیتے ہیں اور ابن عجلانؒ کو ثقہ اور امام مسلمؒ کے متعلق یہ کہنا کہ انھوں نے احتجاج کیا ہے صحیح نہیں۔ جب کہ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

اخرج له مسلم فی المتابعات ولم یحتج به. (تھذیب: ص ۳۴۲ ج ۹)

کہ امام مسلمؒ نے متابعۃً روایات لی ہیں ان سے احتجاج نہیں کیا۔

بلکہ امام حاکمؒ نے صراحت کی ہے کہ:

''صحیح مسلم میں ابن عجلانؒ کی تیرہ احادیث ہیں۔ '' کلها شواهد '' تمام کی تمام بطور شواہد ہیں۔ ہمارے ائمہ نے سوء حفظ کی بنا پر کلام کیا ہے۔ (میزان: ص ۶۴۴ ج ۳)

المغنی (ص ۶۱۳ ج ۲) اور المستدرک کا جو حوالہ معترض نے ذکر کیا ہے اس میں قطعاً یہ نہیں کہا گیا کہ اس کے راوی

333

صحیحین یا مسلم کے راوی ہیں۔ بلکہ ان کے الفاظ ہیں:

هذا حديث صحيح لم يخرج في الصحيحين و قد احتج مسلم باحاديث القعقاع بن حكيم عن ابى صالح۔ (المستدرک : ص ۵ ج ۱)

کہ یہ حدیث صحیح ہے مگر صحیحین میں نہیں اور مسلمؒ نے قعقاعؒ بن حکیم عن ابیؒ صالح کی احادیث سے احتجاج کیا ہے۔

لیکن اس میں یہ کہاں ہے کہ ابن عجلان عن قعقاع کی احادیث سے بھی امام مسلمؒ نے احتجاج کیا ہے۔ بالخصوص جب کہ امام حاکمؒ ہی صراحت سے فرماتے ہیں کہ:

''ابن عجلانؒ سے مسلمؒ میں کل تیرہ حدیثیں ہیں۔ اور وہ تمام کی تمام شواہد کے طور پر ہیں۔''

334

ان کے علاوہ دیگر ائمہ فن کی تصریحات ملاحظہ فرمائیں۔ علامہ الخزرجی لکھتے ہیں:

روى له البخارى تعليقًا و مسلم متابعةً (الخلاصه : ص ۴۳۸ ج ۲)

کہ امام بخاریؒ نے اس سے تعلیقاً اور امام مسلم نے متابعۃً روایت لی ہے۔

حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں: **وخرج له مسلم فى الشواهد (من تكلم فيه وهو موثق)** حافظ ابن حجرؒ کا کلام ہم ابھی ذکر کر آئے ہیں کہ:

''امام مسلمؒ نے صرف متابعات میں ہی اس سے روایت لی ہے احتجاج نہیں کیا۔

علامہ زیلعیؒ، علامہ منذریؒ سے نقل کرتے ہیں کہ: **فيه مقال ولم يحتجا به.** (نصب الراية ص ۲۰۸ ج ۱)

اس میں مقال ہے اور بخاریؒ و مسلم نے اس سے احتجاج نہیں کیا ہے۔

نیز دیکھیے تہذیب السنن (ص ۲۲۸ ج ۱)۔

مولانا مفتی مہدی حسن فرماتے ہیں: ''**لم يحتج به مسلم و انما اورده فى المتابعات**''

(حاشیہ کتاب الحجة: ص ۱۸۶ ج ۱)

اور مولانا امیر علیؒ نے بھی التعقیب ص ۴۶۱ میں یہی کہا ہے کہ امام مسلمؒ نے ابن عجلانؒ سے متابعت میں روایت لی ہے۔

علماء کی یہ تصریحات اس بات کا ثبوت ہیں کہ امام مسلمؒ نے ابن عجلانؒ سے شواہد میں روایت لی ہے، احتجاج نہیں کیا۔ ان کے برعکس مولانا سہارنپوریؒ کے حوالہ سے نقل کرنا کہ:

''مسلم نے اس سے روایت لی ہے۔'' (بذل: ص ۵۵ ج ۲) من وجہ محل نظر ہے۔ اور بلاثبوت ان تصریحات کے خلاف قابل سماعت نہیں'' انھوں نے کہا ہے کہ: **اخرج له مسلم فى صحيحه** کہ امام مسلمؒ نے اس سے صحیح میں روایت لی ہے۔

335

حالانکہ اعتراض یہ ہے کہ امام مسلمؒ نے اس سے احتجاجاً روایت نہیں لی اور یہ ضروری نہیں کہ جس سے بھی امام مسلمؒ

نے روایت لی ہے وہ احتجاجاً ہی ہو۔ صفدر صاحب کم از کم اس فرق کو تو ملحوظ رکھیں۔

مولانا صفدر صاحب کا اس کے ثبوت میں صحیح مسلم (ص ۳۱ ج ۲) کا حوالہ دینا قطعاً صحیح نہیں جب کہ امام مسلمؒ نے مسئلہ ''تحریم الاحتکار فی الاقوات'' کے تحت پہلی روایت بواسطہ سلیمان بن بلال عن یحییٰ عن سعید عن معمر ذکر کی ہے اور دوسری روایت بواسطہ حاتم بن اسماعیل عن ابن عجلان عن محمد بن عمرو عن سعید عن معمر ذکر کی ہے۔

اب قارئین کرام خود فیصلہ کر سکتے ہیں کہ ابن عجلانؒ کی روایت احتجاجاً ہے یا استشہاداً؟ بالفرض اگر ابن عجلانؒ سے امام مسلمؒ نے احتجاج کیا بھی ہو تو اس سے مؤلف احسن الکلام کو کیا فائدہ؟ کیا انھوں نے صحیح مسلم و بخاری کے ثقہ رجال پر کلام نہیں کیا؟ مثلاً محمد بن مبارک، العلاءؒ بن عبدالرحمن، العلاءؒ بن حارث، اسماعیلؒ بن ابی خالد، ولیدؒ بن مسلم، مکحولؒ، حصینؒ بن عبدالرحمن، عبدالرحمنؒ بن ثروان وغیرہ۔ دیکھیے علی الترتیب احسن (ص ۸۶، ۴۹، ۸۵، ۱۳۴، ۹۷، ۱۳۱ ج ۲)۔

آخر کیا وجہ ہے کہ ابن عجلانؒ کو تو گھسے پٹے اقوال سے صحیح مسلم کا راوی ثابت کرنے کی کوشش کی جائے اور دوسری طرف صحیح مسلم کے ثقہ وصدوق راویوں کو ضعیف، ناقابل اعتبار اور لیس بالمتین باور کرانے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی جائے۔ تلک اذا قسمۃ ضیزیٰ. الغرض ابن عجلان سے قطعاً امام مسلم نے احتجاج نہیں کیا۔ انھوں نے صرف استشہاداً اس سے روایت لی ہے۔ وہ گو ثقہ ہے مگر حافظہ میں کمزوری کے باعث محدثین نے اس پر کلام کیا ہے، بلکہ اسی سبب سے بالخصوص حضرت ابوہریرہؓ کی روایات میں اس سے اختلاط ہوا ہے اور زیر بحث روایت بھی حضرت ابوہریرہؓ سے ہے اس لیے یہ زیادت صحیح نہیں ہے۔

336

ابن عجلانؒ پر کلام صرف سعیدؒ عن ابی ہریرۃؓ کی روایات میں نہیں

۲۔ مؤلف احسن الکلام نے ابن عجلانؒ کے سلسلہ میں یہ بھی فرمایا ہے کہ:

''اس پر صرف، سعیدؒ المقبری عن ابی ہریرہؓ کی بعض روایتوں پر کلام ہے مگر یہ زیدؒ بن اسلم سے ہے۔'' (ملخصاً)

لیکن یہ بھی صحیح نہیں جب کہ سعیدؒ مقبری کے طریق کے علاوہ بھی محدثین نے ابن عجلانؒ کی روایتوں پر کلام کیا ہے۔ چنانچہ امام ترمذی (ص ۲۳۷ ج ۱) باب ما جاء فی الاعتماد فی السجود کے تحت ایک حدیث بواسطہ ابن عجلان عن سمی عن ابی صالح عن ابی ہریرۃ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

قال ابو عیسیٰ هذا حدیث لا نعرفه من حدیث ابی صالح عن ابی هریرة عن النبی ﷺ الا من هذا الوجه من حدیث اللیث عن ابن عجلان و قد رواه سفیان بن عیینة و غیر واحد عن سمی عن النعمان بن ابی عیاش عن النبی ﷺ نحو هذا و کان روایة هؤلاءِ اصح من روایة اللیث.

یعنی اس روایت کو ہم صرف لیث عن ابن عجلان عن سمی عن ابی صالح عن ابی ہریرہ کے طریق سے ہی پہچانتے ہیں اور سفیانؒ بن عیینہ وغیرہ نے اسے سمی عن النعمان بن ابی عیاش کے طریق سے روایت کیا ہے اور ان کی روایت لیثؒ کی روایت سے اصح ہے۔

امام ترمذیؒ کے علاوہ امام بخاریؒ نے بھی نعمانؒ بن ابی عیاش کے مرسل طریق کو ہی ترجیح دی۔ (بیہقی ص ۱۱۷ ج ۲)

مولانا محمد یوسف بنوریؒ اسی حدیث کے تحت لکھتے ہیں:

337 فلا یبعد ان یکون السھو فیه من ابن عجلان و قد ذکر الحافظ فی التقریب فیه أنه صدوق اِلا أنه اختلطت علیه احادیث ابی ھریرۃ، وبالجملة فروایته شاذة والمرسل اصح و من قوی روایة ابن عجلان بروایة حیوۃ بن شریح عنه عند الطحاوی فلا یجدی ذٰلک نفعًا علی اصولھم لانه لم یرفع بذٰلک تفردہ و ھو المقصود فتنبه واللہ المستعان وعلیه التکلان'' (معارف السنن: ص ۷۴ ج ۳)

کوئی بعید نہیں کہ اس میں سہو ابن عجلانؒ سے ہو حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں اس کے بارے میں کہا ہے کہ وہ صدوق ہے مگر اس پر ابو ہریرہؓ کی احادیث مختلط ہوگئی تھیں، اور حاصل کلام یہی ہے کہ ابن عجلانؒ کی روایت شاذ ہے اور مرسل اصح ہے اور جس نے ابن عجلانؒ کی روایت کی تقویت حیوۃ بن شریح عن ابن عجلان کی روایت سے کی ہے جو طحاوی [1] میں ہے۔ تو اس سے ان کے اصول کے مطابق کوئی فائدہ نہیں کیوں کہ اس سے ابن عجلانؒ کا تفرد ختم نہیں ہوتا اس پر خوب متنبہ رہیں۔ اللہ ہی مددگار ہے اور اسی پر بھروسہ ہے۔

جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ ابن عجلانؒ پر سعیدؒ عن ابی ہریرہؓ کی احادیث ہی مختلط نہیں ہوئیں بلکہ ابنؒ عجلان جو ابو ہریرہؓ کے طریق سے روایات نقل کرتے ہیں عموماً ان میں بھی کلام ہے اور بنوریؒ صاحب نے مندرجہ بالا روایت سے قبل حافظ ابن حجرؒ کا کلام لا کر اس بات کی طرف اشارہ بھی کر دیا ہے۔

338 امام طحاویؒ، ابن عجلانؒ عن الاعرج عن ابی ھریرۃؓ کے واسطہ سے ایک حدیث نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: فتأملنا اسناد ھٰذا الحدیث ھل ھو موصول أوقد دخله تدلیس من ابن عجلان اتاہ به عن الاعرج یحدث به عنه بغیر سماع منه۔ (مشکل الآثار: ص ۱۰۰ ج ۱)

کہ ہم نے اس حدیث کی سند پر غور کیا کہ کیا یہ موصول ہے یا اس میں ابن عجلانؒ کی تدلیس داخل ہے۔ جسے وہ بغیر تصریح سماع کے بیان کرتے ہیں۔

اس کے بعد انھوں نے دلائل سے یہ ثابت کیا ہے کہ دراصل یہ روایت ابن عجلانؒ عن ربیعة بن عثمان عن محمد بن یحیٰی بن حبان عن الاعرج کے واسطہ سے ہے اور ابن عجلانؒ نے الاعرج سے روایت کرتے ہوئے تدلیس کی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری (ص ۲۲۷ ج ۱۳) میں امام طحاویؒ کے اس قول کا ذکر کیا ہے۔ لیجیے! امام طحاویؒ بھی ابن عجلانؒ کی تدلیس اور سعید المقبریؒ کے طریق کے علاوہ الاعرجؒ کے طریق پر بھی کلام کرتے ہیں۔

علاوہ ازیں ابن عجلانؒ پر صرف حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات میں ہی اختلاط نہیں ہوا، بلکہ نافعؒ کی روایات میں بھی اختلاط ہوا ہے۔

امام عقیلیؒ امام یحییؒ سے نقل کرتے ہیں:

---

[1] یہ غالباً مولانا خلیلؒ احمد سہارنپوری وغیرہ کی تردید ہے جنھوں نے حیوۃ عن ابن عجلان کی روایت سے اس روایت کو صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ (بذل المجہود: ص ۸۷ ج ۲) حالانکہ ایک مبتدی بھی سمجھتا ہے کہ سفیانؒ وغیرہ ابن عجلانؒ کے مقابلہ میں ہیں اور انہی کی روایت کو ترجیح دی گئی ہے۔ فتدبر۔

یضطرب فی حدیث نافع (تهذیب ص ۳۴۲ ج ۲، الضعفاء للعقیلی ص ۱۱۱ ج ۴)
کہ وہ نافع کی حدیث میں مضطرب ہے۔

امام ابن ابی شیبہؒ نے کتاب الرد علی ابی حنیفہ (ص ۲۳۱،۲۳۲ ج ۱۴) میں امام ابوحنیفہؒ پر اعتراض کیا تھا کہ وہ وتر سواری پر پڑھنے کو جائز قرار نہیں دیتے۔ حالانکہ حضرت ابن عمرؓ سے بطریق ابن عجلان عن نافع مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنے کجاوے پر وتر کی نماز پڑھی اور فرمایا رسول اللہ ﷺ بھی اسی طرح کرتے تھے۔ تو اس کے جواب میں ''العلامة المحقق المحدث الفقیہ المفتی السید'' مہدی حسن الکیلانی القادری فرماتے ہیں:

ابن عجلان لم یحتج به مسلم وانما اورده مسلم فی المتابعات وهو فی حدیث نافع یضطرب و ما وقع له بمصر من القصة مشهور کما فی التهذیب . الخ (حاشیه کتاب الحجة :ص ۱۸۶ ج ۱)

339 یعنی ابن عجلانؒ سے امام مسلمؒ نے احتجاج نہیں کیا۔ مسلمؒ نے صرف متابعات میں اس سے روایت لی ہے اور وہ نافع کی حدیث میں مضطرب ہے۔ [1] اور مصر میں جو قصہ ان سے ہوا، وہ مشہور ہے۔ جیسا کہ تہذیب میں ہے۔ نیز دیکھیے علامہ کوثری کی (النکت الطریفہ: ص ۶۵)۔

لیجیے جناب! ہم نے ایک مقتدر حنفی عالم کے قلم سے ابو ہریرہؓ کے علاوہ نافعؒ کی روایات میں بھی ابن عجلانؒ کی روایات کا مختلط و مضطرب ہونا ثابت کر دیا ہے۔

میری وفا کو دیکھ کر، میری ادا کو دیکھ کر
بندہ پرور منصفی کرنا خدا کو دیکھ کر

یہی بات نہیں بلکہ مولانا مہدی حسن صاحب نے جوش جذبات میں ابن عجلانؒ پر جرح ہی نہیں کی بلکہ ابن عجلانؒ کے ناگفتنی حالات کی طرف اشارہ بھی کیا ہے جو مصر میں ان سے پیش آئے تھے۔ یقین کیجیے اگر یہ ''اشارہ'' کسی فریق مخالف کی طرف سے ہوتا تو آسمان سر پر اٹھا لیا جاتا مگر ع

جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے

الغرض ابن عجلانؒ صرف سعیدؒ عن ابی ہریرہؓ کی روایات میں مختلط و مضطرب نہیں۔ اس کے دوسرے طریق میں بھی کلام ہے، جس سے فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ مبارکپوریؒ صاحب ابن عجلانؒ پر کلام کا مطلب نہیں سمجھے یا مؤلف احسن الکلام ہی پے در پے ٹھوکریں کھا رہے ہیں۔

340 پھر ابن عجلانؒ پر چوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی احادیث میں اختلاط ہو گیا تھا۔ اسی بنا پر زیر بحث روایت میں بھی ابن

---

[1] حالانکہ ابن عجلانؒ اس میں منفرد نہیں۔ صحیح بخاری (ص ۱۳۶ ج ۱) میں جویریہؒ بنت اسماء بھی اس کا متابع ہے۔ اس کے علاوہ ابن جریج، الحسنؒ بن الحر، عبیداللہؒ بن الاخنس وغیرہ بھی ان کے متابع ہیں۔ احمد، عبدالرزاق (ص ۵۷۸ ج ۲)، نسائی (ص ۲۰۰ ج ۱) وغیرہ، بلکہ نافعؒ کے علاوہ سعیدؒ بن یسار بھی حضرت ابن عمرؓ سے یوں ہی روایت کرتے ہیں۔ (فاحفظہ)

عجلانؒ کی تخلیط ظاہر ہوتی ہے۔کبھی تو وہ اسے بواسطہ **زید بن اسلم عن ابی صالح عن ابی ھریرۃؓ** بیان کرتے ہیں۔ کبھی بواسطہ **عن ابیہ عن ابی ھریرۃ** ❶ اور کبھی **عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ھریرۃؓ** جس میں **اذا قرأ فانصتوا** کا ذکر بھی نہیں۔(کتاب القراءۃ: ص۹۱،مسند احمد: ص۳۷۶ ج۲،دارقطنی: ص۱۲۵ ج۱،العلل: ص۱۸۶ ج۸)

ابوصالح سے ان کے مختلف شاگرد بھی اسے بغیر اس زیادتی کے روایت کرتے ہیں۔

(مسلم: ص۱۷۶ ج۱،ابوعوانہ: ص۱۱۰ ج۲،مشکل الآثار: ص۳۱۱ ج۱۴،ابوداؤد،احمد: ص۳۴۱ ج۲،ابن ماجہ وغیرہ)

امام بخاریؒ نے یہی روایت (ص۱۰۱ ج۱) پر بواسطہ **شعیب عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ھریرۃؓ** نقل کی ہے اور اس میں بھی زیادت کا ذکر نہیں ہے۔گویا خود ابن عجلانؒ بھی کبھی اس زیادت کو ذکر نہیں کرتے اور اس کے دوسرے ساتھی بھی اسے بیان نہیں کرتے۔اسی بنا پر امام دارقطنیؒ اور ابوحاتمؒ نے اس زیادت کو ابن عجلانؒ کی تخلیط میں شمار کیا ہے، بلکہ امام بیہقیؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ روایت حضرت ابوہریرہؓ سے مختلف اسانید سے مروی ہے اور بجز ابن عجلانؒ کے طریق کے اس زیادت کا کہیں ذکر نہیں۔(کتاب القراءۃ: ص۹۱-۹۲)

اس کے بعد اس زیادت کے وہم ہونے میں اور کیا شبہ رہ جاتا ہے۔

تدلیس کے دفاع کی ناکام کوشش

ابن عجلانؒ منفرد اور **سیء الحفظ** ہونے کے علاوہ مدلس بھی ہے اور روایت معنعن ہے۔جس کے جواب میں مولانا صاحب نے چار عذر پیش کیے ہیں۔

۱۔ ''یہ مکحولؒ کے درجہ کا مدلس ہے''

مگر ہم ناقابل تردید دلائل سے ثابت کر آئے ہیں کہ مکحولؒ اصطلاحی مدلس نہیں۔پھر نافعؒ اور محمودؒ سے اس کا سماع بھی ثابت ہے۔ہم نے اس کی تدلیس کو قطعاً قبول نہیں کیا لہٰذا یہ کہنا کہ: ''فریق ثانی اس کی تدلیس سے صرف نظر کر جاتا ہے۔'' قطعاً صحیح نہیں۔نیز یہ کہ مکحولؒ اس میں منفرد بھی نہیں۔اس کے برعکس ابن عجلانؒ اصطلاحی مدلس ہے۔اس کا کوئی قابل اعتبار متابع بھی ثابت نہیں اور کسی روایت میں سماع کی صراحت بھی نہیں۔ 341

۲۔ فرماتے ہیں کہ: ''اگر اس کی تدلیس مضر ہوتی تو بخاریؒ وغیرہ بھی اس کا ذکر کرتے۔''

مگر کیا تدلیس کے ثبوت کے لیے تمام محدثین کا متفق ہونا ضروری ہے؟ اور کیا ناقد کے لیے ایک روایت کے جمیع علل کو ذکر کرنا ضروری ہے؟ امام بخاریؒ نے اس زیادت کو صحیح قرار نہیں دیا۔وہ تو اسے ضعفاء میں شمار کرتے ہیں۔(میزان)

---

❶ اگر کہا جائے کہ اس طریق کی سند میں محمد بن میسرہ کمزور ہے تو عرض ہے کہ مولانا سہارنپوریؒ صاحب بذل المجہود (ص۳۳۹ ج۱) میں اس کو قابل اعتبار قرار دیتے ہوئے توثیق نقل کرتے ہیں۔نیز دیکھیے حاشیہ نصب الرایہ (ص۱۶ ج۲)۔

کیا آپ کو ان کے قول سے اتفاق ہے؟ دراصل ان سے ثبوت تدلیس کا مطالبہ محض ایک بہانہ ہے۔

تلخیص المستدرک میں مدلسین کی معنعن روایات

۳۔ نیز فرماتے ہیں کہ:

''حافظ ذہبیؒ کو خصوصاً یہ قاعدہ معلوم ہے لیکن وہ ابن عجلانؒ کی معنعن روایتوں کو صحیح کہتے ہیں''

(بحوالہ تلخیص المستدرک: ص ۳ ج ۱)

لیکن یہ بھی محض سطحیت پر مبنی ہے۔ حافظ ذہبیؒ تو ابن اسحاقؒ کی تدلیس سے بھی متفق اور اس کی معنعن روایتوں پر بھی خاموش ہیں۔ دیکھیے المستدرک (ص ۱۴۶ ج ۱، ص ۶۰۸ ج ۳) قتادہ کی تدلیس کے ذہبی معترف ہیں مگر اس کے عنعنہ پر بھی خاموش ہیں دیکھیے۔ (ص ۱۴۴ ج ۱)

ہشیم بن بشیرؒ اور ابو قلابہؒ جنھیں حافظ ذہبیؒ کی اتباع میں معترض غضب کا مدلس کہتے ہیں۔ اس کی معنعن روایات پر خاموش ہیں (ص ۱۴۴ ج ۱)۔

بلکہ وہ تو بعض منقطع روایات پر بھی خاموش ہیں۔ مثلاً ابو الجوزاءؒ عن عائشہ کا طریق (المستدرک: ص ۲۳۵ ج ۱) حالانکہ ابو الجوزاءؒ کا اس روایت میں حضرت عائشہؓ سے سماع نہیں۔ (تہذیب: ص ۳۸۴ ج ۱)

جس سے مولانا صفدر صاحب کے مؤقف کی رکاکت اور کمزوری ظاہر ہے:

انھوں نے خود غرض شکلیں شاید دیکھی نہیں غالبؔ — وہ اگر آئینہ دیکھیں گے تو ہم ان کو دکھا دیں گے

۴۔ مزید لکھتے ہیں کہ:

''محدثین کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تدلیس مضر نہیں۔ ابن عجلانؒ، قتادہؒ، سفیانؒ ثوری اور حسن بصریؒ کی طرح ان مدلسین میں شامل ہیں جن کی تدلیس مضر نہیں۔'' (احسن: ص ۲۱۸ ج ۱)

لیکن کاش! دعویٰ کو مدلل کیا ہوتا تا کہ اس کی بھی حقیقت کھل جاتی۔ اگر محدثین کے صنیع سے مراد علامہ ذہبیؒ، اور امام بخاریؒ وغیرہ کی خاموشی ہے تو یہ ان کی محض خام خیالی ہے بلکہ حقیقت سے بے خبری پر مبنی ہے۔ اور اگر اس سے مراد حافظ ابن حزمؒ کا اصول ہے تو اس کی رکاکت اور کمزوری پہلے قتادہؒ کی تدلیس کے ضمن میں بیان ہو چکی ہے۔ بلکہ ہم خود مولانا صفدر صاحب کے حوالہ سے ثابت کر آئے ہیں کہ قتادہؒ اور حسن بصریؒ مدلس ہیں اور سفیان ثوریؒ کو بھی فریق ثانی مدلس تسلیم کرتا ہے لہٰذا جب خود ان کی یہ تصریحات اس دعویٰ کے مخالف و متناقض ہیں تو یہاں یہ سب کارروائی خود فریبی اور دھوکے پر مبنی نہیں تو اور کیا ہے؟

ابن عجلانؒ کی متابعت پر ایک نظر

۵۔ کہا گیا ہے کہ ابن عجلانؒ منفرد نہیں۔ اس کے دو متابع ہیں۔ (۱) خارجہؒ بن مصعب اور (۲) یحییٰ بن العلاء۔ الخ

جواب: مگر خارجہ صرف ضعیف نہیں، اگر وہ ضعیف ہی ہوتے تو بھی کچھ بات تھی، خارجہؒ کو امام ابن معینؒ نے کذاب اور لیس

بشیء کہا ہے۔امام نسائیؒ اسے متروک اور لیس بثقة کہتے ہیں، امام حاکمؒ، ابواحمدؒ اور ابن خراشؒ نے متروک کہا ہے۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ:

343 ترکہ ابن المبارک ووکیع ۔ (تھذیب: ص ۷۷، ۷۸ ج ۳) کہ وکیعؒ اور ابن مبارکؒ نے اسے چھوڑ دیا تھا۔

اور حافظ ابن حجرؒ کا فیصلہ ہے کہ: متروک وکان یدلس عن الکذابین ۔ (تقریب: ص ۱۳۳)
یعنی وہ متروک ہے اور جھوٹوں سے تدلیس کرتا ہے۔
اور خارجہؒ نے یہ روایت زیدؒ سے معنعناً بیان کی ہے۔ (کتاب القراءۃ: ص۹۰، البیہقی: ص۱۵۷ ج۲)
بنابریں متروک ہونے کے علاوہ اس میں تدلیس بھی ہے اور تدلیس بھی کذاب راویوں سے، رہا یحییٰ بن علاءؒ تو امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ: ''وہ کذاب ہے اور حدیثیں وضع کیا کرتا تھا۔'' امام نسائیؒ، دولابیؒ، دار قطنیؒ اور عمیرؒ بن علی نے اسے متروک کہا ہے۔ ابن عدیؒ فرماتے ہیں: احادیثه موضوعات اس کی روایات موضوع ہیں۔ امام وکیعؒ فرماتے ہیں:
''جھوٹا تھا اور کھانا کھانے کے وقت جوتا اتارنے کی فضیلت میں بیس حدیثیں اس نے گھڑی ہیں۔''

(تہذیب: ص۲۶۱، ۲۶۲ ج۱۱)

اور حافظ ابن حجرؒ بھی لکھتے ہیں: رمی بالوضع ۔ (تقریب: ص ۵۵۳)
کہ وضع حدیث کی نسبت اس کی طرف گئی ہے۔
یہ حالت ہے ان دونوں کی جو متابعت میں پیش کیے جا رہے ہیں اور خود مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں: اور تقریب نووی میں ہے کہ: ''اذا قالوا متروک الحدیث او واهیة او کذاب فهو ساقط لا یکتب حدیثه..... لایعتبر به ولا یستشهد'' (احسن: ص ۱۲۶ ج ۲)
یعنی جسے متروک، کذاب کہا جائے اس کی حدیث ناقابل اعتبار ہے اور نہ ہی وہ استشہاد کے قابل ہے۔
تو کیا ہم یہاں بھی انصاف کی توقع رکھ سکتے ہیں؟

344 خطا ثابت کریں گے ہم کسی کی اور چھیڑیں گے! سنا ہے ان کو غصے میں لپٹ جانے کی عادت ہے

تعجب اور صد حیف! کہ ولیدؒ بن مسلمؒ، محمدؒ بن مبارک، بقیہؒ بن ولید، علاءؒ بن حارث کی روایت تو مؤلف احسن الکلام کے نزدیک ناقابل اعتبار و استشہاد مگر یہاں متروک وضاع اور کذاب کی روایت متابعت میں مقبول ع

ایں چہ بوالعجبی است

مختلف علت بیان کرنے سے کمزوری رفع نہیں ہوتی

۴۔ کہا گیا ہے کہ:
''جرح کرنے والے متفق نہیں اس سے بھی جرح کمزور ہو جاتی ہے۔''

مگر یہ بھی محض بہانہ ہے اور محدثین کی تصریحات سے ناواقفی کا نتیجہ ہے۔ حدیث کی تعلیل کا علم معمولی نہیں۔ بعض نے تو اسے وہبی اور الہامی بھی قرار دیا ہے۔ (کتاب العلل لابن ابی حاتم: ص۱۰ ج۱)

امام ابوزرعہؒ سے کسی نے پوچھا کہ تعلیل حدیث کی دلیل کیا ہے؟ انھوں نے فرمایا:

''یہی دلیل ہے کہ تم مجھ سے پوچھو تو میں اس کی ایک علت ذکر کردوں پھر تم محمدؒ بن مسلم بن وارۃ کے پاس جا کر اس حدیث کے متعلق دریافت کرو اور جو علت میں نے تمھیں بتلائی ہو اس کا ان کے پاس ذکر نہ کرو تو وہ ایک علت تمھیں بتلائیں گے۔ پھر ابوحاتمؒ کے پاس جاؤ تو وہ بھی اس کی علت بیان کریں گے۔ پھر تم ہمارے کلام میں تمیز کرو۔

فان وجدت بيننا خلافا فی علته فاعلم ان كلا منا تكلم علی مراده وان وجدت الكلمة متفقة فاعلم حقيقة هذا العلم قال ففعل الرجل فاتفقت كلمتهم عليه فقال اشهد ان هذا العلم الهام۔'' (معرفة علوم الحديث للحاكم: ص ۱۱۳)

پھر اگر تم ہمارے علت بیان کرنے میں اختلاف پاؤ تو سمجھ لو کہ ہم میں سے ہر ایک نے اس کی مراد پر کلام کیا ہے۔ (یعنی علت میں تو متفق ہیں گو سبب علت میں مختلف ہیں) اور اگر ہمارے کلام میں اتفاق پاؤ تو تمھیں اس علم کی حقیقت کا علم ہو جائے گا۔ چنانچہ سائل نے اسی طرح کیا۔ جب ان تینوں کا کلام ایک حدیث کی علت میں متفق اور ایک سا پایا تو وہ پکار اٹھا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ یہ علم الہامی ہے۔

345

غور فرمائیے امام ابوزرعہؒ علت کے مختلف ہونے کو علت کے مرتفع ہونے کی دلیل نہیں فرماتے بلکہ نفس علت کا اقرار کرتے ہیں۔ علل حدیث پر مدونہ کتب پر ایک نظر ڈال لیجیے۔ آپ کو متعدد ایسی روایات ملیں گی جنھیں محدثین نے معلول قرار دیا ہے۔ مگر بیان علت میں وہ مختلف ہیں۔ مثلاً مسند احمد (ص۳،۱۰ ج۱) میں بواسطہ **حماد عن ابن ابی عتيق عن ابيه عن ابی بكر** ایک حدیث مروی ہے جس کے الفاظ ہیں: **السواک مطهرة للفم ومرضاة للرب**''

ابن ابی حاتمؒ لکھتے ہیں:

قالا هذا خطأ انما هو ابن ابی عتيق عن ابيه عن عائشة قال ابوزرعة اخطأ فيه حماد و قال ابی الخطأ من حماد أو ابن ابی عتيق۔ (العلل ص ۱۲ ج ۱)

کہ ابوزرعہؒ اور ابوحاتمؒ دونوں نے کہا ہے کہ اس حدیث میں غلطی ہے۔ یہ دراصل ابنؒ ابی عتیق عن عائشہ کے واسطہ سے ہے ابوزرعہؒ فرماتے ہیں کہ خطا حمادؒ سے ہے اور ابوحاتمؒ فرماتے ہیں کہ خطا حمادؒ سے ہے یا ابن ابی عتیقؒ سے۔

تو کیا اس تعلیل کو اس بنا پر رد کر دیا جائے کہ بیان علت میں اختلاف ہے اس لیے یہ کمزور ہے۔ حالانکہ امام دارقطنیؒ اور حافظ ابن حجرؒ بھی اسے معلول قرار دے چکے ہیں۔ (التلخيص الحبير: ص ۲۱ ج ۱)

346

بسا اوقات متاخرین حفاظ حدیث ان جیسے مختلف اقوال میں راجح قول کو اختیار کرتے ہیں۔ یہ نہیں کہ اختلاف کی بنا پر علت کے مرتفع ہونے کا ہی حکم فرماتے۔ مثلاً: حضرت عائشہ سے نفلی روزہ کے افطار کے متعلق سنن دارقطنی اور بیہقی (ص ۲۷۵ ج۵) کے الفاظ یوں بھی ہیں:

اصوم یوماً مکانہ کہ دوسرے دن روزہ رکھوں گا۔
جس کے متعلق امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں کہ:
''یہ الفاظ زائد بیان کرنے میں محمدؒ بن عمرو الباہلی سے وہم ہو گیا ہے۔''
مگر امام نسائیؒ فرماتے ہیں کہ: ''یہ وہم ابن عیینہؒ کا ہے۔''
امام بیہقیؒ نے امام نسائیؒ کے قول کو ترجیح دی ہے اور امام شافعیؒ سے نقل کیا ہے کہ:
''ابن عیینہؒ پہلے تو ان الفاظ کو بیان نہیں کرتے تھے مگر عمر کے آخری سال ان الفاظ کو بیان کرنے لگے۔''
پھر لکھتے ہیں:

و روایتہ عامۃ دھرہ لھذا الحدیث لا یذکر فیہ ھذا اللفظ مع روایۃ الجماعۃ عن طلحۃ بن یحیٰی لا یذکرہ منھم احد منھم سفیان الثوری و شعبۃ بن الحجاج و عبدالواحد بن زیاد و وکیع بن الجراح و یحیی بن سعید القطان ویعلی بن عبید وغیرھم تدل علی خطأ ھٰذہ اللفظۃ۔

(السنن الکبری: ص ۲۷۵ ج ۴)

کہ ابن عیینہؒ کا عمر بھر اس روایت میں ان الفاظ کو بیان نہ کرنا اور ان کے علاوہ ایک جماعت کا طلحہؒ بن یحیٰی سے ان الفاظ کو بیان نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ان الفاظ میں خطا ہے اور وہ جماعت یہ ہے سفیان ثوریؒ، شعبہؒ، عبدالواحدؒ، وکیعؒ یحیٰی القطانؒ، یعلی بن عبیدؒ وغیرہ۔
حافظ ابن حجرؒ نے بھی ان دونوں اقوال کو نقل کرتے ہوئے ''فائدہ'' کے تحت فرمایا ہے:

ذکر (الشافعی) ان ابن عیینۃ زادھا قبل موتہ بسنۃ انتھٰی و ابن عیینۃ کان فی الاخر قد تغیر. (التلخیص ص ۱۹۷ طبع ھند)

347 کہ امام شافعیؒ نے ذکر کیا ہے کہ ابنؒ عیینہ نے موت سے ایک سال قبل اس زیادت کو بیان کیا ہے، اور ابنؒ عیینہ کے حافظہ میں آخر میں تغیر آ گیا تھا۔
گویا حافظ ابن حجرؒ نے بھی امام نسائیؒ کی علت کو ترجیح دی ہے۔ یہ نہیں کہ اختلاف کی بنا پر علت کو ہی مردود قرار دیا ہے۔
اسی طرح حدیث کفارہ مجلس کو دیکھیے، جسے ترمذیؒ، ابن حبانؒ، نسائیؒ، ابوداودؒ وغیرہ نے نقل کیا ہے۔ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ کے مابین اس کے متعلق مکالمہ بھی مشہور ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے النکت میں اس پر تفصیلاً بڑی نفیس بحث کی ہے اور اپنے شیخ علامہ عراقی کی بعض غلط فہمیوں کا بھی ازالہ فرمایا ہے۔ اس حدیث کے متعلق امام احمدؒ اور امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں کہ: ''اس میں ابن جریج مدلس ہے۔'' (النکت)
مگر امام ابوزرعہؒ اور ابوحاتمؒ فرماتے ہیں:

یحتمل ان یکون الوھم من سھیل واخشی ان یکون ابن جریج دلس ھذا الحدیث۔

(العلل لابن ابی حاتم: ص ۱۹۵ ج ۲)

کہ احتمال ہے کہ شاید سہیلؒ سے یہ غلطی ہوئی ہو اور مجھے یہ بھی خدشہ ہے کہ ابن جریج نے تدلیس کی ہو۔
حافظ ابن حجرؒ ان دونوں اقوال کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

فاتفق ھؤلاء الائمة علی ان ھذہ الروایة وھم لکن لم یجزم احد منھم بوجه الوھم فیه بل اتفقوا علی تجویز ان یکون ابن جریج دلسه وزاد ابوحاتم تجویز ان یکون الوھم فیه من سھیل

(النکت: ص ۷۲۴ ج ۲)

کہ یہ ائمہ اس روایت کے متعلق اس میں تو متفق ہیں کہ اس میں وہم ہے مگر وجہ وہم پر متفق نہیں بلکہ ابنؒ جریج کی تدلیس پر متفق ہیں۔ البتہ ابوحاتمؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ ممکن ہے کہ سہیلؒ سے وہم ہو۔
اس کے بعد حافظ ابن حجرؒ ان اقوال پر محاکمہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:
''تدلیس کا خدشہ صحیح نہیں جب کہ المدخل بیہقی، معجم ابن جمیع، طبرانی وغیرہ میں ابنؒ جریج کی تحدیث ثابت ہے۔''

فزال ما خشیناہ من تدلیس ابن جریج۔

پس ان روایات سے ابنؒ جریج کی تدلیس کا شبہ تو جاتا رہا۔

348

البتہ ابوحاتمؒ نے جس شبہ کا اظہار کیا ہے وہ باقی ہے اور بلاشبہ سہیلؒ آخری عمر میں غفلت اور تغیر میں مبتلا ہو گئے تھے اور اسی بنا پر امام ابوحاتمؒ نے اس کے متعلق کہا ہے کہ:

یکتب حدیثه و لا یحتج به. اس کی حدیث لکھی جائے البتہ اس سے احتجاج نہ کیا جائے۔

لہٰذا جب اس کے دو ثقہ شاگردوں (وہیبؒ اور موسیٰ) میں اختلاف ہوا اور ایک (وہیبؒ) دوسرے (موسیٰؒ) سے زیادہ ثقہ اور اعرف بالحدیث ہے تو اس کی روایت کو ترجیح دینے کا گمان غالب ہو گیا اور اس بات کا احتمال ہے کہ موسیٰؒ سے حدیث بیان کرتے ہوئے سہیلؒ کو سہو ہو گیا ہو، اور اسے عن ابیہ عن ابی ہریرہ کے الفاظ سے بیان کر دیا ہو۔ جیسا کہ اس کی اکثر مرویات میں ہے۔ پھر لکھتے ہیں:

ولھذا قال البخاری فی تعلیله لا نعلم لموسی سماعا من سھیل یعنی انه اذا کان غیر معروف بالاخذ عنه ووقعت له عنه روایة واحدة خالفه فیھا من ھو اعرف بحدیثه واکثر له ملازمة رجحت روایته علی تلک الروایة المنفردة (النکت: ج ۲ ص ۷۲۶)

اور اسی لیے امام بخاریؒ نے اس کی تعلیل میں کہا ہے کہ ہمیں موسیٰؒ کا سہیلؒ سے سماع معلوم نہیں یعنی ان کا مقصد یہ ہے کہ جب موسیٰؒ سہیلؒ سے روایات میں معروف نہیں اور اس سے ایسی روایت منقول ہے جس میں اس نے اپنے سے اعرف اور استادؒ سے اکثر ملازمت والے راوی سے مخالفت کی ہے تو اس کی روایت اس منفرد کی روایت سے راجح ہو گی۔
اور بالآخر اس بات کی بھی انہوں نے صراحت کی ہے کہ:
''جن حضرات نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے انھوں نے ظاہر سند کی بنا پر صحیح کہا ہے۔''

349

ان کے الفاظ ہیں:

و كل من حكم بصحة الحديث مع ذلك انما مشى فيه على ظاهر الاسناد كالترمذي وكابي حاتم و ابن حبان . الخ. (ايضًا)

کہ جس نے بھی اس حدیث کو صحیح کہا ہے ظاہر سند کی بنا پر صحیح کہا ہے مثلاً امام ترمذی، ابوحاتمؒ اور ابن حبانؒ کی طرح۔

اندازہ فرمایئے تعلیل میں اس قدر اختلاف کے باوجود تعلیل کو رد نہیں کیا گیا بلکہ اسے صحیح قرار دیتے ہوئے اس حدیث کو صحیح کہنے والوں کے متعلق بھی کہا ہے کہ صحت کا یہ حکم ظاہر سند کے اعتبار سے ہے مگر یہاں تو گنگا الٹی چلتی ہے۔ تعلیل کو اختلاف کی بنا پر مردود قرار دے کر صحت کو ہی اصل قرار دیا جا رہا ہے اور یقین فرمایئے کہ ایسے مواقع پر گھبرا کر دونوں اقوال کو وہی شخص رد کر سکتا ہے جس نے حنفی جوہڑ سے سیرابی حاصل کی ہو جب کہ یہ حضرات قرآن پاک کی آیات میں خود ساختہ تعارض پیش کرتے ہوئے ساکت الاعتبار قرار دیتے ہیں تو حدیث اور اقوال ائمہ میں اسی اصول پر عمل کرنے سے ان کو کون سی بات روک سکتی ہے۔

الغرض ایسے مختلف اقوال میں تو راجح قول کو دلائل کی روشنی میں ترجیح دی جائے گی۔ روایت زیر بحث میں بھی یہی حکم ہے کہ ابن عجلانؒ کی روایات حضرت ابوہریرہؓ سے مختلط ہیں۔ جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے کہا ہے اور اسی بنا پر امام ابوحاتم ؒ اور امام دارقطنیؒ نے خطا کی نسبت ابن عجلانؒ ہی کی طرف کی ہے۔ اور امام ابن معینؒ سے مطلق مروی ہے کہ یہ زیادت ثابت نہیں اور جن حضرات نے غلطی کا انتساب ابوخالد کی طرف کیا ہے وہ صحیح نہیں جب کہ اس کی متابعت ثابت ہے۔ برعکس ابن عجلانؒ کے کہ وہ سیء الحفظ بھی ہے اور اس روایت میں منفرد بھی اور مدلس بھی۔ متن کے علاوہ اس سے سند میں بھی اضطراب ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں اور کسی ثقہ یا قابل اعتبار راوی سے اس کی متابعت بھی ثابت نہیں۔ لہٰذا اس زیادت کو صحیح کیوں کر کہا جا سکتا ہے۔

صیاد اپنے ہی دام میں

350

اور بالخصوص مؤلف احسن الکلام کی تسلی کے لیے عرض ہے کہ ''خلف الامام'' کی زیادتی جو کہ مختلف طرق سے ثابت ہے اور جسے متعدد محدثین نے صحیح اور حسن قرار دیا ہے اس کے متعلق موصوف لکھتے ہیں:

''شاید یہ زہریؒ کا مدرج ہو یا شامی راویوں کی غلطی ہو، کیا بعید کہ محمدؒ بن اسحاق کے کذب کا کرشمہ ہو اور محمد بن یحییٰ الصفار پر کس نے پابندی عائد کی ہے کہ اس نے مدرج نہ کیا ہو۔ بہر حال کوئی بھی اس کا مرتکب ہوا ہو یہ یقینی بات ہے کہ خلف الامام کا لفظ مدرج ہے۔ الخ (احسن ص ۱۰۲ ج ۱)

حالانکہ ''خلف الامام'' کی زیادتی پر محدثین سابقین سے اس نوعیت کا قطعاً کوئی اعتراض منقول نہیں اور پھر اس بحث میں جس خبط و خلط کا مظاہرہ کیا گیا ہے اس کا اظہار ہم حصہ اول میں کر چکے ہیں۔ خود معترض ہی غور فرمائیں کہ اگر جرح کرنے والوں میں اتفاق نہ ہو تو جرح کمزور ہو جاتی ہے۔ کیا یہ اصول ''خلف الامام'' کی زیادتی میں بھی صحیح ہے یا صرف ''

فأنصتوا'' کی زیادت ہی میں؟

تھیں میری اور رقیب کی راہیں جدا جدا آخر کو ہم دونوں درِ جاناں پہ جا ملے

آخری ناکام بہانہ

۵۔ کہا گیا ہے کہ اگر ابن عجلانؒ میں واقعی کلام ہوتا یا اس کی تدلیس مضر ہوتی تو محدثین کرام کی ایک جماعت اس حدیث کی ہرگز تصحیح نہ کرتی۔ حالانکہ اس کی تصحیح امام احمدؒ، امام مسلمؒ، ابن حزمؒ، نسائیؒ، دارقطنیؒ، ابن جریرؒ، ابن کثیرؒ، ابن عبدالبرؒ، ماردینیؒ، منذریؒ، زیلعیؒ، شمس الحقؒ عظیم آبادی، نواب صاحبؒ نے کی ہے۔'' (ملخصاً ص ۱۱۸۔۱۱۹)

ابن عجلانؒ کے دفاع میں یہ بہانہ بھی استاد مرزا غالبؔ کے قول کا مصداق ہے کہ ع

دل کے خوش رکھنے کو غالبؔ یہ خیال اچھا ہے

351 اگر کسی حدیث کو صحیح قرار دینے کا یہ اصول صحیح ہے تو حضرت عبادہؓ کی حدیث کو امام بخاریؒ، ابوداوٗدؒ، ترمذیؒ، دارقطنی، ابن حبانؒ، بیہقیؒ، حاکمؒ، المنذریؒ، الخطابیؒ، ابن حزمؒ، ابن حجرؒ، سیوطیؒ، لکھنویؒ، شمس الحق عظیم آبادی اور نوابؒ صاحب وغیرہ نے حسن صحیح کہا ہے جیسا کہ بحوالہ پہلے گزر چکا ہے۔ ہم انہی الفاظ میں دریافت کرتے ہیں کہ اگر محمدؒ بن اسحٰق میں واقعی کلام ہوتا اور مکحولؒ مدلس اور نافع مجہول ہوتا تو محدثین کی یہ جماعت اس حدیث کی ہرگز تصحیح نہ کرتی۔ اگر مؤلف احسن الکلام کے نزدیک اس سے حضرت عبادہؓ کی حدیث صحیح نہیں ہوتی تو ابن عجلانؒ کی روایت ہی صحیح کیوں ہے؟ ع

مشکل بہت پڑے گی برابر کی چوٹ ہے

یقین جانیے! اگر معلول روایت کو صحیح ثابت کرنے کا معیار یہی ہے تو پھر شاید ہی کوئی روایت معلول یا ضعیف ہو۔ مولانا صفدر صاحب اس بات سے بخوبی واقف ہیں مگر یہ ''انداز تحقیق'' صرف مسلکی حمیت کا شاخسانہ ہے جو ان کی ثقاہت کے منافی ہے۔

بات صرف یہی نہیں حسب سابق **مصححین** کے ناموں کی فہرست پیش کرنے میں بھی انھوں نے گھپلا کیا ہے جب کہ امام نسائیؒ، امام دارقطنیؒ، مولانا شمس الحق اور نواب صاحبؒ کا نام **مصححین** میں شمار کرنا صحیح نہیں۔ امام نسائی کا نام صرف اس لیے لیا گیا ہے کہ انھوں نے السنن الصغریٰ میں اس روایت کو ذکر کیا ہے اور ابو خالدؒ کی متابعت کا بھی ذکر کیا ہے۔ مؤلف احسن الکلام سے قبل ایک اور گوجرانوالوی بزرگ بھی اسی شبہ کا شکار ہیں۔

(حاشیہ نصب الرایۃ: ص ۱۵۔۱۶ ج ۲)

حالانکہ سنن نسائی میں کسی حدیث کا منقول ہونا اور اس کے متعلق امام نسائیؒ کا خاموشی اختیار کرنا قطعاً اس حدیث کی صحت پر دلالت نہیں کرتا۔ علامہ ابن الصلاحؒ لکھتے ہیں:

ولا یکفی فی ذٰلک مجرد کونه موجوداً فی کتاب ابی داود و کتاب الترمذی و کتاب النسائی وسائر من جمع فی کتابه بین الصحیح وغیرہ. (مقدمہ ابن الصلاح ص ۱۷)

352 یعنی کسی حدیث کا صرف ابوداوٗد، ترمذی، نسائی میں ہونا صحت کے لیے کافی نہیں اور یہی حکم باقی کتابوں کے متعلق

ہے جن میں صحیح اور غیر صحیح احادیث پائی جاتی ہے۔

اور مولانا خلیل احمد سہارنپوری لکھتے ہیں :

''اگر نسائیؒ اور ابن ماجہؒ مثلاً بلا توثیق ذکر کریں باوجود بیان سند کے وہ بھی توثیق نہیں۔''

(البراہین القاطعہ : ص۱۰۳)

لہٰذا امام نسائیؒ کا سنن میں اس پر خاموش رہنا اور اس کی سند ذکر کر دینا کیوں کر اس حدیث کی توثیق وتصحیح پر دال ہے۔ خود مؤلف احسن الکلام غور فرمائیں کہ کیا امام نسائیؒ نے نافع بن محمودؒ کی روایت کو ذکر کرتے ہوئے اس پر خاموشی اختیار نہیں کی۔ آخر کیا وجہ ہے وہاں تو امام نسائیؒ کی خاموشی صحت کا باعث نہ بنے۔ مگر ''فأنصتوا'' کی روایت میں یہی خاموشی حجت قرار پائے؟

اسی طرح امام دارقطنیؒ کو **مصححین** میں شمار کرنا بھی صحیح نہیں۔ ہم ثابت کر آئے ہیں کہ انھوں نے العلل میں اس روایت کو معلول قرار دیا ہے اور واضح الفاظ میں فرمایا ہے کہ :

وهذا الكلام ليس بمحفوظ في هذا الحديث۔ کہ اس حدیث میں یہ جملہ محفوظ نہیں۔

مانا کہ العلل للدارقطنی ان کو دیکھنی بھی نصیب نہیں ہوئی۔ مگر سنن دارقطنیؒ میں کہاں انھوں نے اس حدیث کو صحیح یا حسن کہا ہے اور حافظ ابن الصلاحؒ کی تصریح ابھی آپ پڑھ آئے ہیں کہ جس کتاب میں صحیح اور غیر صحیح ہر قسم کی روایات ہوں۔ ان میں صرف سند کا موجود ہونا اور محدث کا خاموش رہنا اس کی تصحیح کی دلیل نہیں۔

مقام تعجب ہے کہ امام دارقطنیؒ، حضرت عبادہؓ کی حدیث کو حسن اور اس کے راویوں کو ثقہ قرار دیں۔ مگر ان کا وہ قول تو ناقابل قبول قرار پائے۔ مگر ان کی صرف خاموشی اور متابعت ذکر کر دینے سے اس حدیث کی تصحیح باور کی جائے۔

ایں چہ بوالعجبی است

353 اسی طرح مولانا ڈیانویؒ کو **مصححین** میں شمار کرنا بھی غلط ہے جب کہ انھوں نے بالصراحت حافظ ابن حجرؒ سے نقل کیا ہے کہ : ''ابن عجلانؒ پر ابوہریرہؓ کی احادیث مختلط ہوگئی تھیں۔''

اس کے بعد انھوں نے امام بخاریؒ کا کلام کہ اس میں ابو خالدؒ منفرد ہے نقل کرتے ہوئے اس پر نقد کیا ہے کہ وہ منفرد نہیں لیکن اس سے یہ کیوں کر لازم آتا ہے کہ انھوں نے اس زیادت کی تصحیح کی ہے اور بالخصوص جب کہ اوّلاً انھوں نے ابن عجلانؒ پر نقد کیا ہے اور ابو خالدؒ کے دفاع کی طرح نہ ابن عجلان کی متابعت کا ذکر کرتے ہیں اور نہ ہی اس کا دفاع کرتے ہیں لہٰذا انھیں اس کے **مصححین** میں شمار کرنا کیوں کر صحیح ہے۔

بلاشبہ ائمہ متقدمین میں امام احمدؒ، امام مسلمؒ اور امام ابن جریرؒ نے اس کی تصحیح کی ہے مگر ناقدین میں ۔۔ ابن معینؒ، امام بخاریؒ، امام دارقطنیؒ، امام ابوحاتم، امام ابوداودؒ، ابن خزیمہؒ ہیں۔ لہٰذا خود فیصلہ فرمالیجیے کہ جارحین زیادہ ہیں یا **مصححین**؟ اور متاخرین میں حنفی اکابرین کے علاوہ گو ابن کثیرؒ، اور امام ابن عبدالبرؒ، علامہ منذریؒ نے تصحیح کی ہے مگر جو علت امام ابوحاتم وغیرہ نے پیش کی ہے اس کا انھوں نے قطعاً کوئی جواب نہیں دیا نہ ابن عجلانؒ کے تفرد کا اور نہ ہی تدلیس کا۔ اس لیے یہ دعویٰ

صحت محض ظاہر سند کے اعتبار سے ہے۔

مزید برآں اس لفظ کو صحیح تسلیم کر کے بھی یہ حضرات صرف اس سے مراد جہری نماز لیتے ہیں جس میں مقتدی قراءت سن رہا ہو۔ انھوں نے یہ لفظ صحیح سمجھ کر بھی اس کا وہ مفہوم نہیں لیا جو علامہ ابن ہمامؒ اور ان کے اتباع میں مؤلف احسن الکلام لے رہے ہیں۔

دوسرا جواب حدیث ابن عجلانؒ اور حافظ ابن حزمؒ

مؤلف احسن الکلام نے حافظ ابن حزمؒ کو بھی مصححین میں شمار کیا ہے۔ بلاشبہ انھوں نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے مگر خود مؤلف احسن الکلام فرمائیں کہ کیا حضرت عبادہؓ کی حدیث کو امام ابن حزمؒ نے صحیح قرار نہیں دیا؟ کس قدر تعجب کی بات ہے کہ ابن حزمؒ، حضرت عبادہؓ کی حدیث کو صحیح قرار دیں تو: 354

''رواۃ کی توثیق و تضعیف میں ان کا معاملہ نرالا قرار پائے'' (احسن: ص ۹۴ ج ۱)

لیکن یہاں ابن عجلانؒ کی روایت کی تصحیح کر دیں تو واہ واہ کی صدائیں بلند کی جائیں۔ سبحان اللہ! ع

تیری زلف میں ٹھہری تو حسن کہلائی
وہ تیرگی جو میرے نامۂ سیاہ میں تھی

حافظ ابن حزمؒ نے اس زیادت کو صحیح تسلیم کرتے ہوئے فاتحہ سے مازاد قراءۃ پر محمول کیا ہے اور فاتحہ کو اس حکم سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ دیکھیے (المحلی: ص ۲۴۰، ۲۴۱ ج ۳)

مگر مطلقاً انصات کا حکم ماننے والے حنفیوں اور مالکیوں پر یہ اعتراض کیا ہے کہ وہ تو خود اس حدیث کے اکثر حصہ کی مخالفت کرتے ہیں۔ ان کے الفاظ ہیں:

فانهم يرون التكبير اثر تكبير الامام لا معه للاحرام خاصة ثم يرون سائر التكبير والرفع والخفض مع الامام لا قبله ولا بعده وهذا خلاف امر رسول الله ﷺ في هذا الحديث و فيه اذا صلى قاعدا فصلوا قعودا فخالفوه الى خبر كاذب لا يصح . الخ (المحلی: ص ۲۴۰ ج ۳)

کہ وہ تکبیر اولیٰ امام کے بعد کہنے کے قائل ہیں اور باقی تمام تکبیرات امام کے ساتھ ساتھ کہنے کے قائل ہیں اور یہ آنحضرت ﷺ کے حکم کے خلاف ہے۔ (جیسا کہ پہلے حدیث نمبر ا کے تحت ہم واضح کر چکے ہیں) اور اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ جب امام بیٹھ کر نماز پڑھائے تو تم بیٹھ کر نماز پڑھو اور وہ اس کی بھی مخالفت کرتے ہیں اور وہ مخالفت بھی ایک جھوٹی روایت کی بنا پر ہے۔

گویا اس حدیث کو صحیح کہنے والوں پر لازم ہے کہ وہ اس کے قائل ہوں کہ جب امام بیٹھ کر نماز پڑھائے تو مقتدی بیٹھ کر نماز پڑھیں مگر حنفیہ و مالکیہ اس کے قائل نہیں۔

355 امام ابوداودؒ نے اس حدیث ابن عجلان کو ''**باب الامام يصلي من قعود**'' میں ذکر کیا ہے۔ امام ابن ابی شیبہؒ نے المصنف میں کتاب الرد علی ابی حنیفہ (ص ۱۷۵ ج ۱۴) میں یہی روایت ذکر کر کے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے کہا ہے:

’’امام بیٹھ کر نماز نہیں پڑھا سکتا۔‘‘

ان کے الفاظ ہیں: ’’ وذکر ان ابا حنیفة قال لا یؤم الامام و ھو جالس ‘‘ان کے برعکس امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور محدثین کی ایک جماعت کا فیصلہ اس حدیث کے مطابق ہے۔ امام ابن حبانؒ نے اپنی الصحیح ج ۳ میں اور ان کے علاوہ امام ابن حزمؒ، امام ابن تیمیہؒ اور امام ابن قیمؒ نے اپنی تصانیف میں اس مسئلہ پر مفصل بحث کی ہے اور نا قابل تردید دلائل سے ثابت کیا ہے کہ یہ حکم منسوخ نہیں۔

لہٰذا اس حدیث کے ایک حصہ پر تو خود احناف کا عمل نہیں۔ حافظ ابن حزمؒ نے یہی الزام اس حدیث کو صحیح تسلیم کرکے عائد کیا ہے۔ پھر وہ حضرت عبادہؓ کی حدیث کو صحیح مان کر دونوں میں جو تطبیق دیتے ہیں۔ صفدر صاحب اسے بھی ماننے کے لیے تیار نہیں۔ اب آپ ہی فرمائیں کہ اس ادھورے حوالہ سے ان کی کس حد تک دادرسی ہوتی ہے؟

تیسرا جواب حنفی اصول کی روشنی میں

اس حدیث کے راوی حضرت ابوہریرہؓ ہیں اور خود ان کا اپنا عمل اس کے خلاف ہے۔ جیسا کہ حصہ اول میں گزر چکا ہے۔ سری میں کیا وہ تو جہری میں بھی خلف الامام فاتحہ پڑھنے کا حکم فرماتے تھے اور علمائے احناف کا یہ اصول ہے کہ راوی اپنی روایت کے خلاف کرے تو اعتبار راوی کی رائے کا ہوگا۔ چنانچہ علامہ عبدالقادرؒ قرشی حنفی لکھتے ہیں:

القاعدة الاصولية العظيمة المشهورة ان الراوی اذا عمل بخلاف ما روی فالعبرة بما رأی لا بماروی.... وھذہ قاعدة عظيمة خرج بھا الجواب من عدة احاديث زعم الخصم انا خالفناھا.

(کتاب الجامع: ص ۴۲۷ ج ۲)

یعنی اصولی اور نہایت مشہور اور عظیم قاعدہ ہے کہ راوی اپنی روایت کے خلاف عمل کرے تو اعتبار اس کی رائے کا ہوگا، روایت کا نہیں اور یہ قاعدہ بہت عظیم الشان ہے جس سے اکثر ان احادیث کا جواب ہو جاتا ہے جن کے بارے میں فریق مخالف کہتا ہے کہ ہم نے ان احادیث کی مخالفت کی ہے۔

356

مولانا عبدالحئؒ لکھتے ہیں:

وقد استند الحنفية بھذا الاصل فی کثير من المباحث کمبحث رفع اليدين و غسل الاناء سبعا بولوغ الکلب وغير ذلک و شرح معانی الآثار للطحاوی مملوء من امثال ذلک. الخ.

(امام الکلام: ص ۱۷۴، ۱۷۵)

علمائے احناف نے اکثر مباحث میں اسی کو بنیاد بنایا ہے جیسے مسئلہ رفع الیدین میں اور کتے کے جوٹھے کو سات مرتبہ دھونے کے مسئلہ میں اور طحاوی شرح معانی الآثار تو ان مثالوں سے بھری ہوئی ہے۔

مزید ملاحظہ فرمائیں (انہاء السکن: ص ۵۱)

بنابریں جب یہ اصول حنفیہ کے ہاں مسلم ہے اور اس حدیث کے خلاف حضرت ابوہریرہؓ کا اثر صحیح سند سے ثابت

ہے تو پھر ان کے ہاں اس سے استدلال کیوں کر جائز ہے؟

اگر کہا جائے کہ حنفیہ کا اصول یہ ہے کہ راوی کا فتویٰ اس وقت فسخ کی علامت ہوگا جب وہ روایت کے یقیناً خلاف ہو اور فتویٰ روایت سے یقیناً متأخر ہو، حالانکہ فتویٰ کا متأخر ہونا محتاج دلیل ہے اور ان کا فتویٰ سری نمازوں کے متعلق ہے اور روایت جہری نمازوں کے متعلق ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ فتویٰ کا متأخر ہونا بالکل ظاہر ہے جب کہ انھوں نے یہ حکم ابوالسائبؒ کو دیا تھا اور ابو السائبؒ تیسرے طبقہ یعنی اوساط تابعین میں شمار ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ شبہ بالکل فضول ہے کہ ممکن ہے کہ فتویٰ پہلے کا ہو کیوں کہ اس سے تو یہ لازم آئے گا کہ فتویٰ پہلے دیا اور جسے دیا وہ تابعی ہے اور پھر بعد میں رسول اللہ ﷺ سے حدیث کو سنا اور فتویٰ کو سری نمازوں کے متعلق محمول کرنا اور فأنصتوا کو جہری کے ساتھ، تو یہ بھی غلط ہے۔ اولاً تو مؤلف احسن الکلام فأنصتوا کو بھی سری اور جہری نمازوں کے لیے سمجھتے ہیں۔ (دیکھیے احسن: ص۱۹۱، ۱۹۲، ۲۱۶ ج ۱) 357

لہٰذا تطبیق کی یہ صورت ان کے ہاں صحیح نہیں تو فتویٰ و روایت کا تعارض ثابت ہوا اور فتویٰ کا متأخر ہونا بھی واضح ہے۔ لہٰذا اس پر عمل خود ان کے اصول کے مطابق صحیح نہیں۔

ثانیاً: فتویٰ کے الفاظ اسے سری نمازوں کے متعلق محمول کرنے کا انکار کرتے ہیں، جب کہ سائل کے سوال میں

"فانی اسمع قراءة الامام" (ابوعوانہ، مسند حمیدی)

"اذا کنت مع الامام وھو یجھر بالقراءة" (جزء القراءة)

"وانا اسمع قراءته" (کتاب القراءة: ص۲۲) اور "اذا جھر الامام" (ایضاً ص۱۹)

کے الفاظ ہیں کہ جب میں امام کی قراءت سن رہا ہوں یا جب امام بلند آواز سے پڑھ رہا ہو تو میں کیا کروں؟

فرمایا: اقرأ بھا فی نفسک کہ آہستہ پڑھو۔

اور جزء القراءة ص ۲۶ کے حوالہ سے یہ اثر بھی گزر چکا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

"امام کی فاتحہ ختم ہونے سے پہلے تم اپنی فاتحہ کو مکمل کر لو تا کہ امام کے ساتھ تم آمین کہہ سکو۔"

اور اس اثر کی سند کو علامہ نیمویؒ نے حسن کہا ہے۔ جیسا کہ گزر چکا ہے۔ لہٰذا فتویٰ کو صرف سری نمازوں کے متعلق سمجھنا قطعاً غلط ہے۔

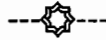
ان جوابات کے علاوہ حدیث نمبر۲ کے تحت تنبیہ ثانی بھی ملاحظہ فرمالیں اور وہ تمام جوابات بھی جو آیت ﴿ واذا قرئ القرآن ﴾ الآیة کے تحت گزر چکے ہیں۔

امام نسائیؒ اور حدیث انصات

پہلے گزر چکا ہے کہ امام نسائیؒ نے یہ حدیث سنن (ص۱۱۲ ج ۱) میں ذکر کی ہے۔ اس حدیث پر باب یہ قائم کیا ہے: 358

"تاویل قوله عزوجل واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون"

گویا امام صاحبؒ اس حدیث کو قرآن پاک کی اس آیت کی تاویل وتفسیر سمجھتے ہیں۔ لیکن اس سے یہ استدلال قطعاً غلط ہے کہ امام نسائیؒ کے نزدیک اس کا مصداق سورہ فاتحہ ہے، جب کہ امام نسائیؒ نے اولاً (ص ۱۰۹ ج ۱) باب ''ایجاب قراءۃ فاتحۃ الکتاب'' ذکر کیا۔ جس میں حضرت عبادہؓ کی مختصر روایت کا ذکر ہے۔ اس کے بعد سورہ فاتحہ کی فضیلت کا باب ذکر کر کے یہ اشارہ مقصود ہے کہ اس کی اس قدر خصوصیت کی بنا پر یہ نماز میں فرض ہے۔ اس کے بعد ص ۱۱۱ ج ۱ ''ترک القراءۃ خلف الامام فیما لم یجهر فیه'' باب قائم کیا۔ جس میں حضرت عمرانؓ کی حدیث ذکر کر کے اشارہ کیا کہ سری میں خلف الامام ''قراءت'' نہیں کرنی چاہیے۔ اس کے متصل بعد باب ''ترک القراءۃ خلف الامام فیما جهر به'' ذکر کیا کہ جہری میں خلف الامام نہیں پڑھنا چاہیے۔ اس کے بعد باب یہ ذکر کیا ہے'' قراءۃ ام القرآن خلف الامام فیما جهر به الامام'' کہ امام کے پیچھے جہری میں ام القرآن یعنی فاتحہ پڑھنی چاہیے جس کے تحت حضرت عبادہؓ کی مفصل روایت ذکر کی۔ جس میں اشارہ فرما دیا کہ جہری میں خلف الامام سورہ فاتحہ پڑھنی چاہیے۔ باقی قراءت نہیں۔ اس باب کے بعد پھر مذکورۃ الصدر باب ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد'' اکتفاء المأموم بقراءۃ الامام'' باب ذکر فرمایا کہ امام کی قراءت مقتدی کو کافی ہے۔ امام نسائیؒ کا یہ انداز صاف دلالت کرتا ہے کہ نماز میں فاتحہ فرض ہے۔ مقتدی کو بھی فاتحہ پڑھنی چاہیے۔ البتہ زائد قراءت فرض نہیں، امام کی قراءت ہی کافی ہے۔ لہٰذا امام جب پڑھے تو مقتدی کو سننا چاہیے۔ اور سری میں بھی زائد قراءت پڑھنے کی ضرورت نہیں۔ لہٰذا امام نسائی وغیرہ کا اس حدیث کو قرآن پاک کی تفسیر کہنا نہ ہمارے موقف کے منافی ہے اور نہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام نسائیؒ بھی فاتحہ خلف الامام کے قائل نہ تھے۔

---۞---

تیسری حدیث

359 حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا قرأ الامام فأنصتوا۔ (کتاب القراءۃ: ص ۹۲) کہ جب امام پڑھے تو خاموش رہو۔

پہلا جواب

یہ روایت بھی صحیح نہیں بلکہ یہ حسن بن علی بن شبیب المعمری کی غلطی کا نتیجہ ہے۔ وہ اگرچہ ثقہ اور صدوق اور حافظ تھے مگر متون حدیث میں غلطی یا سہو سے کچھ الفاظ بڑھا دیا کرتے تھے اور موقوف کو مرفوع بیان کر دیا کرتے تھے۔ امام ابن عدیؒ فرماتے ہیں:

''رفع الاحادیث وھی موقوفۃ وزاد فی المتون اشیاء لیست فیھا.''

(الکامل: ص ۷۴۹ ج ۲، لسان: ص ۲۲۳ ج ۲)

امام ابن عدیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے ''لسان'' میں اس کی چند وہ روایات ذکر کی ہیں جس میں انھوں نے زیادتی کی ہے اور ان روایات میں ایک یہی '' واذا قرأ فأنصتوا '' کی روایت کو بھی ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ انھوں نے جب یہ روایت بیان کی تو اہل بغداد نے امام عبدانؒ بن محمد کو لکھا کہ معمری بطریق ابی الاشعث ہمیں یہ روایت بیان کرتے ہیں تو اس کے جواب میں انھوں نے فرمایا:

ان ابا الاشعث حدثنا ولیس فیه واذا قرأ فأنصتوا۔ (الکامل ولسان: ص ۲۲۴ ج ۲)

کہ ابوالاشعثؒ نے ہمیں بھی یہ روایت بیان کی ہے مگر اس میں '' واذا قرأ فأنصتوا '' کے الفاظ نہیں ہیں۔

بلکہ کتاب القراءۃ ص ۹۲ میں ہے کہ انھوں نے فرمایا ہمیں محمد بن بکار، اسماعیل بن سیف اور ابوالاشعث نے

360 روایت بیان کی ہے اور وہ تینوں اس زیادتی کو بیان نہیں کرتے جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ معمریؒ سے اس زیادت کے بیان کرنے میں غلطی ہوئی ہے۔ اور امام عبدانؒ نے بھی اس غلطی کا اظہار کیا ہے۔ لہٰذا مؤلف احسن الکلام کا یہ کہنا کہ:

''ان کے بڑے دشمن اور معاند موسیٰ بن ہارون نے ان کی اس زیادت پر انکار کیا تھا۔'' (احسن: ص ۲۲۱ ج ۱)

بہت بڑی جسارت ہے جب کہ اس کا انکار امام عبدانؒ سے بھی ہے اور اس کا اظہار دوٹوک الفاظ میں امام ابن عدیؒ اور حافظ ابن حجرؒ بھی کر رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ عبدانؒ اور ابن حجرؒ جو المعمریؒ کو ثقہ کہتے ہیں جب وہ بھی اس زیادتی پر انکار کرتے ہیں تو پھر غریب امام موسیٰ بن ہارونؒ کے قول کو صرف ''معاند اور دشمن'' کے پردہ میں ناقابل اعتبار قرار دینا دیانت و انصاف کی کون سی معراج ہے؟ لیکن یہ بھی دیکھیے کہ امام موسیٰؒ اور حافظ معمریؒ میں ''دشمنی'' کیا تھی۔ چنانچہ اس کا سبب خود امام موسیٰؒ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

استخرت اللہ سنتین حتی تکلمت فی المعمری وذاک انی کتبت معه عن الشیوخ وما افترقنا فلما رایت تلک الاحادیث قلت من این اتی بھا۔

کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے دو سال استخارہ کیا ہے۔ پھر میں نے معمریؒ پر کلام کیا ہم دونوں اکٹھے شیوخ سے احادیث لکھتے تھے اور ایک دوسرے سے جدا بھی نہ ہوتے تھے۔ مگر جب میں نے اس کی یہ احادیث دیکھیں تو میں نے کہا وہ انھیں کہاں سے لایا ہے؟''

بلکہ خود معمریؒ بھی یہی سبب ذکر کرتے ہیں کہ تمھیں موسیٰ بن ہارون پر تعجب نہیں۔ وہ مجھ سے ان احادیث میں متابعت کا مطالبہ کرتے ہیں جو خاص طور پر مجھے شیوخ نے بتلائی ہیں (لسان: ص۲۲۲ ج۲، بغدادی: ص۳۷۱ ج۷)۔

361 جس سے واضح ہوتا ہے کہ امام موسیٰؒ، معمریؒ کی غرائب وافراد پر معترض تھے مگر وہ ان میں شیوخ سے سماع کے مدعی تھے۔ اس سلسلہ میں دونوں ساتھیوں کے مابین مناظرہ بھی ہوا مگر امام معمریؒ کوئی معقول جواب نہ دے سکے۔ اور مجلس سے اٹھ کر چلے گئے۔ چنانچہ امام حاکمؒ فرماتے ہیں:

فرفض المعمری مجلسه وصار الناس حزبین فیهما و كان من احتجاج المعمری فی تلك الاحادیث ان هذهٖ احادیث حفظتها عن الشیوخ وقت سماعی ولم انسخها۔

(لسان: ص ۲۲۳ ج ۲، تهذیب)

کہ معمریؒ مجلس سے چلے گئے اور ان کے بارہ میں لوگ دو گروہوں میں تقسیم ہو گئے اور معمریؒ کا دعویٰ یہ تھا کہ ان احادیث کو میں نے شیوخ سے بوقت سماع یاد کیا ہے اور میں نے انھیں نقل نہیں کیا۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ دونوں کے مابین کوئی ذاتی عداوت یا دشمنی نہ تھی اور نہ ہی اس زیادت کا انکار محض دشمنی کی بنا پر تھا۔ جیسا کہ ہمارے مہربان باور کرانا چاہتے ہیں بلکہ امام عبدانؒ بھی اس زیادت کے منکر ہیں۔

امام معمری بلاشبہ ثقہ تھے جیسا کہ مؤلف احسن الکلام نے حافظ ابن حجرؒ سے نقل کیا ہے لیکن ثقہ سے غلطی کا صدور محال اور غیر ممکن نہیں۔ اور اگر ان سے کوئی غلطی نہیں ہوئی تو اس سے رجوع کے کیا معنی؟ امام دارقطنی نے الغرائب والافراد میں اس کی اسی روایت کو ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ معمری اس میں منفرد ہیں۔ (اطراف الغرائب: ص۱۷۴ ج۲) نیز امام دارقطنی نے فرمایا ہے کہ اس روایت پر اعتراض ہوا تو انھوں نے اسے روایت کرنا چھوڑ دیا۔

(سوالات الحاکم للدارقطنی: ص۱۱۰، ۱۱۱)

خود حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

فان كان قد اخطأ فيها كما قال خصمه فقد رجع عنها۔ (لسان ص ۲۲۵ ج ۲)

کہ اگر ان سے غلطی ہوئی ہے جیسا کہ ان کے خصم نے کہا ہے تو وہ اس سے رجوع کر چکے ہیں۔

نیز دیکھیے تہذیب ابن عساکر ص۲۰۲ ج۴۔

لہٰذا جب وہ رجوع کر چکے تھے تو کیا اس میں ''**فانصتوا**'' کی زیادتی بھی ہے یا نہیں؟ کس قدر افسوس کا مقام ہے کہ خود معمریؒ نے تو اسے روایت کرنا چھوڑ دیا مگر محض مسلکی حمایت میں مولانا صفدر صاحب اسے صحیح باور کرانے پر ادھار کھائے بیٹھے ہیں۔

نیز معمریؒ بلاشبہ ثقہ اور حافظ ہیں مگر امام موسیٰ کا مرتبہ ان سے بہت بلند ہے۔

امام دارقطنیؒ سے جب دونوں کے متعلق پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا:

موسیٰ اوثق و اثبت ولم ینکر علیه شیء وکان لا یدلس۔

(سوالات السهمی للدارقطنی: ص ۱۹۸ ، ولسان ص ۲۲۴ ج ۲)

کہ موسیٰ اس سے زیادہ ثقہ اور ثبت ہیں، ان پر کسی چیز کا انکار نہیں ہوا، اور نہ وہ تدلیس کرتے تھے۔ ❶

حافظ ذہبیؒ نے انھیں ''الحافظ الامام الحجۃ'' کے بلند لقب سے یاد کیا ہے اور حافظ عبدالغنیؒ بن سعید سے نقل کیا ہے کہ:

احسن الناس کلاما علی حدیث رسول الله ﷺ علی بن مدینی فی زمانه و موسیٰ بن هارون فی وقته والدارقطنی فی وقته۔ (تذکرۃ: ص ۶۷۰ ج ۱)

''کہ احادیث پر کلام کرنے (یعنی علل بیان کرنے) میں اپنے زمانے میں سب سے بہتر امام علیؒ بن مدینی ہیں۔ پھر موسیٰ بن ہارونؒ اپنے وقت اور ان کے بعد دارقطنیؒ اپنے دور میں۔''

امام موسیٰؒ جلالت شان کے ساتھ ساتھ تنہا اس زیادت کو غلط کہنے والے نہیں بلکہ امام عبدانؒ نے بھی اس زیادت کا انکار کیا ہے۔ وہ بھی حافظ حدیث، بہت بڑے ثقہ محدث اور علاقہ مرو کے مفتی تھے۔ (تذکرہ: ص ۶۸۷ ج ۲) امام دارقطنیؒ نے بھی اس پر انکار کیا۔

لہٰذا ان حضرات کا اس زیادت پر انکار ہے کہ اس کے بیان کرنے میں امام معمریؒ منفرد ہیں۔ اور یہ ان کا وہم ہے۔ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ زیادت صحیح نہیں۔ لہٰذا صرف امام موسیٰ کے انکار کو دشمنی پر محمول کرنا قطعاً صحیح نہیں۔

مؤلف احسن الکلام نے یہ بھی عجیب بات کہی ہے کہ:

> ''معمری اگر صاحب غرائب اور افراد ہیں تو کیا ہوا بخاری و مسلم میں بھی متعدد راوی صاحب غرائب اور افراد ہیں۔ اور دراصل صاحب غرائب و افراد ہونا، اصول حدیث کے لحاظ سے کوئی جرح نہیں۔'' (احسن ص ۲۲۱ ج ۱)

حالانکہ بحث معمریؒ کے ان افراد و غرائب میں ہے جن میں ائمہ فن نے کلام کیا ہے اور ان کے ایسے تفردات پر نقد کیا ہے۔ بخاری و مسلم میں ایسے اصحاب غرائب و افراد کی وہ روایات جن پر محدثین نے نقد کیا ہے ہم انھیں کب قبول کرتے

---

❶ صفدر صاحب کا عجیب خبط: امام دارقطنی کا یہ قول امام موسیٰ کے متعلق ہے لیکن مولانا صفدر صاحب نے اسے امام معمریؒ کے متعلق سمجھ لیا ہے کہ: ''وہ تدلیس نہیں کرتے تھے۔'' (احسن: ص ۲۲۰ ج ۱، ص ۲۷۳ ط ۵)

موصوف کا خبط ملاحظہ ہو کہ سطر ۹ پر لکھتے ہیں:

''موسیٰ بن ہارون کا بیان ہے کہ وہ اوثق الناس واثبت الناس تھے اور ان کی یہ خوبی تھی کہ تدلیس نہیں کرتے تھے۔''

پھر سطر ۱۲ میں لکھتے ہیں:

''موسیٰ بن ہارون نے از روئے عداوت ان پر جرح کی ہے۔''

حالانکہ پہلی عبارت میں توثیق ہی موسیٰ کے متعلق ہے جیسا کہ ہم نے اصل الفاظ نقل کر کے واضح کر دیا ہے۔ فقال کا فاعل امام دارقطنیؒ ہیں موسیٰؒ نہیں۔

ہیں؟ ہم تو ثابت کر آئے ہیں کہ امام معمرؒ جو بالاتفاق ثقہ اور زہری کی روایت میں اثبت رواۃ میں شمار ہوتے ہیں۔ خود امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں اس کے تفرد پر کلام کیا ہے۔ صرف صاحب غرائب وافراد کی ہی بات نہیں۔

صفدر صاحب کی دورخی

موصوف بھی عجب سیمابی صفت کے حامل ہیں۔ ایک طرف تو فرماتے ہیں کہ:

''صاحب غرائب وافراد ہونا اصول حدیث کے لحاظ سے کوئی جرح نہیں اور بخاری ومسلم میں بھی متعدد راوی صاحب غرائب وافراد ہیں''

مگر دوسری طرف محمدؒ بن حمیر جو صحیح بخاری کا راوی ہے اور صدوق ہے پر جرح نقل کرتے ہوئے یہ بھی لکھتے ہیں::

364

''علامہ ذہبیؒ ان کو صاحب غرائب اور افراد کہتے ہیں'' (احسن: ص۵۸ ج۲)

اسی طرح علامہ ذہبی نے حافظ ابنؒ جوصاء کے متعلق کہا ہے: ''صدوق له غرائب''

مگر صفدر صاحب بڑی چابکدستی سے ''صدوق'' کا لفظ تو ہضم کر گئے اور لکھ دیا کہ:

''علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی چند حدیثیں غریب ہیں'' (احسن ص۸۵ ج۲)

قارئین ذرا غور فرمائیں کہ: صفدر صاحب کے نزدیک جب صاحب افراد وغرائب ہونا کوئی جرح نہیں تو پھر ان ثقہ اور صدوق راویوں پر یہ جرح نقل کرنا کہ: ''وہ صاحب غرائب ہیں'' کہاں تک علم کی خدمت ہے؟ کیا حصہ ثانی میں یہ جرح ان راویوں پر صرف اسی جرم میں ہے کہ وہ فاتحہ خلف الامام کے راوی ہیں؟ ع

رکھ لیا ہے نام اس کا آسمان تحریر میں

دوسرا جواب

پہلے حصے میں بسند صحیح حضرت انسؓ بن مالک سے یہ اثر گزر چکا ہے کہ وہ قراءت خلف الامام کے قائل تھے۔ سری میں فاتحہ کے علاوہ کوئی دوسری سورت بھی پڑھتے تھے۔ اور ابھی ہم ذکر کر آئے ہیں کہ احناف کا یہ اصول ہے کہ:

''راوی اپنی روایت کے خلاف عمل کرے تو اس کی روایت منسوخ ہوتی ہے اور اعتبار اس کے عمل کا ہوتا ہے۔''

365

لہٰذا یہ روایت اس ''قاعدہ عظیمہ مشہورہ'' کی بنا پر منسوخ ہے۔ مؤلف احسن الکلام چوں کہ اس روایت کو سری اور جہری دونوں نمازوں کے لیے صریح حکم قرار دیتے ہیں لہٰذا ان کے نزدیک تو یہ روایت قطعاً قابل استناد نہیں۔

تیسرا جواب

یہ روایت ''زہری عن انس'' کی سند سے ہے۔ راقم اثیم کی تحقیق میں تو زہری کی تدلیس مضر نہیں جیسا کہ حصہ اول میں گزر چکا ہے۔ مگر صفدر صاحب نے حصہ ثانی میں جا بجا ان کی تدلیس کو بہانہ بنا کر اعتراض کیا ہے۔ ملاحظہ ہو ص ۸۹، ۱۱۷ ج ۲۔ لہٰذا کم از کم انھیں اسے صحیح ثابت کرنے سے پہلے زہریؒ کی تدلیس کا جواب دینا چاہیے تھا۔ مگر وہ ندارد۔

چوتھی حدیث

366 حضرت ابو ہریرہؓ کا بیان ہے کہ:

ان رسول اللہ ﷺ انصرف من صلٰوۃ جھر فیھا بالقراءۃ فقال ھل قرأ معی منکم احد آنفًا فقال رجل نعم انا یارسول اللہ قال فقال رسول اللہ ﷺ انی اقول مالی انازع القرآن فانتھی الناس عن القراءۃ مع رسول اللہ ﷺ فیما جھر فیہ رسول اللہ ﷺ بالقراءۃ حین سمعوا ذٰلک من رسول اللہ ﷺ ۔ (موطا امام مالک مع الزرقانی: ص ۸۷ ج ۱)

موطا کے علاوہ یہی روایت نسائی، ابوداوٗد ص ۳۰۵، ترمذی: ص ۲۵۴ ج ۱، ابن ماجہ، مسند احمد، جزء القراءۃ، کتاب القراءۃ: ص ۹۵، السنن الکبریٰ: ص ۱۵۷ ج ۲ وغیرہ میں بھی موجود ہے۔

''یعنی رسول اللہ ﷺ ایک جہری نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا کیا تم میں سے کسی نے میرے ساتھ پڑھا ہے۔ ایک شخص بولا: جی ہاں، میں نے پڑھا ہے۔ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میں خیال کرتا تھا کہ میرے ساتھ قرآن کریم کی قراءت میں منازعت ہو رہی ہے۔ اس حکم کے بعد جن نمازوں میں آپ جہر سے قراءت کرتے تھے لوگوں نے آپ کے پیچھے پڑھنا چھوڑ دیا۔''

مولانا صفدر صاحب نے اس حدیث سے بھی بڑی شدومد سے حسب ذیل باتیں اخذ کی ہیں:

367 ۱۔ نبی ﷺ کے پیچھے پڑھنے والا صرف ایک شخص تھا اور اس نے بھی قراءت کی تو آپ نے اسے ڈانٹا۔

۲۔ جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قراءت کی ممانعت میں یہ روایت قطعی ہے۔

۳۔ امام ابوبکر رازیؒ فرماتے ہیں کہ:

''یہ روایت جہر اور سر دونوں پر دلالت کرتی ہے کیوں کہ آنحضرت ﷺ نے جہر اور سر کا کوئی فرق نہیں کیا البتہ راوی نے اس کی یہ تاویل کی اور یہ سمجھے کہ یہ جہر سے متعلق ہے۔'' (احسن: ص ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۰ ج ۱)

مگر اس سے استدلال کی یہ تینوں شقیں باطل ہیں۔ حقیقت حال ملاحظہ فرمائیں۔

اولاً: یہ کہنا کہ نبی ﷺ کے پیچھے صرف ایک شخص نے پڑھا تھا، صحیح نہیں جب کہ صحیح ابن حبان (ص ۲۴۵ ج ۳)، الموارد (ص ۱۲۶) کتاب القراءۃ (ص ۹۷) اور مسند ابی یعلٰی (ص ۳۲۹ ج ۵) میں یہی روایت ''**فقرأ اناس معه**'' (کہ آپ کے ساتھ ساتھ کچھ لوگوں نے پڑھا) کے الفاظ سے مروی ہے۔

اور علامہ علاء الدین الفارسی حنفی اس پر باب یوں لکھتے ہیں:

ذکر البیان بان القوم کانوا یقرؤن خلف النبی ﷺ مع الصوت حیث قال لھم ھذا القول لا ان رجلا واحدا کان ھو الذی یقرأ وحدہ ۔ (الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان ص ۱۶۲ ج ۴)

یعنی اس کا بیان کہ نبی ﷺ کے پیچھے ایک جماعت بلند آواز سے پڑھتی تھی۔ یہ نہیں کہ صرف ایک ہی آدمی نے پڑھا تھا۔

علامہ طیبیؒ شرح مشکوٰۃ لکھتے ہیں:

تعسرت القراء ۃ علی النبی ﷺ لکثرۃ اصوات المامومین بالقراء ۃ .الخ (الکاشف ص ۳۳۰ ج ۲)

کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر مقتدیوں کی بہت زیادہ آواز کی وجہ سے قراءت مشکل ہوگئی۔

آئندہ اسی مضمون کی پانچویں حدیث بھی اس کی مؤید ہے، جس کا ترجمہ خود صفدر صاحب نے یوں کیا ہے:

''صحابہ کرامؓ نے عرض کی: جی حضرت! قراءت کی ہے'' (احسن ص ۲۳۳ ج ۱)

368 اس کی تائید حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے خود مؤلف احسن الکلام نے ص ۲۳۵ پر ذکر کیا ہے کہ:

کانوا یقرء ون خلف النبی ﷺ۔ (طحاوی: ص ۱۰۶ ج ۱)

لوگ آنحضرت ﷺ کے پیچھے پڑھتے تھے۔

اور ابوالعالیہؒ ریاحی کی مرسل روایت میں بھی ہے:

فقرأ اصحابہ۔ (احسن ص ۱۱۰ ج ۱) کہ آپ کے صحابہ قراءت کرتے تھے۔

اور حصہ اول میں حضرت انسؓ اور ابن ابی عائشہ عن رجل من اصحاب النبی ﷺ کی روایات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ متعدد صحابہ کرام آپ کے پیچھے پڑھتے تھے۔ لہٰذا صفدر صاحب کا یہ کہنا کہ صرف ایک صحابی نے پڑھا قطعاً صحیح نہیں اور آپ نے جو خلف الامام قراءت پر ڈانٹ ڈپٹ فرمائی تو وہ آواز بلند پڑھنے سے فرمائی، جیسا کہ علامہ علاء الدین حنفی نے باب مذکور میں اشارہ کیا ہے نہ کہ آہستہ پڑھنے سے جس کی مزید تفصیل ان شاء اللہ آئندہ آئے گی۔

پہلا جواب، یہ جملہ زہریؒ کا مدرج ہے

اس حدیث سے استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ'' **فانتھی الناس عن القراء ۃ** ''حضرت ابوہریرہؓ کا مقولہ ہو۔ حالانکہ ائمہ ناقدین اس بات پر متفق ہیں کہ یہ جملہ امام زہریؒ کا مدرج ہے۔ محدث مبارک پوری نے تحقیق الکلام (ص ۱۰۶، ۱۰۷ ج ۲) میں اور حضرت الاستاذ نے خیر الکلام (ص ۴۳۸) میں بھی اس پر مفصل بحث کی ہے۔ محدثین کی تصریحات ملاحظہ فرمائیں:

۱۔ امام بخاری لکھتے ہیں:

فانتھی الناس عن القراء ۃ وھو من کلام الزھری حدثنی الحسن بن الصباح قال حدثنا مبشر عن الاوزاعی قال الزھری فاتعظ الناس بذلک فلم یکونوا یقرء ون فیما جھروا ادرجوا فی حدیث النبی ﷺ ولیس ھو من حدیث ابی ھریرۃ والمعروف عن ابی ھریرۃ انہ کان یامر بالقراء ۃ۔

(التاریخ الصغیر: ص ۸۹، ۹۰)

یعنی **فانتھی الناس عن القراء ۃ** زہریؒ کا کلام ہے حسنؒ بن صباح نے مجھے بیان کیا کہ اس سے مبشرؒ نے اور وہ اوزاعیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ امام زہریؒ نے فرمایا اس سے لوگوں نے نصیحت حاصل کی تو جہری میں قراءت خلف الامام ترک کردی اور اس جملہ کو (لوگوں نے) حدیث نبوی میں درج کر دیا ہے اور یہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں سے نہیں اور 369

حضرت ابوہریرہؓ سے معروف ہے کہ وہ قراءت خلف الامام کا حکم فرماتے تھے۔
یہی بات امام بخاریؒ نے جزء القراءۃ ص۱۳ میں بھی فرمائی ہے۔
۲۔ امام ابوداوٗدؒ لکھتے ہیں:

سمعت محمد بن یحیی بن فارس قال قوله فانتهی الناس من کلام الزهری۔

(سنن ابی داؤد مع عون ص ۳۰۶ ج ۱)

کہ میں نے محمد بن یحییٰ بن فارس سے سنا فرماتے تھے کہ یہ امام زہریؒ کا کلام ہے۔
۳۔ امام ابن حبان نے اپنی الصحیح (ص۲۴۶ ج۳) میں بھی اسے امام زہریؒ ہی کا قول قرار دیا ہے۔
۴۔ امام بیہقی نے السنن الکبریٰ (ص۱۵۸ ج۲) اور کتاب القراءۃ (ص۹۶) میں بھی اس کو امام زہریؒ ہی کا قول قرار دیا ہے اور المعرفۃ میں ذکر ہے کہ امام محمد بن یحییٰ ذہلی صاحب الزہریات نے بھی اسے امام زہریؒ ہی کا قول کہا ہے۔
۵۔ امام خطابیؒ نے بھی اسے امام زہریؒ ہی کا قول قرار دیا ہے۔(معالم السنن مع المنذری: ص۳۹۱ ج۱)۔
۶۔ علامہ ابن الملقنؒ لکھتے ہیں:

فانتهی الناس عن القراءة الی آخره لیس من کلام سیدنا رسول الله ﷺ و انما هو من کلام الزهری مدرج فی الحدیث و کذلک اطبق الحفاظ علیه کما بینه الحافظ ابوبکر الخطیب فی کتابه "الفصل للوصل المدرج فی النقل وقال ابوداوٗد فی سننه سمعت محمد بن یحیی بن فارس یقول قوله فانتهی الناس من کلام الزهری و کذا قاله محمد بن یحییٰ الذهلی شیخ البخاری و امام اهل النیسابور والخطابی و ابن حبان وغیرهم واتفق هؤلاء کلهم علی ان هذه اللفظة مدرجة فی الحدیث من کلام الزهری وهذا لا خلاف فیه بینهم۔ (البدر المنیر، ق)

یعنی "فانتهی الناس" سے آخر تک رسول اللہ ﷺ کا فرمان نہیں بلکہ یہ زہریؒ کا مدرج ہے۔ اور حفاظ اس بات پر متفق ہیں جیسا کہ خطیب بغدادیؒ نے اپنی کتاب "الفصل للوصل المدرج فی النقل" میں کہا ہے۔ امام ابوداوٗدؒ نے سنن میں کہا ہے کہ میں نے محمدؒ بن یحییٰ سے سنا، فرماتے تھے یہ زہریؒ کا قول ہے اور یہی بات امام ذہلیؒ [1] امام ابن حبان اور خطابیؒ وغیرہ نے کہی ہے۔ تمام اس پر متفق ہیں کہ یہ جملہ زہریؒ کا مدرج ہے اور اس میں ان کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔

خطیب بغدادی کا کلام "الفصل" (ص ۲۹۲ ج۱، رقم الحدیث ۲۴) میں دیکھا جا سکتا ہے۔
۷۔ علامہ نوویؒ رقم طراز ہیں:

ان الحفاظ من المتقدمین و المتاخرین یتفقون علی ان هذه الزیادة .... لیست من کلام

---

[1] کذا فی الاصل اور اسی طرح مرقاۃ (ص۳۰۲ ج۲) میں ابن ملقن سے ہے۔ الذهلی و ابن فارس حالانکہ ابن فارس ہی ذہلی ہیں۔ واللہ اعلم

ابی ہریرۃ بل ھی من کلام الزہری مدرجۃ فی الحدیث وھذا لا خلاف بینھم. الخ

(شرح المھذب: ص ۳۶۸ ج ۳)

''کہ متقدمین اور متاخرین حفاظ حدیث متفق ہیں کہ حدیث میں یہ زیادت حضرت ابو ہریرہؓ کا کلام نہیں بلکہ امام زہریؒ کا مدرج کلام ہے اور اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں۔'' غور فرمائیے کہ علامہ ابن ملقنؒ اور علامہ نوویؒ دونوں اس کے مدرج ہونے اور امام زہریؒ کا قول ہونے پر اتفاق نقل کرتے ہیں۔

۸۔ حافظ ابن حجرؒ نے التلخیص الحبیر (ص ۲۳۱ ج ۱) میں یہی قول خطیب بغدادیؒ، امام بخاریؒ، امام ابوداودؒ، امام یعقوبؒ بن شیبہ، امام الذھلی اور علامہ الخطابیؒ کا نقل کیا ہے۔ اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے النکت میں بھی المدرج کی بحث کے تحت لکھا ہے کہ امام ذہلیؒ وغیرہ حفاظ نے کہا ہے کہ یہ زہریؒ کا کلام ہے۔ ان کے الفاظ ہیں: بین محمد بن یحیٰی الذھلی وغیرہ من الحفاظ ان قولہ فانتھی الناس الی آخرہ من کلام الزہری ادرج فی الخبر'' (النکت: ص ۸۲۳ ج ۲)

۹۔ اور علامہ ملا علی قاری نے شرح مشکوٰۃ (ص ۳۰۲) میں بھی یہی قول نقل کیا ہے۔

۱۰۔ علامہ نیمویؒ حنفی نے آثار السنن میں یہ آخری جملہ ذکر نہیں کیا اور التعلیق الحسن ص ۸۸ میں تصریح کی ہے:

''ان جمعا من الحفاظ قد اتفقوا علی ان ھذہ الزیادۃ مدرجۃ من کلام الزہری''

کہ محدثین کی ایک جماعت کا اتفاق ہے کہ یہ زیادتِ زہری کا مدرج ہے۔

اس کے بعد انھوں نے امام بخاریؒ، امام ابوداودؒ اور امام ترمذیؒ کا کلام بطور شہادت پیش کیا ہے۔

۱۱۔ امام سیوطیؒ نے اپنے رسالہ ''المدرج الی المدرج'' میں چھٹی حدیث یہی ذکر کی ہے اور لکھا ہے:

''وقولہ فانتھی الناس الی اٰخرہ مدرج من کلام الزہری بینہ ابن عیینۃ .. الخ'' (المدرج قلمی)

۱۲۔ علامہ ابن العربی بھی لکھتے ہیں:

''قولہ فانتھی الناس عن القراءۃ من کلام الزہری'' (عارضۃ الاحوذی ص ۱۰۸ ج ۲)

۱۳۔ علامہ ابن عبدالبر بھی اسے امام ذہلی کے قول کے مطابق امام زہریؒ کا قول قرار دیتے ہیں۔ (التمہید ۳۴، ۲۶ ج ۱۱)

۱۴۔ امام ترمذی کا کلام جامع الترمذی مع التحفہ (ص ۲۵۵ ج ۱) میں دیکھا جا سکتا ہے۔ علامہ البغوی نے بھی شرح السنہ (ص ۸۴ ج ۳) میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے۔ اور زہریؒ کے ادراج کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ایک طرف امام بخاریؒ، امام ذہلیؒ، ابن حبانؒ، ترمذیؒ، ابوداودؒ، یعقوب بن شیبہؒ، بیہقیؒ، خطیبؒ بغدادی، ابنؒ عبدالبرؒ، خطابیؒ، ابن ملقنؒ، علی قاریؒ، علامہ بغویؒ، علامہ ابنؒ العربی، علامہ سیوطیؒ، ابن حجرؒ اور نیمویؒ کی یہ تصریحات ملاحظہ فرمائیں اور دوسری طرف مؤلف احسن الکلام کی یہ تعلّی بھی دیکھیں کہ:

''امام زہری کے فانتھی الناس'' ۔ الخ کے مضمون کے سمجھنے میں فریق ثانی سے غلطی واقع ہوئی ہے۔''

(احسن: ص ۲۳۱ ج ۱)

معترض موصوف ذرا سوچیں غلطی کن کن سے ہوئی ؟ اور کیا علامہ قاریؒ اور نیمویؒ بھی فریق ثانی ہی کی حیثیت رکھتے ہیں؟ بلکہ علامہ علی قاریؒ نے نقل کیا ہے کہ :

وهذا متفق عليه عند الحفاظ المتقدمين والمتاخرين ۔(مرقاة: ص ٣٠٢ ج ٢)

اس کے مدرج ہونے پر پہلے اور پچھلے سب حفاظ متفق ہیں۔

مزید برآں یہ بھی دیکھیے کہ ''ادراج'' کے ثبوت کے کیا دلائل ہوتے ہیں۔خود مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

''ادراج کے ثبوت کے لیے محدثین کرام نے جو قواعد بیان فرمائے ہیں وہ یہ ہیں کہ مدرج حصہ کسی دوسری روایت میں الگ آیا ہو یا راوی صراحت سے بیان کرے کہ یہ مدرج ہے یا اطلاع پانے والے اماموں میں سے کوئی تصریح کرے یا اس قول کا آنحضرت ﷺ سے ثابت ہونا محال ہو۔''(تسکین الصدور : ص ۱۸۰ طبع اول)

اب انصاف شرط ہے کہ ادراج کے ثبوت کے لیے ان شروط میں سے کون سی شرط نہیں پائی جاتی ۔ یہ تو ظاہر ہے کہ '' فانتهى الناس '' کا جملہ آنحضرت ﷺ کا فرمودہ نہیں ۔خطیبؒ بغدادی اور علامہ سیوطیؒ نے ''مدرج'' پر جو کتابیں لکھی ہیں۔انھوں نے اس حدیث کو ذکر کرتے ہوئے اس جملہ کو مدرج قرار دیا ہے اور ان کے علاوہ تقریباً ایک درجن محدثین اور ائمہ فن نے اس پر ادراج کا حکم لگایا ہے اور یہ مدرج حصہ احادیث میں الگ آیا ہے بلکہ علامہ نیمویؒ نے ابن ماجہ ص ٦١ سے یہ حدیث صرف'' مالي انازع القرآن '' تک ہی نقل کی ہے۔اور حاشیہ التعلیق الحسن میں اس کے ادراج کی صراحت کی ہے۔ابن ماجہ کی یہ روایت سفیانؒ بن عیینہ سے ہے اور ان کے علاوہ لیثؒ بن سعد اور ابنؒ جریج بھی اس جملہ کو ذکر نہیں کرتے ۔(کتاب القراءۃ: ص ٩٦)

اور عبدؒ الرحمٰن بن اسحاق بھی اپنی روایت میں یہ جملہ ذکر نہیں کرتے ۔ (ابوداود : ص ٣٠٦ ج ١)

اور کیا امام اوزاعیؒ کی روایت میں یہ صراحت نہیں کہ یہ قول زہریؒ کا ہے؟ لہٰذا جب یہ تمام شروط اس کے ادراج میں پائی جاتی ہیں تو پھر اس سے انکار محض تعصب پر مبنی ہے۔ع

تیرا ہی جو جی نہ چاہے تو بہانے ہزار ہیں

ایک اعتراض اور اس کا جواب

کہا گیا ہے کہ اصول کے لحاظ سے دعویٰ ادراج غلط ہے۔

١۔ امام بیہقیؒ کا بیان ہے کہ جو جملہ حدیث مرفوع کے ساتھ بیان ہو وہ مرفوع ہی ہوگا۔ (التلخیص: ص ١٢٦ ج ١)

اور حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ : ''محض احتمال سے ادراج ثابت نہیں ہوتا۔''

٢۔ امام بیہقی وغیرہ لکھتے ہیں کہ :

''حدیث کے وصل وارسال میں یا موقوف و مرفوع میں اختلاف ہو تو حکم مرفوع و متصل کا ہوگا۔''

۳۔ امام معمرؒ، زہریؒ سے نقل کرتے ہیں کہ: ''قال ابو هريرة فانتهى الناس ''ابو ہریرہ نے کہا لوگوں نے قراءت ترک کردی تھی۔اور معمرؒ، زہریؒ کی روایت میں'' اثبت الناس ''ہیں۔لہٰذا اس کی بات صحیح اور راجح ہے۔

373 ۴۔ امام اوزاعیؒ گو بہت بڑے محدث تھے لیکن زہریؒ کی روایت میں وہ حجت نہیں۔امام بیہقیؒ پر امام اوزاعی کی یہ نوازش ہوئی کہ اتنا تو وہ یاد رکھ سکے کہ یہ جملہ مرفوع حدیث میں نہیں مگر سند محفوظ نہ رکھ سکے۔امام بیہقیؒ کو کیا مصیبت ہے کہ وہ لایعنی باتوں سے معمرؒ کی صحیح روایت کو رد کر کے اصول شکنی کرتے ہیں۔

۵۔ اگر یہ جملہ زہریؒ ہی کا ہو تو کیا ہوا۔زہریؒ سنت وحدیث کے حافظ تھے۔ان سے یہ مسئلہ کیسے مخفی رہ سکتا تھا۔

(احسن الکلام ملخصاً: ص۲۲۷ تا ۲۳۰ ج۱)

مگر ثبوت ادراج کے دفاع میں یہ تمام شقیں نہایت کمزور ہیں۔نمبروار حقیقت ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ اعتراض کی اس شق کا بطلان تو بالکل ظاہر ہے کہ بحث اس جملہ سے متعلق ہے جس کے مرفوع نہ ہونے پر تمام علماء متفق ہیں۔محدثین سابقین بالاتفاق اسے زہری کا قول کہتے ہیں اور عموماً علمائے احناف محض مسلکی حمیت میں اسے حضرت ابوہریرہؓ کا قول قرار دیتے ہیں۔نیز امام بیہقی نے محولہ مقام پر جس زیادت کا ذکر کیا ہے وہ حضرت معاذؓ کی روایت ہے جس میں ہے کہ: ''كان يصلي مع النبي ﷺ العشاء ثم يرجع الى قومه فيصلي بهم العشاء و هى له نافلة ''(التلخیص: ص۱۲۶ ج ۱)

اسی روایت کے آخری جملہ'' وهى له نافلة ''کے متعلق امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ یہ مدرج ہے مگر امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ یہ متصل ہے تو کیا مؤلف احسن الکلام اس میں امام بیہقی کے ہمنوا ہیں؟ دیدہ باید۔

ثانیاً: پھر'' خلف الامام'' کی زیادت بھی تو مرفوع حدیث کے ساتھ ہی ہے وہ آخر مدرج کیوں ہے؟

صفدر صاحب! کچھ تو انصاف کریں کہ جس کے مدرج ہونے پر ایک درجن سے زیادہ محدثین اور ائمہ فن کی تصریحات ہوں وہ تو مدرج نہ ہو اور جسے چودہویں صدی میں بلا دلیل مدرج کہا جائے وہ مدرج بن جائے۔

374 اور امام بیہقیؒ وغیرہ نے جو'' فانتهى الناس ''کو مدرج کہا ہے تو اس پر انھوں نے دلائل بھی ذکر کیے ہیں اور ادارج کے ثبوت کے جو قواعد ہیں ان سے بھی اس کا مدرج ہونا ثابت ہوتا ہے۔

۲۔ وصل وارسال اور موقوف ومرفوع کی صورت میں حکم صرف موصول ومرفوع ہی کو نہیں ہوتا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور اس کی مزید تفصیل ان شاء اللہ آئندہ بھی آئے گی۔نیز مرسل ومتصل کا تعلق اسناد سے ہے اور یہ بحث سند سے متعلق ہے جس کا یہاں کوئی تعلق نہیں۔متن میں زیادتی کو یا تو زیادت ثقہ کی نوع سے شمار کرتے ہیں یا ادراج کی نوع سے۔ اور سند میں کسی راوی کی زیادتی ہو تو اس کا تعلق بھی سند سے ہے۔اور زیر بحث روایت میں وہ جملہ زیر بحث ہے جو متن کے ساتھ مدرج ہے اور اسی کے متعلق بحث ہے۔یہاں وصل وارسال کے کیا معنی؟ لہٰذا متن کے متعلق ''مدرج'' کی بحث میں وصل وارسال کے اصول کا سہارا اصول سے ناواقفی کا نتیجہ ہے۔

۳۔ امام معمرؒ بلاشبہ ثقہ ہیں مگر ہم ثابت کر آئے ہیں کہ زہریؒ کی ہی روایات میں ان کے بعض تفردات پر محدثین نے کلام کیا ہے۔

ثانیاً: امام معمرؒ سے یہ جملہ نقل کرنے والے کہ یہ قول حضرت ابوہریرہؓ کا ہے صرف ابن سرحؒ [1] ہیں۔ ان کے علاوہ مسددؒ ''فانتھی الناس'' کا قول خود معمرؒ کا ذکر کرتے ہیں۔ اور عبداللہ بن محمد الزہریؒ کہتے ہیں کہ سفیانؒ نے کہا ہے کہ زہریؒ نے ایسا کلمہ کہا جسے میں نہ سن سکا تو معمرؒ نے کہا کہ انھوں (زہری) نے کہا ہے: ''فانتھی الناس'' اور عبدالرحمن بن اسحاق مطلقاً اس زیادت کو ذکر ہی نہیں کرتے (بلکہ ابن جریجؒ اور لیثؒ بھی ذکر نہیں کرتے) اوزاعیؒ اور محمدؒ بن یحییٰ بن فارس فرماتے ہیں کہ یہ زہریؒ کا قول ہے: (ابوداود: ص ۳۰۶ ج ۱)

375

جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ امام ابوداودؒ کے اساتذہ میں صرف ابن سرحؒ، امام معمرؒ سے نقل کرتے ہیں کہ زہری نے کہا ہے کہ ابوہریرہؓ نے فرمایا: ''فانتھی الناس.'' الخ اس کے علاوہ بعض اساتذہ تو اسے ذکر ہی نہیں کرتے اور بعض نے یہ خود امام معمرؒ کا قول کہا ہے اور عبداللہ بن محمد زہریؒ، سفیان سے بصورت واقعہ نقل کرتے ہیں کہ معمر نے کہا کہ زہری نے کہا ہے کہ ''فانتھی الناس'' اور بیہقیؒ (ص ۱۵۱ ج ۲، مسند احمد: ص ۲۴۰ ج ۲) میں ہے: ''قال معمر عن الزھری فانتھی الناس عن القراءۃ . الخ'' کہ معمرؒ نے زہری سے بیان کیا ہے کہ ''فانتھی الناس'' اور کتاب القراءۃ ص ۹۷ میں ہے:

روایۃ ابن عیینۃ عن معمر دالۃ علی کونہ من قول الزھری

کہ ابن عیینہ کی معمرؒ سے روایت دلالت کرتی ہے کہ یہ زہری کا قول ہے۔

لہٰذا یہ کہنا کہ امام معمرؒ نے زہریؒ سے یہ حضرت ابوہریرہؓ کا مقولہ نقل کیا ہے کیوں کر صحیح ہوا؟ جب کہ ان سے یہ قول عبداللہ زہری عن سفیان کے واسطہ سے امام زہریؒ کا بھی قرار دیا گیا ہے۔ نیز اگر یہ مقولہ حضرت ابوہریرہؓ کا ہو تب بھی اس کا ارسال واضح ہے جب کہ امام زہری اسے علیحدہ ''قال ابوھریرۃ'' سے بیان کرتے ہیں اور امام زہریؒ کی مرسلات بالاتفاق قابل قبول نہیں جیسا کہ محدث مبارک پوری نے ''تحقیق الکلام'' (ص ۱۱۰ ج ۲) میں امام یحییٰ بن سعید وغیرہ سے بحوالہ کتاب المراسیل و تدریب الراوی نقل کیا ہے۔ لہٰذا اگر یہ جملہ زہریؒ کا ہے تو بھی مرسل اور اگر انھوں نے اسے حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کیا ہے تو بھی مرسل۔ لہٰذا یہ ساری کارروائی بے فائدہ اور فضول ہے۔

۴۔ امام اوزاعیؒ نے اگر یہ مقولہ امام زہری سے نقل کیا ہے تو وہ تنہا نہیں، حافظ ابن عبدالبرؒ لکھتے ہیں:

فان اکثر رواۃ ابن شھاب عنہ لھذا الحدیث یجعلونہ کلام ابن شھاب۔

376

(الاستذکار: ص ۱۸۵ ج ۲)

کہ ابن شہابؒ سے اکثر راوی اسے ابن شہاب کا کلام قرار دیتے ہیں۔

بلکہ خود امام معمرؒ سے بھی ایک روایت کے مطابق یہ مقولہ امام زہریؒ کا ہے اور معمرؒ کی روایت میں حضرت ابوہریرہؓ کا ذکر صرف ایک شاگرد ابن سرحؒ نے کیا ہے اور وہ بھی مرسل صورت میں، امام اوزاعیؒ کی روایت کے دیگر قرائن بھی مؤید ہیں۔ مثلاً زہریؒ نے یہ جملہ دوسری حدیث کی طرح نہیں پڑھا بلکہ آہستہ پڑھا ہے۔

---

[1] ان کا نام احمدؒ بن عمرو ہے۔ تہذیب: ص ۶۴ ج ۱، احسن الکلام (ص ۲۲۸ ج ۱) میں ابن ابی سرحؒ ہے جو صحیح نہیں۔

۲۔ لیثؒ بن سعد، ابنؒ جریج، عبدالرحمٰنؒ بن اسحاق اور سفیانؒ بن عیینہ اس جملہ کو ذکر ہی نہیں کرتے۔

۳۔ خود حضرت ابوہریرہؓ کا فتویٰ اس روایت کے خلاف ہے اور امام اوزاعیؒ نے سند میں اگر غلطی کی ہے تو اس کا اظہار صرف امام بیہقیؒ نے نہیں کیا بلکہ امام بخاریؒ نے التاریخ الصغیر (ص ۹۱)، امام ابن حبانؒ نے اپنی صحیح (ص ۲۶۴ ج ۳) میں، خطیب بغدادی نے الفصل (ص ۲۹۶ ج ۱) میں بھی ذکر کیا ہے اور صراحت کی ہے کہ امام اوزاعیؒ کی اس اسنادی خطأ میں ان کے شاگرد ولیدؒ بن مسلم مطلع ہوئے تھے۔ اس لیے انھوں نے اسے اوزاعیؒ عن الزھریؒ عن من سمع اباھریرۃ ' کے الفاظ سے بیان کیا ہے۔ یہ تو محدثین رحمھم اللہ کی دیانت پر روشن دلیل ہے کہ ایک حدیث جس سے وہ استدلال کرتے ہیں اور اسناداً اس میں غلطی بھی ہے تو وہ اس کا برملا اظہار فرماتے ہیں نہ کہ اسے چھپانے کی کوشش کرتے ہیں۔

امام اوزاعیؒ کی امام زہریؒ سے روایات

مزید برآں امام اوزاعیؒ کے متعلق یہ کہنا:

''ان کی زہریؒ سے تمام روایتیں کمزور اور ضعیف ہیں اور ان کی وہ روایات حجت نہیں۔ امام ابن عبدالبرؒ نے کہا ہے کہ اس کی زہریؒ سے جملہ روایتیں ضعیف ہیں۔ امام ابن معینؒ کا بیان ہے کہ **اوزاعی فی الزھری لیس بذک۔** اور امام یعقوبؒ کا بیان ہے کہ امام اوزاعی ثقہ اور ثبت تھے لیکن ان کی امام زہری سے جملہ روایتیں کمزور اور ضعیف ہیں۔'' 7

(احسن: ص ۲۲۹ ج ۱)

حالانکہ امام اوزاعیؒ بالاتفاق ثقہ اور ثبت ہیں اور امام زہریؒ سے روایات کے متعلق حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں:

امام ثقة ولیس هو فی الزهری کمالک وعقیل. (میزان ص ۵۸۰ ج ۲)

کہ وہ امام اور ثقہ ہیں اور زہریؒ سے روایت میں ان کا درجہ امام مالکؒ اور عقیلؒ کا سا نہیں۔

رہا ابن معینؒ کا کلام تو خود حافظ ابن عبدالبرؒ نے جامع بیان العلم ہی میں صراحت کی ہے کہ:

''امام ابن معینؒ کی وہ جرح جو مقبول نہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ اوزاعیؒ کی زہریؒ اور یحییٰؒ بن ابی کثیر سے روایات صحیح نہیں۔''

ان کے الفاظ ہیں: '' **و منھا قولہ حدیث الاوزاعی عن الزھری ویحیٰی بن ابی کثیر لیس یثبت۔** '' (جامع بیان العلم: ص ۱۶۰ ج ۲)

صفدر صاحب کی بے انصافی

اب انصاف شرط ہے کہ حافظ ابن عبدالبرؒ تو امام ابن معینؒ کی اس جرح کو مردود اور نا قابل قبول قرار دیتے ہیں مگر ہمارے مہربان محض مسلکی حمیت میں حافظ ابن عبدالبرؒ ہی کا نام لے کر اسے زہریؒ کی روایات میں مجروح ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، فوا اسفا۔

علاوہ ازیں یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ امام یحییٰ بن معینؒ سے امام اوزاعیؒ کی توثیق بھی منقول ہے۔ چنانچہ عثمانؒ

الدارمی فرماتے ہیں میں نے امام ابن معینؒ سے پوچھا کہ اوزاعیؒ کا زہریؒ سے روایت کرنے میں کیا حال ہے؟ تو انھوں نے فرمایا ثقہ ہیں۔ میں نے پوچھا یونسؒ کے مقابلے میں کیا پوزیشن ہے تو انھوں نے فرمایا یونسؒ، زہریؒ سے زیادہ روایت کرتے ہیں اور اوزاعیؒ ثقہ ہیں، اوزاعیؒ کی زہریؒ سے روایات کم ہیں۔ (تاریخ عثمان الدارمی عن ابن معین رقم: ۲۲، ۲۳)

اس قول کا آخری حصہ حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب (ص ۲۳۹ ج ۶) میں بھی ذکر کیا ہے۔ اسی طرح ابراہیمؒ بن الجنید فرماتے ہیں کہ امام ابن معینؒ سے پوچھا گیا کہ زہریؒ سے روایت کرنے میں اثبت کون ہے؟ تو انھوں نے فرمایا: مالکؒ پھر معمرؒ پھر عقیلؒ پھر یونسؒ پھر شعیبؒ اور اوزاعیؒ، زبیدیؒ اور سفیانؒ بن عیینہ اور یہ سب ثقہ ہیں۔ میں نے کہا سفیانؒ اثبت ہیں یا اوزاعیؒ؟ تو انھوں نے فرمایا: اوزاعیؒ، سفیانؒ سے اثبت ہیں۔ میں نے پوچھا: اوزاعیؒ بڑے ہیں یا ابنؒ عیینہ؟ تو انھوں نے فرمایا: اوزاعی بڑے ہیں۔ (سوالات ابن جنید بحوالہ الثقات الذین ضعفوا فی بعض شیوخھم: ص ۶۲، ۶۳)

جس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ امام ابن معین امام اوزاعی کو زہریؒ کی روایت میں بھی ثقہ کہتے ہیں بلکہ امام سفیانؒ بن عیینہ سے بھی اثبت سمجھتے ہیں۔ البتہ امام مالک، معمر، عقیل سے ان کی روایات کو کمتر سمجھتے ہیں۔ یہی بات حافظ ذہبیؒ نے کہی ہے جیسا کہ میزان الاعتدال کے حوالے سے پہلے ہم نقل کر آئے ہیں اور جو قول امام ابن معینؒ سے اس کے برعکس ہے وہ تقابل کے تناظر میں ہے۔ یہ نہیں کہ وہ امام اوزاعیؒ کی امام زہریؒ سے تمام روایات کو کمزور قرار دیتے ہیں۔ علامہ ابن رجبؒ نے بھی شرح علل الترمذی (ص ۳۹۹ ج ۱) میں اور علامہ الحازمیؒ نے شروط الائمۃ الخمسۃ: ص ۴۹ میں امام اوزاعیؒ کو امام زہریؒ کے اصحاب کے دوسرے طبقہ میں شمار کیا ہے۔ اس سے بھی ہمارے موقف کی تائید ہوتی ہے کہ امام یحییٰ بن معین کا کلام محض نسبی طور پر ہے یہ نہیں وہ انھیں ضعیف اور زہریؒ سے ان کی تمام روایات کو کمزور قرار دیتے ہیں۔

رہا امام یعقوبؒ کا قول تو وہ اسی قدر ہے کہ:

وفي روايته عن الزهري خاصة شيء۔ (تهذيب: ص ۲۴۱ ج ۶)

کہ خاص طور پر ان کی زہریؒ سے روایات میں کچھ ہے۔

مگر مقام تعجب ہے کہ فریق ثانی کے شیخ الحدیث اس کا ترجمہ کرتے ہیں کہ:

''اس کی جملہ روایات کمزور اور ضعیف ہیں۔''

انھوں نے خود غرض شکلیں شاید دیکھیں نہیں غالبؔ
وہ اگر آئینہ دیکھیں گے تو ہم ان کو دکھا دیں گے

اگر امام اوزاعیؒ، زہریؒ کی روایات میں بالکل ضعیف ہیں تو از راہ کرم بتلایا جائے کہ صحیح بخاری و مسلم کی وہ روایتیں بھی ضعیف ہیں جو اس طریق سے مروی ہیں۔ چنانچہ ملاحظہ ہو صحیح بخاری (ص ۲۸۶، ۱۶۶ ج ۱) اور صحیح مسلم (ص ۵۶ ج ۱)۔ اگر زہریؒ سے ان کی روایات میں کلام ہوتا تو حافظ ابن حجرؒ مقدمہ فتح الباری میں صحیح بخاری کے متکلم فیہ رواۃ میں امام اوزاعیؒ کا ذکر کرتے۔ یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ امام اوزاعیؒ کی زہریؒ سے روایات ضعیف اور کمزور نہیں ہیں۔ مؤلف احسن الکلام کی یہ عادت مبارکہ ہے کہ مخالفِ مسلک روایت کے راویوں کو ضعیف، کمزور بلکہ کذاب و متروک کہہ کر

اپنے حواریوں کوخوش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔محمدؒ بن مبارک، ولیدؒ بن مسلم، علاءؒ بن حارث، اسماعیلؒ بن ابی خالد، مکحولؒ دمشقی، سعیدؒ بن عامر وہ ثقہ اور صدوق راوی ہیں جن کی روایات صحیح بخاری یا مسلم میں بھی پائی جاتی ہیں۔مگر ہمارے مہربان کچھ اقوال کی بنیاد پر انھیں ضعیف اور ان کی روایات کو نا قابل اعتبار قرار دیتے ہیں۔یہی معاملہ امام اوزاعیؒ کا ہے۔امام یحییٰؒ کی جرح کو حافظ ابن عبدالبر مردود قرار دے چکے ہیں مگر حافظ ابن عبدالبر ہی کے حوالہ سے امام اوزاعیؒ کی تضعیف نقل کرتے ہیں اور امام یعقوب [1] کے قول میں ''شیء'' کے الفاظ کا ترجمہ: ''جملہ روایتیں ضعیف اور کمزور'' کرتے ہیں۔انا للہ و انا الیہ راجعون۔!

379

۵۔ امام زہریؒ بلاشبہ حافظ الحدیث اور بلند پایہ امام تھے مگر امام زہریؒ نے اس قول کی سند نہیں بیان کی کہ جب صحابہ کرامؓ نے ''ومالی انازع القراٰن'' کے الفاظ سنے تو صحابہ کرام نے قراءت خلف الامام چھوڑ دی تھی۔نیز اس جملہ سے تو ظاہر ہوتا ہے کہ تمام صحابہ کرامؓ نے جہری میں قراءۃ خلف الامام چھوڑ دی تھی۔حالانکہ مؤلف احسن الکلام خود معترف ہیں کہ: ''صحابہ کرام کے عہد سے اس وقت تک باقاعدہ اس مسئلہ میں اختلاف چلا آتا ہے۔''

اور معالم السنن کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ:

> ''صحابہ کرام کی ایک جماعت سے روایت کی گئی ہے کہ انھوں نے امام کے پیچھے قراءت کرنے کو واجب کہا ہے اور دوسرے صحابہ سے مروی ہے کہ وہ امام کے پیچھے قراءت نہیں کرتے تھے اور فقہاء کے تین قول ہیں۔امام مکحولؒ، اوزاعیؒ، امام شافعیؒ اور ابوثورؒ فرماتے ہیں کہ امام کے پیچھے جہری اور سری سب نمازوں میں قراءت ضروری ہے۔'' الخ (احسن ص ۳۸، ۳۹ ج ۱)

اور پہلے با دلائل ثابت کیا گیا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ جو اس واقع میں شامل تھے وہ بھی جہری میں فاتحہ کے قائل تھے، بلکہ خود امام زہریؒ سکتات میں اور سری نمازوں میں فاتحہ کے قائل تھے۔ (کما مر)

لہٰذا جب امام زہریؒ کا یہ قول خلافِ واقعہ ہے تو پھر اس سے یہ استدلال قطعاً صحیح نہیں کہ جہری میں صحابہ کرام نے قراءت چھوڑ دی تھی۔الغرض ادراج کے دفاع کی یہ سب شقیں کمزور ہیں اور محدثین اسی پر متفق ہیں کہ یہ جملہ امام زہریؒ کا مدرج ہے۔لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔

380

دوسرا جواب

حضرت ابو ہریرہؓ جو اسی حدیث کے راوی ہیں، سات ہجری میں آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اس سے پہلے سورہ اعراف کی آیت ''واذا قریٔ القراٰن'' مکہ میں نازل ہو چکی تھی۔اگر یہ آیت قراءت خلف الامام کی

---

[1] امام یعقوبؒ کا یہ قول دراصل امام یحییٰ کے قول کے نتیجہ میں ہے جب کہ انھوں نے ہی امام یحییٰؒ سے ''لیس بذاک'' کے الفاظ نقل کیے ہیں۔ (تہذیب ص ۲۴۱ ج ۶) لہٰذا جب امام یعقوبؒ کی جرح کا مبنیٰ امام یحییٰؒ کا کلام ہے تو اس سے اس جرح کی کمزوری ظاہر ہو جاتی ہے کیوں کہ خود امام یحییٰؒ کا یہ کلام تضعیف نسبی کے زمرہ میں آتا ہے۔جیسا کہ اس کی حقیقت ہم بیان کر آئے ہیں۔

ناسخ یا اس کی ممانعت پر نص ہے تو سات ہجری کے بعد یہ کہنا کہ اس واقعہ کے بعد جب صحابہؓ نے آپ سے '' ومالی انازع القراٰن '' کے الفاظ سنے تو جہری میں قراءت خلف الامام ترک کردی تھی۔ انتہائی بے معنی بات ہے، بالخصوص جب کہ فریق ثانی کہتا ہے کہ آیت کا شان نزول قراءت خلف الامام ہے اور لکھتے ہیں کہ:

'' امام زہریؒ بھی آیت کا شان نزول مسئلہ خلف الامام بتاتے ہیں۔ (احسن: ص ۱۱۱ ج ۱)

نتیجہ واضح ہے کہ یا تو یہ آیت ترک قراءت پر نص نہیں ہے یا '' فانتھی الناس '' کا جملہ خلافِ واقعہ ہے۔ تعجب ہے کہ فریق ثانی یہاں امام زہریؒ کے قول پر اڑا بیٹھا ہے مگر محرم فوت ہو جائے تو حضرت عثمانؓ کفن میں اس کا سر ڈھانپنے کے قائل نہیں۔ امام زہریؒ وہاں بھی فرماتے ہیں۔ فاخذ الناس .. بذلک کہ لوگوں کا اس پر عمل ہو گیا۔ اسے درخور اعتناء نہیں سمجھتے۔ آخر کیوں؟ دیکھیے (المحلی: ص ۱۵۱ ج ۵)۔

تیسرا جواب

'' ومالی انازع القراٰن '' کہ میرے ساتھ قرآن میں منازعت کیوں ہو رہی ہے'' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قراءت وہ ممنوع ہے جس سے امام کے ساتھ منازعت ہو اور منازعت اسی صورت میں ہوتی ہے جب اونچی آواز سے پڑھا جائے لہٰذا صفدر صاحب کا یہ کہنا کہ:

'' فانتھی الناس '' کا جملہ نہ ہو '' ومالی انازع القراٰن '' کا جملہ ہی ممانعت کے لیے کافی ہے۔

(محصلہ: ص ۲۳۰ ج ۱)

قطعاً صحیح نہیں۔ آپ نے بلند پڑھنے سے ہی یہ اظہار فرمایا تھا۔ چنانچہ علامہ طاہر حنفیؒ پٹنی لکھتے ہیں:

''و منه ''مالی انازع القراٰن'' ای اجاذب فی قراء ته کانهم جهروا بالقراء ة خلفه فشغلوه .

''ینازعنی القراٰن'' ای لا یتاتی لی و کانی اجاذبه فیعصی ویثقل علی لکثرة اصوات المامومین۔

(مجمع البحار : ص ۳۴۷ ج ۳)

ترجمہ: اور اسی سے مالی انازع القراٰن ہے کہ میں اس کی قراءت میں کشمکش میں مبتلا ہوتا ہوں۔ انھوں نے آپ کے پیچھے اونچی آواز سے پڑھا تھا جس کی بنا پر آپ اس میں مشغول ہوئے۔ ینازعنی القراٰن کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی ادائیگی مجھ سے نہیں ہوتی۔ گویا میں کشمکش میں مبتلا ہو جاتا ہوں اور مقتدیوں کے اونچی پڑھنے سے قراءت مجھ پر مشکل ہو جاتی ہے۔

مشہور امام لغت ابن منظورؒ لکھتے ہیں:

و فی الحدیث انه ﷺ صلی یوما فلما سلم من صلاته قال ما لی انازع القراٰن ای اجاذب فی قراء ته و ذلک ان بعض المامومین جهر خلفه فنازعه قراء ته فشغله فنهی عن الجهر بالقراء ة فی الصلاة خلفه۔ (لسان العرب :ص ۲۲۹ ج ۱۰)

حدیث میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک دن نماز پڑھائی۔ جب آپ نے سلام پھیرا تو فرمایا میرے ساتھ

قرآن کی منازعت کیوں ہورہی ہے۔ یعنی قراءت میں کش مکش کیوں ہورہی ہے۔ اور یہ اس لیے ہوا تھا کہ مقتدیوں میں سے بعض نے آپ کے پیچھے بلند آواز سے پڑھا، جس سے قراءت میں منازعت ہوئی جس پر آپ نے اپنے پیچھے جہراً پڑھنے سے روک دیا۔

جس سے واضح ہوجاتا ہے کہ قراءت سے منازعت اسی وقت ہوتی ہے جب کہ جہراً پڑھا جائے اور جہراً پڑھنے ہی سے آپ نے منع فرمایا تھا۔ جیسا کہ علامہ ابن منظورؒ نے کہا۔ ابن حبانؒ لکھتے ہیں:

واما قول الزهری فانتهی الناس عن القراءة اراد به رفع الصوت خلف رسول الله ﷺ اتباعاً منهم لزجره ﷺ عن رفع الصوت والامام یجهر بالقراءة فی قوله مالی انازع القرآن۔

(صحیح ابن حبان، ط مدینه منوره : ص ۲۶۴ ج ۳ و ط بیروت ص ۱۶۳ ج ۳)

یعنی امام زہریؒ کے قول ''فانتهی الناس'' سے مراد نبی ﷺ کے پیچھے جہری نمازوں میں بلند آواز سے پڑھنا مراد ہے۔ کیوں کہ آپ نے ''وما انازع القرآن'' فرما کر حالت جہر میں بلند آواز سے پڑھنے پر زجر و توبیخ فرمائی ہے۔

مولانا عبدالحیؒ لکھنوی بھی لکھتے ہیں:

غاية ما فيه ان النبی ﷺ قال مالی انازع القرآن فهو ان دل علی النهی فانما يدل علی نهی القراءة المفضية الی المنازعة فی الجهرية .'' (غیث الغمام: ص ۱۷۹)

کہ اس میں آخری بات یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: ''ومالی انازع القرآن'' میرے ساتھ قرآن میں منازعت کیوں ہورہی ہے؟ اگر یہ جملہ ممانعت پر دال ہے تو یہ جہری نمازوں میں منازعت کا باعث بننے والی قراءت کی ممانعت کی دلیل ہے۔

382

علامہ ابن عبدالبرؒ، امام خطابیؒ (معالم: ص ۳۹۲ ج ۱ مع المنذری) علامہ قرطبیؒ (تفسیر ص ۱۲۲ ج ۱) علامہ شوکانیؒ (نیل ص ۲۱۷ ج ۲) نے بھی منازعت سے جہراً پڑھنا ہی مراد لیا ہے۔ جیسا کہ محدث مبارک پوریؒ نے ان سے تحقیق الکلام (ص ۱۱۳، ۱۱۴ ج ۲) میں ذکر کیا ہے۔ اس کے علاوہ علامہ ابن اثیرؒ نے النہایہ (ص ۴۱ ج ۵) علامہ زمخشریؒ نے الفائق (ص ۲۶۹ ج ۲) میں بھی یہاں معنی آواز سے پڑھنے کے لیے ہیں۔ ائمہ لغت اور شارحین حدیث کی یہ تمام تر تصریحات اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ منازعت اسی صورت میں ہوتی ہے جب بلند آواز سے پڑھا جائے۔ اسی سے آنحضرت ﷺ نے روکا ہے اور ہم بھی جہراً پڑھنا ناجائز قرار دیتے ہیں۔

اعتراض اور اس کا جواب

مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں کہ:

۱۔ نبی ﷺ نے **هل قرأ** فرمایا ہے **هل جهر** نہیں فرمایا ہے۔ لہٰذا **قرأ** کو **جهر** پر حمل کرنا یا **مازاد علی الفاتحة** پر حمل کرنا جیسا کہ امام بیہقیؒ نے کہا ہے مردود ہے۔

۲۔ یہ کہنا کہ اگر پڑھنے والے نے آہستہ قراءت کی تھی تو حضور کو کیسے علم ہوا؟ بڑی سطحی سی بات ہے جب کہ نماز کی حالت میں آپ کا مقتدیوں کے رکوع وسجود کو ملاحظہ کرنا ثابت ہے۔ اچھی طرح وضو کر کے نہ آنے کی بنا پر قرآنِ مجید کی قراءت کا ملتبس ہونا بھی ثابت ہے۔ اسی مضمون کی ایک اور روایت کے متعلق امام ابن کثیرؒ فرماتے ہیں: اسناد حسن و متن حسن لہٰذا مقتدی کی آہستہ قراءت سے آپ کا متاثر ہونا بعید نہیں۔ (ملخصاً احسن ص ۲۳۰ ج ۱)

جواب: ہم نے ائمہ لغت اور شارحین حدیث کی تصریحات پیش کر دی ہیں کہ منازعت بلند آواز کے ساتھ پڑھنے سے ہوتی ہے اور خود مؤلف موصوف لکھتے ہیں:

''لغت ہی ایک ایسا فن ہے جو بلا کسی فریق کے لحاظ کے صحیح بات بتاتا ہے۔'' (احسن: ص ۱۶۴ ج ۱)

383 لہٰذا ائمہ لغت اور شارحین حدیث کی مصرح عبارتوں سے گلو خلاصی مشکل ہے، ان پر لازم ہے کہ وہ ائمہ لغت سے ثابت کریں کہ منازعت آہستہ پڑھنے سے ہوتی ہے۔ ہم دعویٰ سے کہتے ہیں کہ وہ یہ ثابت نہیں کر سکتے۔ ولو کان بعضهم لبعضٍ ظهيراً۔

جب موصوف لغت سے یہ ثابت نہ کر سکے تو حسب عادت تجدد کی کرشمہ سازیاں اور نکتہ آفرینیاں بکھیرنے لگے کہ: ''هل قرأ فرمایا ہے هل جهر نہیں فرمایا۔''

حالانکہ لغت کا معمولی طالب علم بھی سمجھتا ہے کہ قرأ کا اطلاق جہر اور سر دونوں پر ہوتا ہے۔ حضرت انسؓ کی حدیث:

'' فلم يكونوا يقرء ون ببسم الله '' (بخاری ومسلم وغیرہ ص ۱۷۲ ج ۱) کہ وہ بسم اللہ سے نہ پڑھتے تھے۔

میں یقرء ون کے معنی خود علمائے احناف بھی بلند آواز سے بسم اللہ نہ پڑھنا مراد لیتے ہیں۔ اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث۔

كان اذا كبر للصلوٰة سكت هنيهة قبل ان يقرأ کہ نبی ﷺ پڑھنے سے پہلے کچھ سکوت فرماتے تھے۔

میں بالاتفاق یقرأ سے مراد جہراً قراءت ہی لی جائے گی کہ اونچی آواز میں نہیں پڑھتے تھے۔

اور پہلے گزر چکا ہے کہ حدیث'' وقرأ صلی اللہ علیه وسلم فيما امر '' کے معنی علامہ طاہر پٹنیؒ نے جہر کے ہی کیے ہیں اور مولانا نور محمد ملتانی لکھتے ہیں۔

وقد كثر استعمال القراءة في الشريعة في الجهر بها۔ (تذكرة المنتهى: ص ۸)

کہ شریعت میں قراءت کا جہر پر استعمال بکثرت ہوا ہے۔

لہٰذا جب'' قرأ '' کا لفظ آہستہ پڑھنے پر صریح نہیں تو'' تحمل النصوص على ظواهرها '' کہنے کیا فائدہ؟ اور اگر امام بیہقیؒ نے'' قرأ '' کو جہر پر محمول کیا ہے تو اولاً اس کی دلیل'' منازعت'' ہے جب کہ اس کا وجود اسی صورت میں ہے جب اونچی آواز سے پڑھا جائے، جیسا کہ ائمہ لغت نے تصریح کی ہے۔ 384

ثانیاً:'' هل قرأ ''میں طلب تصدیق کے لیے نہیں جیسا علامہ ابوبکر رازیؒ وغیرہ نے سمجھا ہے۔ (احکام القرآن ص ۵۱ ج ۳) بلکہ یہ تقریر کے لیے ہے جب کہ جزء القراءۃ: ص ۱۳ میں'' من قرأ معي '' کے الفاظ بھی ہیں اور یہ طے شدہ

بات [1] ہے کہ ''من'' سے عموماً اس وقت سوال ہوتا ہے جب اس کا مدخول سائل کو معلوم ہو مگر اس کے تعین میں تردد ہو کہ کون ہے۔ جیسے رکوع کے بعد'' ربنا لک الحمد حمداً کثیراً طیباً مبارکاً فیه '' بلند آواز سے پڑھنے والے کے متعلق فرمایا: '' من المتکلم '' کہ متکلم کون ہے؟ (بخاری مع الفتح ص ۲۸۴ ج ۲، نسائی ص ۱۲۶ ج ۱)۔

بنابریں آپ کا ''من قرأ '' فرمانا بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ آپ کے پیچھے پڑھنے والوں نے بلند آواز سے قراءت کی تھی۔ ان ہی وجوہ کی بنا پر امام بیہقیؒ نے ''هل قرأ ''کو جہر پر محمول کیا ہے۔ معترض نے اگر حقائق سے صرف نظر کرتے ہوئے آنکھوں پر پٹی باندھ لی ہے تو اس میں امام بیہقیؒ کا کیا قصور؟ رہی'' ما زاد '' کی بات تو اس کی تفصیل آئندہ آ رہی ہے۔

۲۔ یہ کہنا کہ نماز میں آپ کی طبیعت لطیف تر ہو جاتی تھی اس لیے آہستہ قراءت کو بھی آپ محسوس فرماتے تھے تو اس سلسلہ میں گزارش ہے کہ یہ دعویٰ جس بنیاد پر قائم ہے وہ اصول نہایت کمزور ہے۔ پہلی روایت کے الفاظ ہیں:

'' انی لاری من خلفی کما اری من بین یدی ''

کہ میں جس طرح سامنے دیکھتا ہوں اسی طرح نماز کی حالت میں اپنے پیچھے بھی دیکھتا ہوں۔

385 یہی روایت ان الفاظ سے بھی مروی ہے: '' انی لأری من وراء ظهری ''اور علمائے کرام نے صراحت کی ہے کہ آپ کا یہ دیکھنا آپ کے ساتھ خاص اور بطور معجزہ تھا۔ چنانچہ شیخ عبدالحق لکھتے ہیں:

والصواب انه محمول علی ظاهره وان هذا الابصار ادراک حقیقی بحاسة العين خاص به ﷺ علی خرق العادة۔ (لمعات: ص ۱۱۶ ج ۳)

صحیح بات یہ ہے کہ یہ فرمان ظاہر پر محمول ہے اور یہ دیکھنا حقیقی ادراک اور آنکھ سے تھا جو خرق عادت اور آپ کے ساتھ خاص تھا۔

لہٰذا جب یہ دیکھنا بر بنائے معجزہ تھا تو کیا اس پر شرعی اور عبادتی امور کا استنباط صحیح ہے؟ بالخصوص جب کہ معاملہ رؤیت کا ہے، سماع کا نہیں اور بحث سماع میں ہے رؤیت میں نہیں۔

صفدر صاحب کی تضاد بیانی

رہی دوسری روایت تو یہ سنن نسائی کے علاوہ مسند احمد (ص ۴۷۱ ج ۳) مصنف عبدالرزاق [2]، طبرانی میں بواسطہ

---

[1] اس کا اعتراف خود حنفی فاضل مولانا مناظر حسن صاحب نے اپنی معروف کتاب الفرقان میں کیا ہے۔ ملاحظہ ہو تحقیق الکلام (ص ۱۱۸ ج ۲)۔

[2] حافظ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد: ص ۲۴۱ ج ۱ میں یہی روایت ابی روح سے ہی مرفوعاً نقل کی ہے اور لکھا ہے:

ورواه النسائی عن ابی روح عن رجل.

کہ نسائی نے اسے ابو روح عن رجل کے واسطہ سے روایت کیا ہے۔

حالانکہ مسند میں اولاً امام احمدؒ نے ابو روح اور پھر ابو روح عن رجل کے واسطہ سے روایت بیان کی ہے۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب (ص ۳۱۰ ج ۴) میں تصریح کی ہے کہ یہ روایت ابو روح شبیب عن رجل کے طریق سے ہی صحیح ہے۔ نیز دیکھیے الاصابہ (ص ۲۲۸ ج ۲)

سفیان و شعبہ عن عبدالملک عن شبیب ابی روح عن رجل من اصحاب النبی ﷺ کے واسطہ سے مروی ہے، اور علامہ ابن کثیرؒ نے تفسیر (ص ۱۴۴۱ ج ۳) میں اسی روایت کی سند اور متن کو حسن کہا ہے۔ کوئی اور روایت نہیں جیسا کہ مؤلف احسن الکلام نے کہا ہے کہ:

''اسی مفہوم کی ایک روایت کے متعلق لکھتے ہیں۔'' الخ۔

لہٰذا جب یہ روایت عن رجل من اصحاب النبی ﷺ کے واسطہ سے ہے۔ تو یہ سند مؤلف کے نزدیک ضعیف اور ناقابل اعتماد ہے۔ جیسا کہ انھوں نے ''مختار کل'' اور ''احسن الکلام'' میں اس دعویٰ کو بالتفصیل ثابت کیا ہے اور لکھا ہے:

''خلاصہ کلام یہ ہے کہ جب تک صحابی کا نام نہ بتایا جائے گا روایت صحیح نہ ہوگی۔'' (احسن: ص ۱۱۱ ج ۲)

لہٰذا مؤلف موصوف کے لیے نہایت شرم کی بات ہے کہ وہ ایسی روایت سے استدلال کرتے ہیں جنھیں وہ خود صحیح قرار نہیں دیتے اور رہا اس سے یہ استدلال کہ:

''جب اچھی طرح وضو نہ کرنے سے آپ پر التباس ہو جاتا تھا تو آہستہ پڑھنے سے آپ کا متاثر ہونا بعید کیوں ہے؟''

تو بھی یہ دعویٰ تام نہیں جب کہ اس روایت کا مفہوم صرف اسی قدر ہے کہ نقصان وضو مستوجب گناہ ہے۔ اور اسی گناہ سے آپ کی طبیعت متاثر ہوئی۔ یہ کیفیت آنحضرت ﷺ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ اولیاء کرام کی طبیعتیں بھی دوسروں کی لغزشوں سے متاثر ہوتی ہیں۔ مثلاً حضرت عثمانؓ کے متعلق مشہور ہے کہ:

''آپ کی مجلس میں ایک آدمی آیا جس نے راستہ میں ایک عورت کو نظر بد سے دیکھا تھا۔ آپ نے فرمایا: بعض میرے پاس آتے ہیں حالانکہ ان کی آنکھوں میں زنا کے اثرات ہوتے ہیں۔ تو کسی نے کہا: سلسلہ وحی ختم ہو جانے کے بعد کیا یہ آپ پر وحی نازل ہوئی ہے تو آپ نے فرمایا: نہیں، یہ تو فراست ہے۔''

علامہ سبکیؒ نے الطبقات الشافعیہ (ص ٦٧ ج ٢) میں یہ واقعہ نقل کرتے ہوئے اس پر بہترین تبصرہ کیا ہے۔ جس سے ہمارے دعویٰ کی حرف بحرف تائید ہوتی ہے۔

علامہ علی قاریؒ مرقاۃ شرح مشکوٰۃ (ص ۳۳۰ ج ۱) اور علامہ طیبیؒ بحوالہ مرعاۃ المفاتیح (ص ۳۷۸ ج ۱) نے بھی اسی سے صحبت اہل بدعت والاھواء سے منع کیا ہے کہ اس کا بھی طبائع پر گہرا اثر پڑتا ہے۔ لہٰذا ناقص وضو جب مستوجب گناہ ہے تو آپ پر اس کا اثر ہونا بالکل صحیح ہے۔ لیکن آہستہ پڑھنے کا احساس تو تبھی ہوتا جب آہستہ پڑھنا گناہ ہو۔ آپ نے یہاں علت منازعت فرمائی ہے مطلقاً قراءت نہیں۔ اور اگر آہستہ پڑھنا گناہ ہے تو مولانا صاحب ان صحابہ کرام کے متعلق بھی فیصلہ دیں جو سری میں آنحضرت ﷺ کے پیچھے پڑھتے تھے، جیسا کہ اسی روایت کے دوسرے حصہ سے ظاہر ہوتا ہے جس کی تفصیل آئندہ آ رہی ہے۔ اسی طرح جہری میں بھی جو پڑھتے تھے۔ مزید برآں ان صحابہ کرام اور تابعین عظام کے

متعلق کیا فیصلہ صادر فرمائیں گے جو سری و جہری نمازوں میں آہستہ پڑھتے تھے بلکہ خود بعض علمائے احناف نے سری نمازوں میں پڑھنے کو جمہور کا مذہب قرار دیا ہے اور اعدل الاقوال کہا ہے۔

نیز یہ قراءت صرف سورہ فاتحہ سے ہی خاص کیوں ہے۔ ثناء اس میں شامل کیوں نہیں؟ مقتدی اگر بلند آواز سے ثناء و توجیہ پڑھے تو کیا منازعت والتباس نہیں ہوگا؟ اگر ہوگا تو فریق ثانی کے اصول کے مطابق آہستہ پڑھنا باعث منازعت کیوں نہیں؟

اور یہ بھی بتایا جائے کہ قرن اول سے آج تک امام کے پیچھے آہستہ پڑھنے پر کس نے منازعت کا شکوہ کیا ہے؟ الغرض ''منازعت'' بلند آواز کے ساتھ پڑھنے سے ہوتی ہے، آہستہ پڑھنے سے نہیں۔ لہٰذا اس حدیث سے آہستہ پڑھنے کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی۔

چوتھا جواب

مولانا عبدالحیؒ لکھنوی لکھتے ہیں:

و من المعلوم ان الاحادیث المرفوعة دالة علی اجازة قراءة الفاتحة خلف الامام فکیف یوخذ بالآثار و تترک السنة۔ (امام الکلام: ص ۲۲۲)

کہ احادیث مرفوعہ قراءت فاتحہ خلف الامام پر دلالت کرتی ہیں۔ لہٰذا سنت کو چھوڑ کر آثار کو کیوں کر اپنایا جا سکتا ہے۔

388 اور الفاظ'' **فانتھی الناس** '' سے مفہوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام نے قراءت چھوڑ دی تھی۔ گو یہ دعویٰ بھی صحیح نہیں۔ مگر جب فاتحہ خلف الامام کا صریح ثبوت سنت سے ثابت ہے تو صحابہ کا عمل بالخصوص جب کہ وہ اس میں مختلف ہیں، حجت کیوں ہے؟ علامہ ماردینیؒ حنفی حدیث'' **فلم نزل قیامًا ننتظرہ حتی خرج** ''کے متعلق لکھتے ہیں:

فان قیل ففی سنن ابی داؤد انھم لم یزالوا قیاماً ینتظرونہ قلناہ فعل القوم لا یعارض قولہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ (الجوھر النقی: ص ۳۹۹ ج ۲)

یعنی اگر کہا جائے کہ سنن ابی داؤد میں ہے کہ صحابہ کرام کھڑے کھڑے آنحضرت ﷺ کا انتظار کرتے رہے تو ہم کہیں گے ان کا یہ عمل آنحضرت ﷺ کے فرمان کے معارض نہیں ہوسکتا۔

غور فرمائیں یہاں بھی صحابی یہی بیان کرتے ہیں کہ:

''آنحضرت ﷺ کو جنابت کا علم ہوا تو آپ غسل کے لیے تشریف لے گئے اور صحابہ کرام کھڑے رہے۔''

جو اس بات کی دلیل ہے کہ امام کی نماز نہ بھی ہو تو مقتدی کی نماز ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ اس حدیث سے شافعیؒ، مالکؒ اور سفیان ثوریؒ نے یہی مسئلہ مستنبط فرمایا ہے مگر علامہ ماردینیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ:

''صحابہ کا یہ عمل آنحضرت ﷺ کے فرمان کا معارضہ نہیں کرسکتا۔''

بعینہٖ ہم یہی کہتے ہیں کہ جب فاتحہ خلف الامام کی احادیث مسلمہ ہیں جیسا کہ علامہ لکھنویؒ حنفی نے کہا ہے تو ان کے خلاف ''فانتھی الناس عن القراءۃ'' کا عمل قابل قبول اور معارضہ کے لائق ہے؟

پانچواں جواب

اس اثر سے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ''جہری نمازوں میں انھوں نے قراءت چھوڑ دی تھی مگر اس سے سری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی۔ مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں کہ:

389 ''یہ روایت جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قراءت کی ممانعت میں قطعی ہے۔'' (احسن: ص ۲۲۷ ج۱)

سوال یہ ہے کہ پھر سری میں فاتحہ خلف الامام کے لیے یہ نص قطعی کیوں نہیں؟ جب کہ امام بخاریؒ نے یہ اثر ان الفاظ سے بھی نقل کیا ہے:

فانتھی الناس عن القراءۃ فیما جھر فیہ الامام وقرءوا فی انفسھم سرا فیما لا یجھر فیہ الامام (جزء القراءۃ: ص ۱۳)

یعنی جب امام جہری قراءت کرتا ہو تو اس حالت میں خاموش رہتے اور جب آہستہ پڑھتا تو وہ بھی پڑھتے۔

تو کیا وجہ ہے کہ اس ''قطعی'' روایت کی بنا پر یہ کیوں نہیں کہا جاتا کہ تمام صحابہؓ سری میں قراءت کے قائل تھے؟ علامہ علی قاریؒ اسی روایت کے تحت لکھتے ہیں:

فانتھی الناس عن القراءۃ فیما جھر بالقراءۃ مفھومہ انھم کانوا یسرون بالقراءۃ فیما کان یخفی فیہ رسول اللہ ﷺ وھو مذھب اکثر وعلیہ الامام محمد من ائمتنا. (مرقاۃ ص ۳۰۲ ج ۲)[1]

یعنی ''فانتھی الناس.'' الخ کہ لوگ جہری نمازوں میں قراءت سے رک گئے تھے سے مفہوم ہوتا ہے کہ وہ سری نمازوں میں جن میں آنحضرت ﷺ آہستہ پڑھتے تھے، قراءت کرتے تھے اور یہی اکثر حضرات اور ہمارے ائمہ میں سے امام محمدؒ کا مسلک ہے۔

390 لیکن ہم ثابت کر آئے ہیں کہ یہ صرف ''مفہوم'' نہیں بلکہ ''منطوق'' بھی ہے۔ لہٰذا یہ روایت سری نمازوں میں نص قطعی کیوں نہیں؟ مؤلف احسن الکلام کا کہنا کہ:

''جمہور اہل اسلام تمام نمازوں میں امام کے پیچھے قراءت کے عدم جواز کے قائل ہیں اور عدم

---

[1] مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے بھی امام الکلام: ص ۱۶۸ میں اس کو ترجیح دی ہے اور اسے ''وھو اقواھا'' قرار دیا ہے اور سری میں اس سے ممانعت پر استدلال کرنے والوں کی پرزور تردید کی ہے۔

اور غیث الغمام: ص ۲۱۳ میں ان حضرات کی تردید کی ہے جو اسے سری نمازوں پر بھی محمول کرتے ہیں۔ مولانا بنوریؒ نے بھی لکھا ہے کہ: ''جہری میں ترک قراءت کی یہ دلیل ہے'' (المعارف: ص ۲۴۸ ج ۳)

علامہ ابن عبدالبرؒ نے بھی اسے سری میں پڑھنے کی دلیل فرمایا ہے۔ (التمہید: ص ۵۳ ج ۱۱)

جواز کی یہی ایک حدیث نہیں، ہاں جہری میں ممانعت کی ایک دلیل یہ بھی ہے۔ [1] باقی سری نمازوں کے لیے قرآن کریم کی آیت اور حدیث'' واذاقرأ فأنصتوا '' بھی ہے۔ (ملخصاً ص ۲۴۲ ج ۱)

جواب

مگر یہ سب طفل تسلی اور اپنے حواریوں کو مطمئن کرنے کا ایک بہانہ ہے۔ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ جمہور فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں اور جمہور کے نزدیک سری میں فاتحہ پڑھنے کے جواز کا حکم ابھی ہم علامہ علی قاریؒ کے کلام سے نقل کر آئے ہیں۔ انصاف فرمائیں کہ وکیل صفائی کی بات مانیں یا علامہ علی قاریؒ کی۔ پھر ہم ثابت کر آئے ہیں کہ اگر جہری میں نہ پڑھنے کی یہ دلیل ہے تو سری میں پڑھنے کی بھی یہ دلیل ہے۔ اس سے صرف نظر کیوں؟

اور ہم یہ بھی ثابت کر آئے ہیں کہ'' فأنصتوا '' اور آیت قرآن کا تعلق علی وجہ التسلیم زیادہ سے زیادہ جہری نمازوں سے ہے۔ سری نمازوں میں مقتدی اس کا مخاطب قطعاً نہیں اور یہی بات بظاہر اس روایت سے بھی ثابت ہوتی ہے۔ جب جمہور اور اکثر صحابہ سری میں پڑھتے تھے تو کیا انھیں قرآنی حکم معلوم نہ تھا یا وہ حدیث'' فأنصتوا '' سے بے خبر تھے؟ حضرت ابو ہریرہؓ خود حدیث'' فأنصتوا '' کے راوی ہیں۔ اور آیت کا شان نزول بقول فریق ثانی امام زہریؒ نماز کا مسئلہ بتلاتے ہیں اور حضرت ابو ہریرہؓ کا سری نمازوں میں فاتحہ پڑھنے کا تو خود مؤلف احسن الکلام کو بھی اعتراف ہے کہ:

> ''حضرت ابو ہریرہؓ صرف ظہر اور عصر کی سری نمازوں میں امام کے پیچھے قراءت کے قائل تھے اور اس پر عامل تھے۔'' (احسن: ص ۳۱۵ ج ۱)

391

بلکہ ہم ثابت کر آئے ہیں کہ وہ جہری نمازوں میں بھی فاتحہ خلف الامام کا فتویٰ دیتے تھے اور امام زہریؒ بھی سری میں فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، بلکہ معترض موصوف بھی امام زہریؒ سے لکھتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا:

> لكنهم يقرء ون فيما لا يجهر به سراً في انفسهم۔ (احسن: ص ۱۱۱ ج ۱)
>
> کہ سری نمازوں میں آہستہ اپنے دل میں قراءت کرتے تھے۔

لہٰذا جب حدیث'' فأنصتوا '' کے راوی اور آیت کا شان نزول قراءت خلف الامام کا مسئلہ بتلانے والے خود سری میں فاتحہ پڑھتے تھے تو پھر ان سے سری میں ممانعت پر استدلال کی خامی اور کمزوری واضح ہو جاتی ہے۔ مگر جب معترض مسلک کی وکالت کا حلف اٹھا چکے ہیں تو پھر ان کا اس سے استدلال کوئی بعید نہیں۔ انھیں حق وکالت ادا کرنا ہی چاہیے۔

---

[1] خوب فرمایا کہ: ''ایک دلیل یہ بھی ہے۔''

حالانکہ روایت کے الفاظ میں'' حين سمعوا '' کے الفاظ ہیں کہ جب یہ الفاظ سنے تو پڑھنے سے رک گئے۔ یہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے جو سات ہجری میں مسلمان ہوئے۔ سات ہجری کے بعد یہ واقعہ رونما ہوا، تو قراءت سے رک گئے۔ لہٰذا قرآن پاک کی آیت'' فأنصتوا '' ممانعت کی دلیل کیسے؟ ذرا صفدر صاحب اس حقیقت کی روشنی میں فرمائیں کہ: ''ایک دلیل یہ بھی ہے۔'' یا یہی ہے؟ اور پھر یہ جیسی دلیل ہے اس کی حقیقت آپ دیکھ ہی رہے ہیں۔

چھٹا جواب

اگر'' مالی انازع القراٰن '' سے ممانعت نکلتی ہے۔ جیسا کہ مولانا صفدر صاحب نے کہا ہے (ص ۲۳۰ ج ۱)۔ تو یہ حدیث فاتحہ سے زائد قراءت پر محمول ہے اور اس پر حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث خداج اور حضرت ابوہریرہؓ کا جہری میں بھی فاتحہ خلف الامام کا فتویٰ دینا اس پر دال ہے اور اس پر حضرت عبادہؓ کی حدیث بھی دلالت کرتی ہے کہ اس میں بھی منازعت کا ذکر ہے کہ:

392

وانا اقول مالی انازع القراٰن فلا یقرأن احد منکم شیئا من القراٰن اذا جهرت بالقراء ة الا بام القراٰن (دارقطنی: وغیرہ)۔

محدث مبارکپوریؒ نے تحقیق الکلام (ص ۱۲۴ ج ۲) میں اس جواب کو تفصیل سے لکھا ہے۔ مؤلف احسن الکلام نے چوں کہ اس سے تعرض نہیں کیا اس لیے ہم بھی اسی پر اکتفاء کرتے ہیں۔ دیکھیے تحقیق الکلام۔ حنفیہ کی چوتھی دلیل کا چوتھا جواب۔ اور بعض علمائے احناف کا یہ کہنا کہ '' فانتهی الناس '' جملہ دال ہے کہ انھوں نے فاتحہ پڑھی یا ما زاد اس سے بہر حال قراءت چھوڑنا ثابت ہوتا ہے۔ (ملخصاً الدلیل المبین: ص ۱۵۲)

یہ دراصل جواب کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے جب کہ حضرت ابوہریرہؓ اس حدیث کے راوی فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں۔ حضرت عمر فاروقؓ سے بھی '' مالی انازع القراٰن '' کی روایت مروی ہے، جسے خود مؤلف الدلیل المبین نے (ص ۱۳۰) پر نقل کیا ہے۔ اور اس میں '' فانصتوا '' کے الفاظ بھی ہیں مگر وہ بھی فاتحہ خلف الامام کا فتویٰ دیتے ہیں۔ [1] اور حدیث عبادہؓ میں منازعت کے باوجود آہستہ کا حکم دینا اس بات کا ثبوت ہے کہ فاتحہ اس میں داخل نہیں۔ **ما زاد** کا ترک مراد ہے۔ بلکہ حنفیہ کے ہاں تو راوی کا فتویٰ روایت کے خلاف ہو تو وہ امارات نسخ میں ہوتا ہے۔ مگر نا معلوم وہ یہاں اس '' قاعدہ عظیمہ '' سے صرف نظر کیوں کرتے ہیں۔ مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے بھی اس جواب کا اعتراف دبی زبان میں کیا ہے۔ چنانچہ غیث الغمام میں لکھتے ہیں:

393

بل یمکن ان تحمل تلک الاحادیث علی من عداالمؤتم بشهادة غیره من الاحادیث الا ان یقال حدیث عبادة صریح فی قراء ة المؤتم الفاتحة. الخ (غیث الغمام: ص ۱۷۰)

بلکہ یہ ممکن ہے ان احادیث کو دوسری احادیث کی بنا پر منفرد پر محمول کیا جائے مگر یہ کہا جائے گا کہ حضرت عبادہؓ کی حدیث میں صراحۃً مقتدی کے لیے بھی فاتحہ کا ثبوت ملتا ہے۔

اور یہ بات اپنے مقام پر گزر چکی ہے کہ علامہ لکھنویؒ، حضرت عبادہؓ کی اس صریح روایت کو صحیح تسلیم کرتے ہیں۔

---

[1] حضرت عمرؓ کی یہ روایت کتاب القراءۃ ص ۹۳ میں موجود ہے اور امام بیہقی نے سنداً و معناً اس پر نقد بھی کیا ہے کہ اس میں عبدالمنعم اور عبدالرحمن بن زید ضعیف ہیں۔ نیز دیکھیے تحقیق الکلام (ص ۱۱۶ ج ۲)۔

ساتواں جواب

امام حمیدیؒ فرماتے ہیں کہ اگر بالفرض اس حدیث سے نسخ ثابت ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں تو حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث خداج سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس حدیث کی ناسخ ہے جب کہ حضرت ابو ہریرہؓ اسی حدیث کے مطابق آنحضرت ﷺ کے بعد فاتحہ خلف الامام کا فتویٰ دیتے تھے۔ علامہ حازمیؒ نے کتاب الاعتبار: ص ۹۹ میں امام حمیدیؒ کا مفصل کلام نقل کیا ہے۔ ❶ جسے محدث مبارک پوریؒ نے تحقیق الکلام (ص ۱۲۸ ج ۲) میں بالتفصیل ذکر کیا ہے۔ اور علامہ لکھنویؒ نے اس پر جو اعتراضات کیے ہیں ان کے مدلل و معقول جوابات دیے ہیں اور الفرقان کے حنفی مصنف سے نقل کیا ہے کہ:

''حضرت ابو ہریرہؓ سری نمازوں میں تو فتویٰ دیتے تھے مگر جہری میں ان کا فتویٰ منقول نہیں اور اسی سے استدلال کیا ہے کہ سری نمازوں میں ان کا فتویٰ دال ہے کہ حدیث منازعت حدیث قراءت خلف الامام سے مؤخر ہے۔''

مگر محدث مبارک پوریؒ نے اس کا بھی خوب جواب دیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ جہری میں بھی ان سے فاتحہ خلف الامام کا فتویٰ ثابت ہے اور اس سے انکار محض حقائق سے آنکھیں بند کرنے کا نتیجہ ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے تحقیق الکلام حنفیہ کی چوتھی دلیل کا تیسرا جواب۔ مؤلف احسن الکلام اس سلسلہ میں لکھتے ہیں: 394

''ابن اکیمہؒ کی روایت سے علاء کی روایت کا معارضہ مردود ہے، جس کی پوری تشریح اپنے مقام پر آئے گی۔'' (احسن: ص ۲۳۲ ج ۱)

مگر ہم پہلے حصہ میں ثابت کر آئے ہیں کہ علاء کی حدیث صحیح ہے اور اسے ضعیف اور منکر کہنا محض مؤلف احسن الکلام کے تعصب کا نتیجہ ہے اور مزید تفصیل ان شاء اللہ آئندہ آئے گی۔

تنبیہ

مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

۱۔ فانتهى الناس کے مضمون کو سمجھنے میں فریق ثانی سے غلطی واقع ہوئی ہے۔ امام زہریؒ حدیث بیان کررہے تھے جس میں یہ جملہ بھی تھا۔ امام زہریؒ کے شاگرد باکثرت تھے۔ ایک نے براہ راست یہ جملہ امام زہریؒ سے نہ سنا تو رفیق سے پوچھا کہ امام زہریؒ نے کیا فرمایا تھا۔ وہ بولے '' فانتهى الناس '' کہا تھا۔ شاگرد کو یہ دھوکا ہوا کہ شاید یہ جملہ امام زہریؒ کا مدرج ہے، حالانکہ یہ جملہ مرفوع حدیث میں تھا اور کتب احادیث میں اس کی متعدد نظیریں موجود ہیں۔ مثلاً زہیر کا بیان کہ ابوالزبیرؒ حدیث بیان کررہے تھے۔ ایک جملہ میں نہ سن سکا۔ وہ جملہ مجھے میرے رفیق درس نے

---

❶ امام ترمذیؒ نے بھی لکھا ہے:

وليس في هذا الحديث ما يدخل على من رأى القراءة خلف الامام. الخ (ترمذی: ص ۲۵۵ ج ۱)

کہ اس حدیث میں قراءت خلف الامام کے قائلین کو کوئی نقصان نہیں۔

کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ جو اس کے راوی ہیں ان کا فتویٰ اس کے خلاف ہے۔

بتایا۔(طیالسی: ص ۲۴۰)

۲۔ حضرت جابرؓ بن سمرہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ حدیث ارشاد فرمارہے تھے لیکن ایک جملہ میں نہ سن سکا۔ میں نے اپنے رفیق سے پوچھا تو اس نے مجھے بتادیا۔

395 ۳۔ حضرت عبدؓاللہ بن قرط فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے حدیث بیان کی مگر ایک خفیف سا کلمہ میں نہ سن سکا۔ میں نے اپنے رفیق سے پوچھا تو اس نے مجھے بتلایا۔

۴۔ حضرت اسماءؓ فرماتی ہیں کہ جناب رسول اللہ ﷺ نے حدیث بیان کی لیکن ایک جملہ میں نہ سن سکی۔ میرے قریب جو بیٹھے تھے میں نے ان سے دریافت کیا تو انھوں نے وہ مجھے بتلایا۔

یہ تمام جملے مرفوع حدیث کے ساتھ تھے۔یہی حال'' فانتهى الناس '' کے جملہ کا ہوا۔(احسن ص ۲۳۱ ج ۱)

جواب:

فریق ثانی کو قطعاً غلط فہمی نہیں ہوئی۔امام ذہلیؒ، امام بخاری بلکہ ایک درجن سے زائد محدثین کرام اس کو مدرج قرار دیتے ہیں اور علامہ نیمویؒ حنفی نے بھی اس کے مدرج ہونے کا اعتراف کیا ہے۔ بلکہ ادراج کے اثبات کے جو قرائن ہیں ان کے مطابق بھی ان الفاظ کا مدرج ہونا واضح ہوتا ہے اور جو مثالیں ذکر کی گئی ہیں ان کا یہاں کوئی تعلق نہیں۔ مثلاً پہلی روایت کو دیکھیے، مسند طیالسی ص ۲۴۰ ہی میں یہ حدیث نہیں بلکہ صحیح مسلم (ص ۳۳۴ ج ۲) میں بھی یہ روایت موجود ہے اور جو جملہ زہیرؒ نے نہیں سنا، اس کے ثبوت کا مدار اسی پر نہیں بلکہ خود امام مسلمؒ نے اسے متابعت میں ذکر کیا ہے اور اس کے معاً بعد عمرو بن حارث عن ابی الزبیر کے طریق سے بھی اسے مرفوعاً نقل کیا ہے۔ اور اس کے علاوہ یہ جملہ حضرت علیؓ سے صحیح بخاری، مسلم، ترمذی میں بھی موجود ہے۔ اس جملہ کو کسی محدث نے مدرج قرار نہیں دیا ہے اور نہ ہی اس کو کسی نے موقوفاً بیان کیا ہے۔ برعکس فانتهى الناس کے کہ وہ زہریؒ کے علاوہ کسی اور صحیح سند سے متصل ثابت نہیں۔ اس کو محدثین نے مدرج قرار دیا ہے اور زہریؒ کے تلامذہ میں اس جملہ کے بیان کرنے میں اختلاف ہے۔ لہٰذا اسے اس صحیح روایت کی نظیر قرار دینا کہاں کا انصاف ہے؟

396 اس کے علاوہ جتنی روایات ذکر کی گئی ہیں عموماً ان تمام میں ہے کہ صحابیؓ نے صحابیؓ سے دریافت فرمایا کہ آنحضرت ﷺ نے کیا فرمایا ہے۔ البتہ حضرت جابرؓ کی روایت جو طیالسی: ص ۱۸۰ اور بغدادی (ص ۱۸۶ ج ۱) وغیرہ میں ہے۔ دوسری سند سے یہی روایت صحیح مسلم (ص ۱۱۹، ۱۲۰ ج ۲) میں بغیر کسی تردد کے مرفوع مروی ہے۔ اس کے علاوہ حضرت عبدؓاللہ بن قرط اور حضرت اسماءؓ بنت ابی بکر کی جو روایت مستدرک (ص ۲۲۱ ج ۴) اور مشکوٰۃ: ص ۲۶ سے نقل کی گئی ہے تو اس میں کسی تابعی یا تبع تابعی کے تردد کا بیان نہیں بلکہ خود راوی حدیث دوسرے صحابی سے ہی اسے نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے یوں فرمایا ہے۔ لہٰذا ان مثالوں کو زیر بحث روایت کی نظیر میں پیش کرنا سراسر نادانی ہے اور اس کی مثال کسی پیر کی ان حکایات کی سی ہے جو مریدوں سے داد وصول کرنے کے لیے بے تکی ہانکتا چلا جاتا ہے۔

مؤلف احسن الکلام کے علاوہ علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ نے فصل الخطاب میں اور ان ہی کی اتباع میں علامہ بنوری

نے معارف السنن (ص ۲۴۶ ج ۳) میں اس کی چند اور نظیریں بھی پیش کی ہیں۔ مگر ان کا جواب محدث روپڑی مرحوم نے کتاب المستطاب (ص ۱۱۴، ۱۱۸) میں دیا ہے۔ اور مؤلف موصوف نے چوں کہ ان روایات کو پیش کرنے سے اجتناب کیا ہے۔ اس لیے ہم بھی ان سے کوئی تعرض نہیں کرتے ہیں۔ الغرض ان روایات کو '' فانتھی الناس '' کی نظیر قرار دینا صحیح نہیں۔ محدثین نے بالاتفاق اس جملہ کو مدرج کہا ہے اور اس کے دفاع میں ساری کارروائی طفل تسلی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی ہے۔

تنبیہ ثانی

مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں کہ:

> ''اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ پڑھنے والا صرف ایک شخص تھا اسے بھی آپ نے ڈانٹا اور کسی صحابی نے نہیں کہا کہ حضرت آپ تو قراءت کا حکم خود فرما چکے ہیں۔ پھر کیا ممانعت کا کوئی جدید حکم آیا ہے؟ اور محال ہے کہ آپ نے قراءت کا حکم دیا ہو اور پڑھنے والا صرف ایک ہی شخص ہو۔''

(محصلہ ص ۲۲۴، ۲۲۵) 397

مگر ہم ثابت کر آئے ہیں کہ پڑھنے والا ایک نہ تھا متعدد تھے۔

ثانیاً: پڑھا جہراً گیا تھا جس سے منع فرمایا ہے اور جو پڑھنے کا حکم فرمایا تھا وہ آہستہ تھا۔ معترض از راہ انصاف فرمائیں اگر آیت '' واذا قرئ القراٰن '' کا نزول مسئلہ قراءت خلف الامام ہے تو آنحضرت ﷺ نے اس کا ذکر کیوں نہیں فرمایا؟ اور اگر یہ آیت ممانعت کی نص ہے تو اس واقعہ کے بعد '' فانتھی الناس '' فرمانے کا کیا مقصد؟ اس سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ پہلے صحابہ پڑھتے تھے۔ اس واقعہ کے بعد پڑھنا چھوڑ دیا تھا۔ قراءت خلف الامام کی ناسخ آیت ہوئی یا یہ حدیث؟ پھر اس جملہ کے خلاف واقعہ ہونا خود اس کی دلیل ہے کہ یہ جملہ صحیح نہیں بلکہ مدرج ہے۔ جیسا کہ ہم واضح کر آئے ہیں۔ نیز اسی جملہ سے سری میں پڑھنا نصاً ثابت ہوتا ہے۔ اس سے انکار کیوں ہے؟ الغرض یہ روایت بھی کئی اعتبار سے ناقابل استدلال ہے۔

تنبیہ ثالث

امام بیہقیؒ، علامہ ابن حزمؒ وغیرہ نے فرمایا ہے کہ اس روایت کی سند میں ابن اکیمہؒ مجہول ہے۔ جس کے جواب میں مولانا صفدر صاحب نے فرمایا ہے کہ اسے امام ابن معینؒ، یحییٰ بن سعیدؒ وغیرہ نے ثقہ کہا ہے۔ اور امام ابن حبانؒ نے کہا ہے ابن اکیمہؒ سے ان کے پوتے عمر بن مسلمؒ (اور اس کی روایت صحیح مسلم (ص ۱۶۰ ج ۲) میں ہے)، امام زہریؒ اور سعیدؒ بن ہلال نے روایت کی ہے۔ جیسا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے فتاویٰ (ص ۱۴۵ ج ۲) میں نقل کیا ہے۔ علاوہ ازیں ابوالحویرثؒ بھی اس سے راوی ہے۔ مستدرک حاکم (ص ۴۸۴ ج ۲) اس لیے یہ اعتراض بے بنیاد ہے۔

(محصلہ احسن: ص ۲۲۳، ۲۲۵ ج ۱)

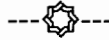
بلاشبہ ابن اکیمہؒ ثقہ ہیں مگر جن حضرات نے انھیں مجہول کہا ہے ان کی مراد جہالت عین ہے۔ اور محدثین عموماً جب کسی

کو مجہول کہتے ہیں تو اس سے مراد جہالت عین ہوتی ہے۔ البتہ امام ابوحاتمؒ کے کلام میں مجہول سے مجہول الحال مراد ہوتا ہے۔ جس کی ضروری تفصیل الرفع والتکمیل (ص۱۶۰،۱۶۴) میں دیکھی جا سکتی ہے۔ امام ابن خزیمہؒ، البزارؒ، بیہقیؒ، حازمیؒ اور حمیدیؒ فرماتے ہیں زہریؒ کے علاوہ اور کوئی اس سے روایت نہیں کرتا۔ بلکہ امام مسلمؒ نے بھی فرمایا ہے: **لم یروعنه غیر الزهری** کہ امام زہری کے علاوہ اور کوئی اس سے روایت نہیں کرتا (تہذیب: ص۴۱۱، ج۷، الوحدان لمسلم ص۱۱) مگر اس کے برعکس کہا جا رہا ہے کہ امام زہریؒ کے علاوہ بھی اس سے روایت کرنے والے موجود ہیں بلکہ صحیح مسلم (ص ۱۶۰ ج۲) میں ان کا پوتا عمر بن مسلم اس سے روایت کرتا ہے۔ ہم یہاں اسی بات کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ صحیح مسلم میں یہ روایت ابن اکیمہؒ سے نہیں۔ پاکستانی مطبوعہ نسخہ میں پہلے "**محمد بن عمرو اللیثی عن عمر بن مسلم بن عمارة عن ابن اکیمة قال سمعت سعید بن المسیب**" ہے اور اس کے بعد **محمد بن عمرو قال نا عمرو بن مسلم بن عمارة اللیثی عن سعید بن المسیب** ہے۔ اس میں عمرو بن مسلم نے کچھ تفصیل بھی ذکر کی مگر اس کی یہاں ضرورت نہیں۔

پہلی سند میں مسلم کے مطبوعہ نسخہ میں "**عن ابن اکیمة**" کتابت کی غلطی ہے۔ صحیح "**عن عمر بن مسلم بن عمارة بن اکیمة**" ہے۔ جیسا کہ علامہ المزی نے تحفۃ الاشراف (ص۶ ج۱۳ سطر۶) میں ذکر کیا ہے۔ خطیب بغدادی نے الموضح (ص۲۸۷ ج۲) میں اسی سند میں **عمر بن مسلم بن عمار (عمارة) بن اکیمة** ہی نقل کیا ہے۔ اسی طرح مسلم کی شرح اُبیؒ کے متن (ص۳۰۵ ج۵) میں اور مسلم (ص۱۲۰ ج۱۳) مطبوعہ دارالخیر، مسلم (ص۱۳۹ ج۱۳) مکتبۃ الریاض، مسلم (ص۱۰۳۱) مطبوعہ دارالسلام کے نسخوں میں بھی "بن اکیمہؒ" ہے عن ابن اکیمہ نہیں۔ اس کے بعد پاکستانی نسخہ میں "عن ابن اکیمۃ" خطا و غلط ہونے میں کیا شبہ رہ جاتا ہے؟

پھر یہاں یہ اختلاف بھی ہے کہ راوی "عمرو بن مسلم بن عمارہ" ہے۔ یا "عمر بن مسلم بن عمارۃ" جس کی تفصیل تحفۃ الاشراف اور النکت الظراف میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اسی اختلاف کی بنا پر امام ابن حبانؒ نے عمرو بن مسلم کے ترجمہ میں فرمایا: "**وأخوه عمر بن مسلم بن عمارة**" (الثقات: ص۱۷۰ ج۵) اور یہ بھی کہہ دیا کہ "**روی عنه مالک و قال عمرو بن مسلم و انما هو عمر بن مسلم لا عمرو لأن مالکاً لم یدرک عمرواً**" حالانکہ صحیح مسلم ہی میں امام مالکؒ سے "**عمروؒ بن مسلم**" اور "**عن عمر او عمرو بن مسلم**" شک کے ساتھ مروی ہے، جیسا کہ تحفۃ الاشراف میں ہے۔ اور مطبوعہ نسخہ میں یہاں بھی عمروؒ بن مسلم کی بجائے عمرؒ بن مسلم ہے۔ اور ابن ماجہ میں بھی مالکؒ عن عمروؒ بن مسلم ہے۔ عمرؒ بن مسلم نہیں۔ بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے التہذیب (ص۱۰۴ ج۸) میں امام ابنؒ حبان کی تردید کی ہے کہ انھوں نے جو فرمایا کہ امام مالکؒ نے عمرؒ سے روایت لی ہے۔ عمروؒ سے نہیں۔ "**لم یوافقه احد**" کسی نے ان کی موافقت نہیں کی۔ خطیب بغدادی نے موضح اوہام الجمع والتفریق (ص۲۸۷ ج۲) میں عمرو بن مسلم کا ذکر کر کے کہا ہے: "**وهو عمر بن مسلم بن عمار**" امام بخاری نے بھی عمرو کے ترجمہ میں کہا ہے "**ویقال عمر**" (التاریخ الکبیر ص۳۶۹ ج۳ ق۲)۔ اسی طرح علامہ مزیؒ نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے۔ جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے کہا ہے۔ (التہذیب: ص۱۰۴ ج

۸)۔لطف کی بات تو یہ ہے کہ خود امام ابنؒ حبان نے عمروؒ بن مسلم کے بھائی ''عمرؒ بن مسلم'' کا ذکر الثقات میں کیا ہی نہیں۔حافظ ابن القیسرانیؒ نے بھی بخاری و مسلم کے رجال الجمع (ص ۳۷۷، ج ۱) میں بھی عمروؒ کا ذکر کیا ہے، عمر کا نہیں۔امام ابوداؤدؒ نے فرمایا ہے کہ اکثر راوی عمرو بن مسلم ہی کہتے ہیں۔(السنن: ص۵۱ ج ۳) اس وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ عمر یا عمروؒ بن مسلم کے اسی اختلاف کے باعث مسلم کی پہلی سند میں ''عمر بن مسلم'' ہے اور ''عن ابن اکیمہ'' اس میں صحیح نہیں۔جیسا کہ اس کے بعد کی سند سے عیاں ہوتا ہے۔اس لیے صحیح مسلم کے حوالہ سے ابن اکیمہ کا دوسرا شاگرد ذکر کرنا بہرحال صحیح نہیں۔سعیدؒ بن ابی ہلال کی روایت بھی ابن اکیمہؒ سے مخدوش ہے، جس کی تفصیل یہاں غیر ضروری ہے۔ تاہم امام زہریؒ کے علاوہ کوئی اور راوی روایت کرے یا نہ کرے۔چونکہ ابن اکیمہ کو ثقہ کہا گیا ہے۔اس لیے سنداً اس پر اعتراض درست نہیں۔ملحوظ خاطر رہے کہ ''ابن اکیمہ'' جن سے یہ روایت ہے وہ عمارہ ہیں جو حضرت ابوہریرہ سے روایت کرتے ہیں اور انھیں عمار، عمرو، عامر، عمر، عباد بھی کہا گیا ہے۔(تہذیب: ص۴۱۰ ج ۷، التمہید: ص۲۲ ج ۱۱ وغیرہ) ان ہی سے زہریؒ روایت کرتے ہیں اور ابن اکیمہؒ سے جو عمروؒ بن مسلم یا عمرؒ بن مسلم مراد ہیں تو وہ عمارہ بن اکیمہؒ کے پوتے ہیں۔ جو سعید بن مسیّب سے قربانی کی روایت کرتے ہیں جو مسلم (ص۱۶۰ ج ۲) وغیرہ میں ہے۔اور اس سے امام مالکؒ، سعیدؒ بن ابی ہلالؒ، محمدؒ بن عمرو اور عبدالرحمٰنؒ بن سعد روایت کرتے ہیں۔امام یحییٰ بن معینؒ اور ابن حبانؒ نے گو کہا ہے کہ امام زہریؒ بھی اس سے راوی ہیں مگر حافظ ابن حجرؒ نے صراحت کی ہے کہ زہریؒ، عمروؒ کے دادا عمارہؒ سے روایت کرتے ہیں۔ (التہذیب: ص۱۰۴ ج ۸)

---۞---

پانچویں حدیث

398

حضرت عبدؓ اللہ بن بحسینہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

ھل قرأ احد منکم معی انفا قالوا نعم قال انی اقول مالی انازع القراٰن فانتھی الناس عن القراءۃ معہ حین قال ذٰلک۔ (مسند احمد: ص ۳۴۵ ج ۵)

کہ کیا تم میں سے کسی نے میرے ساتھ قراءت کی ہے؟ صحابہؓ نے عرض کیا: جی ہاں۔ تو آپ نے فرمایا تبھی تو میں (دل میں) کہہ رہا تھا کہ میرے ساتھ قرآن کریم کی قراءت میں منازعت کیوں ہو رہی ہے۔ آپ کا یہ ارشاد جب سنا تو لوگوں نے آپ کے پیچھے قراءت ترک کر دی۔

لیکن اس حدیث سے استدلال بھی صحیح نہیں جب کہ منازعت اسی صورت میں ہوتی ہے۔ جب اونچی آواز سے پڑھا جائے ،جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور ہم بھی اونچی آواز سے پڑھنے کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ ''فانتھی الناس'' کا جملہ بھی اس کا مؤید ہے۔ جب کہ صحابہؓ کرام اور تابعین عظام سے آہستہ سری و جہری میں خلف الامام فاتحہ پڑھنا ثابت ہے اور اس کا اقرار تو خود مؤلف احسن الکلام بھی کرتے ہیں کہ:

''صحابہ کرام کے زمانہ سے تاہنوز یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔'' (احسن: ص ۳۸ ج ۱)

لہٰذا جب صحابہ کرام و تابعین سے فاتحہ خلف الامام بھی ثابت ہے تو انھوں نے کس قراءت کو ترک کر دیا تھا۔ ظاہر ہے کہ یا تو قراءت جہری مراد ہے یا پھر جہری نمازوں میں فاتحہ سے **مازاد** قراءت مراد ہے۔ ورنہ اس جملہ کا خلاف واقعہ ہونا لازم آئے گا۔

399 یہ روایت ہی صحیح نہیں

علاوہ ازیں اس سے استدلال بھی تبھی صحیح ہو سکتا ہے جب کہ یہ روایت صحیح ہو۔ حالانکہ محدثین کرام نے تصریح کی ہے کہ یہ روایت صحیح نہیں بلکہ یہ روایت مختصر ہے اور اس میں محمدؒ بن عبداللہ بن مسلم سے غلطی ہوئی ہے کہ اصل روایت بواسطہ ابن اکیمہ عن ابی ہریرہؓ تھی، جسے اس نے عبدالرحمٰن بن ہرمز عن عبداللہ بن بحسینہ کے واسطہ سے بیان کر دیا ہے۔ چنانچہ امام یعقوبؒ بن سفیان فرماتے ہیں:

ھذا خطأ لاشک فیہ ولا ارتیاب ورواہ مالک و معمر و ابن عیینۃ واللیث بن سعد و یونس والزبیدی کلھم عن الزھری عن ابن اکیمۃ عن ابی ھریرۃ۔

(السنن الکبریٰ: ص ۱۵۹ ج ۲، کتاب القراءۃ: ص ۹۸، المعرفۃ والتاریخ: ص ۳۱۵ ج ۲)

کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ روایت غلط ہے۔ امام مالکؒ، معمرؒ، ابن عیینہؒ، لیث بن سعدؒ، یونسؒ، اور زبیدیؒ اسے زہریؒ عن ابن اکیمہؒ عن ابی ھریرۃؓ کے واسطہ سے بیان کرتے ہیں۔

امام محمدؒ بن یحیٰی ذہلی فرماتے ہیں کہ:

”اس میں امام زہریؒ کے بھتیجے محمدؒ بن عبداللہ بن مسلم سے غلطی ہوئی ہے۔ اس کی اصل روایت حدیث سہو ہے یہ نہیں۔“ (کتاب القراءۃ: ص۹۸)

امام یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں:

حدثنا یعقوب بن ابراھیم عن ابن اخی الزھری عن الزھری عن الاعرج عن ابن بحینة قال :قال رسول اللہ ﷺ مالی انازع القراٰن مثل حدیث ابن اکیمة قال یحیٰی ھذا یخالفه الناس فیه۔

(تاریخ ابن معین بروایة الدوری ص ۱۵۴ ج ۳ رقم ۶۴۸)

کہ ہمیں یعقوبؒ بن ابراہیم نے بواسطہ ابن اخی الزہری عن الزہری عن الاعرج عن ابن بحینہ سے روایت بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **مالی انازع القراٰن** جیسا کہ ابنؒ اکیمہ کی حدیث ہے۔ امام یحییٰؒ نے فرمایا: اس میں تمام لوگوں نے اس کی مخالفت کی ہے۔

یعنی دوسرے تمام ثقات نے اسے ابن اکیمہ عن ابی ھریرۃؓ کے واسطہ سے بیان کیا ہے۔ 400

علامہ ہیثمیؒ لکھتے ہیں:

رجاله رجال الصحیح الا ان البزار قال اخطأ فیه ابن اخی ابن شھاب حیث قال عن ابن بحینة ورواہ معمرو ابن عیینة عن الزھری عن ابن اکیمة عن ابی ھریرۃ (مجمع الزوائد: ص ۱۱۰ ج ۲)

کہ اس حدیث کے راوی صحیح کے راوی ہیں مگر امام بزارؒ نے کہا ہے کہ اس میں ابن شہاب زہریؒ کے بھتیجے سے خطا ہوئی ہے جب کہ اس نے اسے ابن بحینہؒ سے بیان کیا ہے اور معمرؒ، ابن عیینہؒ نے اسے زہریؒ عن ابن اکیمہ عن ابی ھریرۃؓ کے واسطہ سے روایت کیا ہے۔

امام بزارؒ کا کلام ”**کشف الاستار عن زوائد البزار**“ (ص۲۳۸ ج۱) میں دیکھا جا سکتا ہے۔

ابن اخی الزہریؒ کی زہریؒ سے روایات کمزور ہیں

محمد بن عبداللہ بن مسلم کو گو امام ابوداودؒ نے ثقہ اور امام احمدؒ نے صالح الحدیث قرار دیا ہے مگر جب وہ منفرد ہو اور ثقات کی مخالفت کرے تو اس قابل نہیں کہ اس کی روایت قابل قبول ہو کیوں کہ امام ابنؒ معین فرماتے ہیں: ”**ضعیف لا یحتج به**“

ابن حبانؒ فرماتے ہیں:

ردئ الحفظ کثیر الوھم یخطئ عن عمه فی الروایات ویخالف فیما یروی عن الاثبات فلا یجوز الاحتجاج به اذا انفرد۔ (المجروحین: ص ۲۴۹ ج ۲)

کہ وہ کثیر الوہم اور ردی الحفظ ہے۔ اپنے چچا زہریؒ کی روایات میں خطا کرتا ہے اور ثقات کی مخالفت کرتا ہے۔ لہٰذا جب وہ منفرد ہو تو اس سے احتجاج جائز نہیں۔ 401

محدث ساجیؒ فرماتے ہیں: **صدوق تفرد عن عمه باحادیث لم یتابع علیه۔**

وہ صدوق ہے اپنے چچا کی روایات میں منفرد ہے جن میں اس کی کسی نے متابعت نہیں کی ہے۔

امام ابوحاتمؒ فرماتے ہیں:

لیس بقوی یکتب حدیثه۔ (تهذیب: ص ۲۷۹ ج ۲)

کہ وہ قوی نہیں، اس کی حدیثیں لکھی جاسکتی ہیں۔

اور حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام محمد بن یحییٰ ذہلیؒ نے اسے امام زہریؒ کے تلامذہ کے دوسرے طبقہ میں شمار کیا ہے اور انھوں نے فرمایا ہے کہ:

اذا اختلف اصحاب الطبقة الثانية كان المفزع الى اصحاب الطبقة الاولىٰ۔ (تهذیب: ص ۲۷۹ ج ۹)

کہ جب طبقہ ثانیہ میں اختلاف ہو تو طبقہ اولیٰ کے رواۃ کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اور محدثین ہی کے کلام سے گزر چکا ہے کہ محمدؒ بن عبداللہ بن مسلم نے امام معمرؒ، ابن عیینہؒ، لیثؒ، یونسؒ اور زبیدیؒ جن کا شمار امام زہریؒ کے تلامذہ کے طبقہ اولیٰ میں ہوتا ہے، کی مخالفت کی ہے۔ لہٰذا اس کی اس روایت سے استدلال کیوں کر جائز ہے؟

ابنؒ اخی الزہری کو بلاشبہ بعض محدثین نے ثقہ اور صدوق کہا ہے۔ لیکن جو کلام ہے وہ اس کی ان روایات میں ہے جو زہریؒ سے ہیں اور وہ ان میں منفرد ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

فالظاهر ان تضعيف من ضعفه بسبب تلك الاحاديث التى اخطأ فيها۔

(مقدمه فتح الباری: ص ۴۴۰ ج ۲)

کہ ظاہر بات یہ ہے کہ جس نے اسے ضعیف کہا ہے تو وہ ان احادیث کی بنا پر ہے جن میں اس نے خطا کی ہے۔

اور ہم امام ذہلیؒ، امام بزارؒ، امام یعقوب بن سفیانؒ، امام ابن معینؒ اور بیہقیؒ سے نقل کر آئے ہیں کہ زیر بحث حدیث میں اس سے خطا ہوئی ہے اس لیے اس کی توثیق ہمارے موقف کے منافی نہیں۔ اور امام بخاریؒ نے اگر اس سے روایتیں لی ہیں جیسا کہ مؤلف احسن الکلام (ص۲۳۲) نے نقل کیا ہے تو ان روایات میں وہ منفرد نہیں۔ بلکہ معمرؒ اور شعیبؒ وغیرہ نے ان روایات میں ان کی متابعت کی ہے جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے مقدمہ فتح الباری میں صراحت کی ہے اور مولانا امیر علیؒ بھی لکھتے ہیں:

وله فى البخارى متابعةً۔ (حاشية تقريب: ص ۴۵۶)

کہ بخاری میں اس سے متابعۃً روایت ہے۔

صفدر صاحب کی ضد بازی

قارئین کرام سے التماس ہے کہ ایک طرف محدثین کرام کی ان تصریحات کو ملاحظہ فرمائیں اور دوسری طرف مؤلف احسن الکلام کے الفاظ پر غور کریں کہ امام بیہقیؒ نے: ''محض لفظوں کے ذریعہ رعب جمانے کی کوشش کی ہے کہ **هذا خطا لا شک فیه ولا ارتیاب**'' (احسن: ص۲۳۳ ج۱)

غور فرمائیے کہ کیا امام بیہقیؒ وغیرہ نے محض لفظوں سے رعب ڈالنے کی کوشش کی ہے یا اپنے دعویٰ پر دلیل بھی بیان

کی اور محدثین کی تصریحات بھی نقل کی ہیں۔ اور اگر ان دلائل کے باوجود (جن کا ذکر ہم کر آئے ہیں) یہ محض لفظی کارروائی ہے تو اس کے متعلق بجز اس کے اور ہم کیا کہہ سکتے ہیں ؎

آنکھیں ہیں اگر بند تو پھر دن بھی رات ہے
اس میں بھلا قصور کیا ہے آفتاب کا!

اور مؤلف موصوف ہی از راہ انصاف فرمائیں کہ ابن اخی الزہری کو" ردئ الحفظ کثیر الوهم "نہیں کہا گیا؟ اور کیا ان کے نزدیک یہ جرح مفسر نہیں؟ ان کے الفاظ ہیں: "زیاد بکائی کے بارے میں فاحش الغلط اور کثیر الوهم وغیرہ جرح مفسر ہے" (احسن: ص۱۲۷ ج۲)

403 اور کیا جرح مفسر کی موجودگی میں تعدیل معتبر ہے؟ اور کیا ابن اخی الزہری کو امام یحییٰ نے "ضعیف لا یحتج به" نہیں فرمایا؟ اور کیا ان کے نزدیک امام یحییٰ کی یہ جرح مفسر نہیں؟ چنانچہ علاءؒ بن عبدالرحمن کے متعلق انھوں نے لکھا ہے کہ:

"امام ابن معینؒ نے ان پر جرح مفسر کی ہے۔" (احسن: ص۲۴۱ ج۱)

اور جرح کے وہ الفاظ خود انہوں نے یہ نقل کیے ہیں: "لیس حدیثه بحجة" (احسن ص۲۴۰ ج۱)

لہٰذا جب ان کے مسلمات کی روشنی میں ابن اخی الزہری پر جرح مفسر ہے تو پھر اس کی اس روایت پر کلام "محض لفظی رعب جمانے کی کوشش" کیوں ہے؟ بالخصوص جب کہ اس نے ثقات کی مخالفت کی ہے۔ ع

بندہ پرور منصفی کرنا خدا کو دیکھ کر

ایک اعتراض اور اس کا جواب

مؤلف احسن الکلام امام بزارؒ اور امام بیہقیؒ کے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"لیکن محض ظن اور اٹکل سے ایسے لایعنی اور بیکار اعتراض کون سنتا ہے۔ کیا ابن اکیمہؒ اور حضرت ابو ہریرہؓ کے علاوہ عبداللہؓ بن بحینہ جناب رسول خدا ﷺ سے ترک قراءت خلف الامام کی روایت نقل کرنے کے مجاز نہیں تھے۔ اور کیا امام احمدؒ اور علامہ ہیثمیؒ وغیرہ کو یہ غلطی معلوم نہ ہو سکی۔" الخ (احسن: ص۲۳۴)

اور حاشیہ ص۲۳۳ میں لکھتے ہیں:

"علامہ ہیثمیؒ کا رجاله رجال الصحیح کہنا ہی امام بزارؒ کی تردید کے لیے کافی ہے اور اپنے وقت میں اگر علامہ ہیثمیؒ کو صحت و سقم کی پرکھ نہیں تو اور کس کو تھی؟"

جواب: ہم ثابت کر آئے ہیں کہ امام بزارؒ وغیرہ نے جو فرمایا وہ اصول و ضوابط کے عین مطابق ہے، بلکہ خود معترض کے مسلمات کی روشنی میں ابن اخی الزہریؒ کی یہ روایت صحیح نہیں۔ اور ہم سمجھتے ہیں کہ حضرت شیخ الحدیث صاحب دراصل تجاہل عارفانہ سے کام لے رہے ہیں۔ کیا اصول حدیث میں "وهم فی الاسناد" اور "وهم فی المتن" دو قسمیں نہیں؟ کہ 404 غلطی سے بسا اوقات راوی ایک سند کو دوسرے متن سے اور ایک متن کو دوسری سند سے ملا دیتا ہے اور کیا انواع و اقسام علوم

حدیث کی ایک قسم ''المقلوب''نہیں؟اور کیا امام محمد بن یحییٰ ذہلیؒ جن کے متعلق ابن حجر لکھتے ہیں: ''الـذهـلـی اعـرف بـحدیث الزهری (کہ ذہلیؒ ،زہریؒ کی روایات کوسب سے زیادہ جاننے والے تھے۔'') (مقدمہ فتح الباری: ص۴۴۰) نے اس کے مقلوب ہونے کی طرف اشارہ نہیں کیا؟ اوران کے الفاظ معترض کی نظر سے نہیں گزرے؟

اراد ابن اخی ابن شهاب حدیث سهو فی قیام النبی ﷺ من الرکعتین فأخطأ۔

(کتاب القراءۃ: ص ۹۸)

یعنی ابن اخی الزہریؒ کا ارادہ حدیث سہو کا بیان تھا اور حدیث قراءت بیان کرنے میں اس سے غلطی ہوئی ہے۔

جب کہ زہریؒ کے تمام تلامذہ بواسطہ ''عبدالرحمٰن بن هرمز عن ابن بحینة '' حدیث سہو ہی بیان کرتے ہیں اورابن عیینہؒ،لیثؒ ،معمرؒ وغیرہ تمام زہری عن ابن اکیمہؒ سے حدیث منازعت ذکر کرتے ہیں۔

الغرض ابن اخی الزہریؒ سے اس حدیث کی سند بیان کرنے میں غلطی ہوئی ہے۔ابن بحینہ کی سند سے دراصل حدیث سہو بیان کرنا تھا مگر غلطی سے حدیث قراءت بیان کردی۔اصطلاح حدیث میں اسے مقلوب کہتے ہیں کہ ایک سند دوسرے متن سے اور ایک متن غلطی سے دوسری سند کے ساتھ بیان کردیا جائے۔حافظ عراقیؒ نے شرح الفیہ اور ابن حجرؒ نے النکت میں اس پر تفصیلاً بحث کی ہے اوراس کی چند مثالیں ذکر کی ہیں۔ہم موضوع سے متعلقہ چند مثالوں کا ذکر کرتے ہوئے فیصلہ قارئین پر اٹھار کھتے ہیں کہ امام بیہقیؒ وغیرہ نے جو کچھ فرمایا ہے وہ حقیقت واقعہ ہے یا نری لفاظی ہے۔ع

شاید کہ اتر جائے تیرے دل میں میری بات

چنانچہ ابن حبانؒ اپنی صحیح میں ایک سند یوں بیان کرتے ہیں:

405 ''**مصعب بن المقدام حدثنا سفیان عن ابی الزبیر عن جابر قال نهی رسول الله ﷺ ان یمس الرجل ذکره بیمینه**'' (زوائد ابن حبان: ص۶۳، صحیح ابن حبان: ص۵۰۵ ج۲)

بظاہر یہ روایت صحیح ہے لیکن امام ابوحاتمؒ اور ابوزرعہؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایت مقلوب ہے اور مصعبؒ نے اسے بیان کرنے میں غلطی کی ہے۔اس متن کی اصل سند یوں ہے:

الثوری عن معمر عن یحییٰ بن ابی کثیر عن عبدالله بن ابی قتادة عن ابیه عن النبی ﷺ۔

(العلل لابن ابی حاتم :ص ۲۲ ج ۱ ، النکت)

اسی طرح دارقطنیؒ سنن (ص۴۲۴ ج۱) میں ایک روایت بایں سند لائے ہیں:

''**ثنا معقل بن عبیدالله عن ابی الزبیر عن جابر قال قال رسول الله ﷺ یا بنی عبدمناف الا لاتمنعوا احدا صلی عند هذا البیت اية ساعة۔**

کہ اے بنو عبد مناف کسی کو بیت اللہ کے پاس کسی بھی گھڑی نماز پڑھنے سے نہ روکو۔

لیکن یہ روایت معلول ہے۔حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

هو حديث معلول لان المحفوظ عن ابی الزبير عن عبدالله بن باباه عن جبير لا عن جابر۔

(التلخيص: ص ١٧ ط هند)۔

کہ یہ حدیث معلول ہے کیوں کہ یہ روایت ابوالزبیر عن عبداللہ بن باباہ عن جبیر کے واسطہ سے محفوظ ہے، جابرؓ کے واسطہ سے نہیں۔

ہم یہاں انہی دومثالوں کے ذکر کرنے پر اکتفاء کرتے ہیں ورنہ ایسی بیسیوں روایتیں ہمارے پیش نظر ہیں اور نہ ہی یہ کوئی مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایسی تمام روایات کے متعلق مؤلف احسن الکلام کیا فتویٰ صادر فرمائیں گے۔ کیا یہاں بھی یہ کہہ کر امام ابوحاتمؒ اور امام ابوزرعہؒ کی تردید کی جائے گی کہ مصعب عن سفیان ثوری عن ابی الزبیر عن جابر سے مکہ مکرمہ میں ہر وقت نماز کے جواز کی حدیث بیان کرنے کے مجاز نہ تھے؟ اور کیا معقلؒ و مصعبؒ دونوں ضعیف اور ناقابل اعتبار ہیں کہ ان کی بیان کی ہوئی سند پر اعتماد نہ کیا جائے؟ اور کیا امام دارقطنیؒ اور امام ابن حبانؒ کو یہ غلطی اور خطا معلوم نہ ہوسکی؟ اس مختصر وضاحت کے بعد بتلائیے! ہے کوئی جان اس بات میں کہ:

''کیا عبدؒاللہ بن بحینہ یہ روایت بیان کرنے کے مجاز نہیں؟''

406 یقین جانیے کہ یوں تو نہ کوئی حدیث مقلوب ہے اور نہ مضطرب۔ مگر وائے افسوس کہ فریق ثانی کے شیخ الحدیث محض مسلک کی کورانہ حمایت میں یہ تمام اصول نظر انداز فرما رہے ہیں اور الزام دیتے ہیں امام بیہقیؒ اور امام بزارؒ وغیرہ کو۔ اب آپ ہی فیصلہ فرمالیں کہ ان کی اس ساری کارروائی کو تجاہل عارفانہ سے تعبیر کریں یا عدم معرفت پر یا مسلک کی حمایت میں ''خاں صاحب'' کی روایتی سینہ زوری پر؟

اس کش مکش دام سے کیا کام تھا تجھے
اے الفت چمن تیرا خانہ خراب ہو

صفدر صاحب کی بددیانتی

رہا مؤلف احسن الکلام کا یہ قول کہ:

''علامہ ہیثمی کا **رجاله رجال الصحيح** کہنا ہی امام بزارؒ کی تردید کے لیے کافی ہے اور اپنے وقت میں اگر علامہ ہیثمیؒ کو صحت و سقم کی پرکھ نہیں تو اور کس کو تھی۔''

مگر ہم مؤلف احسن الکلام کو زہد و تقویٰ کا واسطہ دیتے ہوئے عرض کرتے ہیں کہ کیا اس روایت اور انہی الفاظ کے متصل بعد علامہ ہیثمیؒ نے یہ نہیں فرمایا:

ويأتی الكلام على ذٰلك بعد هذا الحديث۔

کہ اس پر کلام اس حدیث کے بعد آتا ہے؟

اگر یہ الفاظ ہیں اور یقیناً ہیں تو پھر'' **رجاله رجال الصحيح** '' کہنے کے بعد یہ فرمانا کہ: ''اس پر کلام اس حدیث

کے بعد آ رہا ہے۔'' کے کیا معنی ہیں؟ بالخصوص جب کہ مفصل روایت نقل کرنے کے بعد امام بزارؒ کا کلام ذکر کرتے ہوئے اس پر کسی قسم کا نقد وتبصرہ نہیں کیا۔ کیا ان دو قرائن کے باوجود اس میں شبہ کی کوئی گنجائش ہے کہ علامہ ہیثمیؒ، امام بزار کے کلام سے متفق نہیں؟ دراصل مؤلف موصوف کو علامہ ہیثمیؒ کے قول '' **رجالہ رجال الصحیح** '' سے دھوکا ہوا ہے۔ اور غالباً وہ یہ سمجھے ہیں کہ صحیح بخاری ومسلم کے راوی ہونے سے روایت صحیح ہو جاتی ہے حالانکہ یہ قطعاً صحیح نہیں۔ صحت حدیث کے لیے راویوں کا ثقہ ہونا یا بخاری ومسلم کے راوی ہونا کافی نہیں بلکہ اس کا دیگر عیوب وعلل سے صاف ہونا بھی ضروری ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ 407

ابن اخی الزہریؒ صدوق ہیں اور امام بخاریؒ نے متابعۃً اس سے روایت لی ہے مگر زہری عن عبدالرحمٰن عن عبداللہ بن بحینہ کے واسطہ سے یہ روایت اس کے علاوہ کسی نے ذکر نہیں کی۔ اور اس کی زہریؒ سے روایات میں محدثین نے کلام کیا ہے۔ اس سند کے ساتھ اصل روایت حدیث سہو ہے، مگر غلطی سے حدیث قراءت کا متن اس سند کے ساتھ بیان کر دیا۔ جیسا کہ امام ذہلیؒ نے صراحت کی۔ بنا بریں اگر علامہ ہیثمیؒ نے اس کی سند کے متعلق '' **رجالہ رجال الصحیح** '' کا حکم لگایا تو یہ اس کے معلول ہونے کے قطعاً منافی نہیں۔ پھر یہی ایک مقام نہیں۔ جہاں رجال کی توثیق کے بعد اس کی علت بتلائی گئی ہو بلکہ اس کی اور مثالیں بھی موجود ہیں۔ مثلاً حدیث: **علیکم بھذہ الشجرۃ المبارکۃ** کے متعلق لکھتے ہیں:

رواہ الطبرانی وفیہ ابن لھیعۃ و حدیثہ حسن و بقیۃ رجالہ رجال الصحیح ولکن ذکر الذھبی ھذا الحدیث فی ترجمۃ عثمان بن صالح [1] **ونقل عن ابی حاتم انہ کذب۔** [2]

(مجمع الزوائد ص ۱۰۰ ج ۵)

یعنی اس روایت کو طبرانی نے بیان کیا ہے اور اس میں ابن لہیعہؒ ہے جس کی حدیث حسن ہے اور اس کے باقی راوی صحیح بخاری اور مسلم کے ہیں۔ لیکن ذہبیؒ نے یہ حدیث عثمانؒ بن صالح کے ترجمہ میں ذکر کی ہے اور امام ابو حاتمؒ سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث جھوٹی ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا علامہ ہیثمیؒ نے یہاں بھی '' **رجالہ رجال الصحیح** '' کہہ کر امام ابو حاتمؒ اور علامہ ذہبیؒ کی تردید کی ہے؟ اور کیا فی الواقعہ یہ روایت صحیح یا حسن ہے؟ تو اس کا جواب یقیناً نفی میں ہے۔ علامہ ذہبیؒ نے میزان الاعتدال (ص ۴۰ ج ۳) میں امام ابو حاتمؒ کا کلام نقل کیا ہے کہ یہ ''کذب'' ہے۔ اور امام ابو حاتمؒ کا کلام ابن ابی حاتمؒ نے کتاب العلل (ص ۲۷۹ ج ۲) میں ذکر کیا ہے۔ اس روایت کے جھوٹی ہونے کی وجہ انھوں نے الجرح والتعدیل (ص ۳۵۵ ج ۱ ق ۲) میں بیان کی ہے۔ علامہ ذہبیؒ نے بھی صالحؒ کے ترجمہ میں اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔ 408

---

[1] مجمع الزوائد میں ''عثمان عن ابی صالح'' غلط ہے۔

[2] المجمع میں کذاب ہے مگر صحیح کذب ہے۔

رجاله رجال الصحیح کو حدیث کی صحت مستلزم نہیں

مزید برآں'' رجاله رجال الصحیح '' کا جملہ بجائے خود بحث طلب ہے جب کہ ائمہ فن کے نزدیک یہ بات مسلّم ہے کہ صحیح بخاری و مسلم کے راوی ہونے کی بنا پر کسی حدیث کو علی شرط الصحیح یا علی شرط البخاری ومسلم کہنا غلط ہے۔ بلکہ اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ اس نے روایت کس سے لی ہے اور مروی عنہ کون ہے اور کس حالت میں روایت لی گئی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اپنے النکت میں اس پر مفصل بحث کی ہے اور واضح الفاظ میں لکھا ہے کہ:

لا یلزم من کون الاسناد محتجا بروایته فی الصحیح ان یکون الحدیث الذی یروی به صحیحًا۔

(النکت: ص ۲۷۵ ج ۱)

الصحیح کے راوی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حدیث بھی صحیح ہو۔

اور علامہ زیلعیؒ لکھتے ہیں:

لا یلزم من کون الراوی محتجابه فی الصحیح انه اذا وجد فی ای حدیث کان ذٰلک الحدیث علی شرطه۔ (نصب الرایة: ص ۳۴۲ ج ۱)

کہ کسی راوی سے الصحیح میں احتجاج کیا گیا ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جس حدیث میں بھی ہوگا اس کی حدیث الصحیح کی شرط پر ہوگی۔

بنا بریں کسی حدیث کے راوی صحیح کے راوی ہونے سے کیوں کر یہ لازم آتا ہے کہ وہ حدیث صحیح ہے اور اسمیں کسی قسم کی کوئی علت نہیں۔ اس لیے ابنؓ بحینہ کی روایت کے متعلق علامہ ہیثمیؒ کا'' رجاله رجال الصحیح '' کہنے کے یہ قطعاً معنی نہیں کہ یہ روایت ہر علت سے صاف اور صحیح ہے۔ لہٰذا مولانا صفدر صاحب کا یہ کہنا کہ ان کا'' رجاله رجال الصحیح '' کہنا ہی امام بزارؒ کی تردید کے لیے کافی ہے۔'' (ص ۲۳۳) قطعاً غلط ہے اور اصول سے ناواقفی پر مبنی ہے۔

شخصیت پرستی تقلید کی جان ہے

409

مولانا صفدر صاحب کے یہ الفاظ بھی بڑے تعجب انگیز بلکہ مضحکہ خیز ہیں کہ:

'' اپنے وقت میں اگر علامہ ہیثمیؒ کو صحت و سقم کی پرکھ نہیں تو اور کس کو تھی؟''

بلاشبہ علامہ ہیثمیؒ بلند پایہ محدث اور ناقد رجال تھے لیکن دلائل کی دنیا میں اگر ان کی بات مخدوش ہو تو پھر بھی ان کے قول کو تسلیم کیے جانا محض تقلیدی ذہن کی علامت ہے۔ مگر زیر بحث روایت میں تو وہ اس روایت کی علت بیان کر کے خاموشی اختیار کر چکے ہیں اور'' رجاله رجال الصحیح '' کا جملہ قطعاً اس تعلیل کے منافی نہیں جیسا کہ ہم وضاحت کر آئے ہیں اور جہاں تک کسی حدیث کے متعلق علامہ ہیثمیؒ کے حکم کا تعلق ہے تو یقین جانیے مجمع الزوائد میں بیسیوں ایسے مقامات ہیں جہاں ائمہ فن نے علامہ ہیثمیؒ کے حکم سے اتفاق نہیں کیا۔ مؤلف موصوف اگر اس بات سے واقف نہیں تو انھیں اپنی بے خبری کا

اعتراف کرنا چاہیے اور اگر وہ اس بات سے واقف ہیں تو پھر اس قسم کے جملوں سے مبتدی حضرات کو دھوکے میں رکھنا اہل علم کو زیب نہیں دیتا۔

ان کنت لا تدری فتلک مصیبة
وان کنت تدریٰ فالمصیبة اعظم

علامہ ہیثمیؒ امام ہیں مگر معصوم نہیں

ان مقامات کی فہرست طویل ہے جہاں اہل علم نے علامہ ہیثمیؒ سے اتفاق نہیں کیا۔ ہم یہاں صرف چند مقامات کی نشاندہی پر اکتفا کرتے ہیں۔ جس سے ان شاء اللہ مؤلف موصوف کے کورانہ اعتماد کا طلسم ٹوٹ جائے گا۔

۱۔ حدیث من تختم بالعقیق لم یزل یری خیرا کے متعلق فرماتے ہیں:

رواه الطبرانی فی الاوسط وعمرو بن الشرید لم یسمع من فاطمة وزهیر بن عباد الرواسی وثقه ابوحاتم وبقیة رجاله رجال الصحیح۔ (مجمع الزوائد: ص ۱۵۴۔۱۵۵ ج ۵)

410

اسے طبرانی نے معجم اوسط میں بیان کیا ہے اور عمرو بن شرید کا فاطمہؓ سے سماع نہیں، زہیرؒ رواسی کو ابوحاتمؒ نے ثقہ کہا ہے اور باقی راوی ''الصحیح'' کے راوی ہیں۔

حالانکہ یہ روایت بواسطہ ابوبکرؒ بن شعیب عن مالک عن عمرو بن شرید مروی ہے۔ اور ابوبکرؒ، امام مالکؒ سے روایت کرنے میں منفرد ہے۔ چنانچہ امام طبرانیؒ خود فرماتے ہیں:

''**لم یروه عن مالک الا ابوبکر و تفرد به زهیر**'' (لسان: ص ۳۴۸ ج ۶، المعجم الاوسط رقم: ۱۰۳)

اور یہ ابوبکر ضعیف ہے۔ امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں:

''کہ ابوبکر، امام مالکؒ سے ایسی روایات بیان کرتا ہے جو امام مالکؒ سے مروی نہیں۔ اس سے احتجاج صحیح نہیں۔'' (المجروحین: ص ۱۵۳ ج ۳) علامہ ذہبیؒ یہی روایت ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''**فمالک بریٔ من هذا**'' (میزان: ص ۴۹۹ ج ۴) کہ امام مالکؒ اس سے بری الذمہ ہیں۔

ابن حجرؒ کہتے ہیں:

''**هذا کذب**'' (لسان: ص ۳۴۸ ج ۶) کہ یہ جھوٹ ہے۔

اسی حدیث کو ابن جوزیؒ نے موضوعات (ص ۵۸ ج ۳)، علامہ سیوطیؒ نے اللآلیٔ المصنوعة (ص ۲۷۱ ج ۲)، علامہ شوکانیؒ نے الفوائد المجموعہ (ص ۱۹۴) اور علامہ محمدؒ طاہر پٹنی نے تذکرۃ الموضوعات (ص ۱۵۸) میں ذکر کیا ہے۔

اب آپ فیصلہ فرمائیں کہ اس حدیث کے راویوں کو صحیح کے راوی کہنا کہاں تک مبنی برحقیقت ہے۔

۲۔ حضرت جابرؓ سے مرفوعاً مروی ہے: ''**اذا ذلت العرب ذل الاسلام**''

علامہ ہیثمیؒ اسی کے متعلق لکھتے ہیں:

411 ''اس میں محمدؒ بن خطاب بصری ہے جسے ازدیؒ وغیرہ نے ضعیف کہا ہے اور ابن حبانؒ نے ثقہ کہا ہے اور باقی راوی الصحیح کے راوی ہیں۔'' (مجمع الزوائد: ص ۵۳ ج ۱۰)۔

حالانکہ اس کی سند میں علی بن زید بن جدعان بھی متکلم فیہ ہے۔ صرف امام مسلمؒ نے اس سے متابعۃً روایت لی ہے۔ بلکہ امام ابو حاتمؒ تو فرماتے ہیں:

هذا حديث باطل ليس له اصل۔ (العلل لابن ابی حاتم: ص ۳۷۶ ج ۲)

کہ یہ حدیث باطل ہے اور اس کی کوئی اصل نہیں۔

نیز دیکھیے سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ (رقم ۱۶۳)

مجمع الزوائد اور حافظ ابن حجرؒ

ہم یہاں ان ہی دو مقامات کی نشاندہی پر اکتفا کرتے ہیں۔ جن حضرات نے مجمع الزوائد کا گہری نظر سے مطالعہ کیا ہے وہ یقیناً ہماری تائید کریں گے۔ علامہ ہیثمیؒ کے شاگرد رشید حافظ ابن حجرؒ نے مجمع الزوائد میں اپنے استاد محترم کے اوہام جمع کرنے کی کوشش کی تھی لیکن جب اس کا علم علامہ ہیثمیؒ کو ہوا تو وہ ناراض ہو گئے، جس کی بنا پر انھوں نے یہ کام چھوڑ دیا۔ علامہ شوکانیؒ لکھتے ہیں:

''**قال ابن حجرؒ انه تتبع اوهامه فى مجمع الزوائد فبلغه فعاتبه فترك التتبع**'' (البدر الطالع: ص ۴۴۲ ج ۱)

اے کاش! علامہ ہیثمیؒ اس تنقید کو برداشت کرتے اور حافظ ابن حجرؒ یہ کام کر گزرتے، تاکہ وہ حضرات جو تحقیق سے زیادہ تقلید پر عمل کرتے ہیں اس غلط فہمی سے محفوظ رہتے جس میں مؤلف احسن الکلام مبتلا ہیں۔

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ ابن بحینہؒ کی یہ روایت مقلوب ہے۔ جیسا کہ ائمہ فن نے صراحت کی ہے اور مولانا صفدر صاحب نے اسے صحیح ثابت کرنے میں پے در پے ٹھوکریں کھائی ہیں۔

تنبیہ: اس روایت کا مفہوم سابقہ روایت کے مطابق ہے۔ اس لیے مجموعی طور پر جو اعتراض مولانا صفدر صاحب نے امام بیہقیؒ وغیرہ پر کیا ہے۔ اس کا جواب ہم سابقہ روایت کے تحت ذکر کر چکے ہیں اور یہاں بھی مولانا صفدر صاحب 412 فرماتے ہیں:

''اس روایت میں قراءۃ کو جہر پر محمول کرنا یا اس میں ما زاد علی الفاتحہ پر محمول کرنا جیسا کہ امام بیہقیؒ نے کیا ہے محض فرسودہ اور بے حقیقت تاویل اور خالص سینہ زوری پر محمول ہے۔'' (احسن: ص ۲۳۴ ج ۱)

بات دراصل یہ ہے کہ جب ایک بات دائرہ تحقیق سے نکال کر صرف زور کلام یا حزب مخالف کے استدلال کو محض اپنی کج فہمی کی بنا پر بے حقیقت، بے اصل، فضول اور لایعنی ایسے الفاظ کے گورکھ دھندا میں الجھانے کی کوشش کی جائے تو یہی انداز موقف کی کمزوری پر کافی دلیل بن جاتا ہے۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ امام بیہقیؒ وغیرہ نے اگر اسے جہر پر محمول کیا ہے تو اس کی علت منازعت ہے۔ تعجب ہے کہ لغت عرب کے مسلّم معنی اور ائمہ شارحین کی تصریحات کے مطابق دو احادیث میں

تطبیق وتوفیق کی کوشش کی جائے تو یہ عمل فرسودہ بے حقیقت اور خالص سینہ زوری پر محمول ہو لیکن اگر حدود لغت کو پھاندتے ہوئے اور ائمہ فن کے اقوال کو پس پشت ڈالتے ہوئے ،نئی راہ اختیار کی جائے تو یہ ''اجتہاد'' اور ''نکتہ رسی'' قرار دی جاتی ہے۔

خرد کا نام جنوں رکھ دیا اور جنوں کا خرد
جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے

مؤلف احسن الکلام مزید لکھتے ہیں:

''اس حدیث میں جہری نمازوں کی کوئی قید نہیں لہٰذا یہ جہری اور سری تمام نمازوں کو شامل ہے اور اگر اس روایت میں جہر کی قید بھی ہو جیسا کہ مجمع الزوائد کی ایک روایت میں ہے: ''**صلی صلاۃ یجهر فیها**'' اگر یہ صحیح ہو تب بھی جہری نمازوں میں ترک قراءت خلف الامام پر سابق روایت کی طرح یہ صریح دلیل ہے۔ (احسن: ص ۲۳۳ ج ۱)

احسن الکلام کی مکمل عبارت آپ کے سامنے ہے جس میں یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ ایک روایت میں ''**صلی صلاۃ یجهر فیها**'' کے الفاظ ہیں کہ یہ قصہ جہری نماز کا ہے مگر فرماتے ہیں کہ: ''اگر یہ صحیح ہو'' 413

حالانکہ علامہ ہیثمیؒ اس روایت کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

رواه البزار بتمامه و احمد والطبرانی فی الکبیر والاوسط باختصار ورجاله رجال الصحیح۔الخ

(مجمع الزوائد : ص ۱۱۰ ج ۲)

کہ امام بزارؒ نے اسے مکمل بیان کیا ہے۔امام احمدؒ اور طبرانیؒ نے معجم کبیر اور اوسط میں اسے مختصراً بیان کیا ہے اور اس کے راوی صحیح کے راوی ہیں۔

غور فرمائیے! علامہ ہیثمیؒ نے مسند بزار (کشف الاستار: ص ۲۳۸ ج ۱) کی روایت کو مفصل اور مسند احمد اور طبرانی کی روایت کو مجمل و مختصر قرار دیتے ہوئے جس طرح مسند احمد کی روایت کے راویوں کو صحیح کے راوی قرار دیا ہے اسی طرح مسند بزار کے راویوں کو بھی صحیح کے راوی قرار دیا ہے مگر وائے افسوس کہ مؤلف احسن الکلام کے نزدیک مسند احمد کی روایت کے متعلق علامہ ہیثمیؒ کا'' **رجاله رجال الصحیح** '' کہنا تو معتبر ہے مگر مسند بزار کی روایت کے بارے میں ان کے اسی فیصلہ کے متعلق کہ ''اگر یہ صحیح ہو'' کے الفاظ ذکر کر کے تشکیک پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔انا للہ وانا الیہ راجعون۔!

امام احمدؒ نے یہ روایت یعقوبؒ بن ابراہیم سے لی ہے۔جبکہ امام بزارؒ نے اسے **ابراهیم بن سعید الجوهری ثنا یعقوب بن ابراهیم** سے بیان کیا ہے۔آگے دونوں کی سند ایک ہے۔اور ابراہیمؒ بن سعید بھی ثقہ اور صحیح مسلم کے راوی ہیں۔لہٰذا مولانا صفدر صاحب کا حیلہ بے بنیاد اور بہر نوع غلط ہے۔

تنبیہ ثانی

مولانا صفدر صاحب نے علامہ ابوبکر رازیؒ سے نقل کیا ہے کہ:

''یہ روایت جہری اور سری تمام نمازوں کو شامل ہے'' (احسن الکلام: ص ۲۲۵، ۲۳۳ ج ۱)

حضرت موصوف نے علامہ جصاصؒ کے حوالہ سے یہ بات دو مقامات پر دہرائی ہے۔ حالانکہ خود انھوں نے محدث مبارک پوریؒ کے اعتراض کہ:

''یہ روایت صرف جہری نمازوں کے متعلق ہے مگر تم سری اور جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قراءت کے منکر ہو۔'' 414

کے جواب میں فرمایا:

''یہ دعویٰ کس نے کیا ہے کہ تمام نمازوں میں مقتدی کے لیے عدم جواز قراءۃ کی دلیل صرف یہی ایک حدیث ہے۔ ہاں جہری نمازوں میں عدم جواز قراءۃ خلف الامام کی ایک دلیل یہ روایت بھی ہے۔ الخ (احسن: ص۲۳۲ ج۱)

اب قارئین کرام خود فیصلہ فرمائیں کہ علامہ ابوبکر رازی الجصاصؒ کا قول کس نے نقل کیا ہے؟ ایک طرف لکھتے ہیں کہ:

''یہ دعویٰ کس نے کیا ہے'' الخ

اور دوسری طرف خود ہی علامہ جصاصؒ کے حوالہ سے اس روایت کو سری اور جہری سب نمازوں کے متعلق قرار دیتے ہیں۔ ہم یہاں بجز اس کے اور کیا کہہ سکتے ہیں ؎

زبان مصلحت بیں کو کیوں کر یقین آئے
اُدھر کچھ اور کہتی ہے، اِدھر کچھ اور کہتی ہے

ذرا صفدر صاحب کے الفاظ پر غور فرمائیے! پہلے جملہ میں تو اس روایت کو سری نمازوں کے لیے بھی دبے لفظوں میں تسلیم کرتے ہیں مگر دوسرے جملہ میں اس کی تردید بھی فرما رہے ہیں کہ:

''ہاں جہری میں عدم جواز کی ایک دلیل یہ بھی ہے۔''

اگر جہری اور سری دونوں نمازوں کی یہ بھی دلیل ہے تو پھر محدث مبارکپوریؒ کے اعتراض کا جواب بے معنی ہے۔ رہی یہ بات کہ اس حدیث سے سری نمازوں میں بھی ممانعت ثابت ہوتی ہے تو اس کی حقیقت پہلے گزر چکی ہے اور یہ بحث بھی گزر چکی ہے کہ اس سے مراد فاتحہ سے زائد قراءت کی ممانعت ہے، فاتحہ کی نہیں۔

چھٹی حدیث

415

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں:

کانوا یقرء ون خلف النبی ﷺ فقال خلطتم علی القرآن۔

(طحاوی: ص ۱۰۶ ج ۱، مسند احمد: ص ۴۵۱ ج ۱، کشف الاستار: ص ۲۳۹ ج ۱، التمہید: ص ۴۹، ج ۱۱)

کہ لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے قراءت کرتے تھے۔ آپ نے ارشاد فرمایا کہ تم نے مجھ پر قرآن مجید کی قراءت خلط ملط کردی ہے۔

علامہ ہیثمیؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث کے راوی الصحیح کے راوی ہیں اور علامہ ماردینیؒ لکھتے ہیں:

ھذا سند جید۔ (الجوہر النقی: ص ۲۳۵) کہ یہ سند کھری ہے۔

پہلا جواب: ابواسحاق مدلس ومختلط ہے

ہم پہلے وضاحت کر چکے ہیں کہ کسی حدیث کے راویوں کا صحیح بخاری کے راوی ہونا اس حدیث کی صحت کے لیے کافی نہیں۔ یہ حدیث صحیح یا جید کیوں کر ہوسکتی ہے جب کہ اس کی سند میں ابواسحٰقؒ مدلس ہیں اور یہ روایت معنعن ہے اور مدلس کی معنعن روایت بالاتفاق صحیح نہیں ہوتی۔ حسب ذیل حضرات نے ابواسحاقؒ کو مدلس قرار دیا ہے۔

۱۔ علامہ ذہبیؒ اور ان کے شاگرد

۲۔ حافظ ابومحمود المقدسیؒ نے اپنے ارجوزہ میں ابواسحاقؒ کو مدلس قرار دیا ہے۔

۳۔ علامہ الحلبیؒ بھی لکھتے ہیں:

416

عمرو بن عبداللہ ابواسحاق السبیعی تابعی کبیر مشہور بہ۔ (التبیین لاسماء المدلسین)

۴۔ حافظ العلائیؒ نے بھی اسے مشہور مدلس قرار دیا ہے۔ (جامع التحصیل: ص ۱۲۴، ۳۰۰)

۵۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

مشہور بالتدلیس وھو تابعی ثقۃ وصفہ النسائی وغیرہ بذلک۔ (طبقات المدلسین: ص ۱۴) [1]

وہ تدلیس کے ساتھ مشہور ہے اور ثقہ تابعی ہے۔ امام نسائیؒ وغیرہ نے اسے مدلس کہا ہے۔

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (طبع مصر، ص ۲۰۷، ۲۷۸ ج ۱) میں بھی اس کے مدلس ہونے کی صراحت کی ہے۔

جامع ترمذی (ص ۲۴۴ ج ۴)، ابوداؤد، نسائی، مسند احمد اور مستدرک (ص ۹۹ ج ۲) وغیرہ میں ابواسحاق عن علی

---

[1] التبیین مطبوع ہے مگر ہمارے پاس اس کا خطی نسخہ ہے اور حافظ ذہبیؒ اور حافظ ابومحمود کا خطی ارجوزہ بھی بحمد اللہ ہمارے پاس موجود ہے۔

بن ربیعہ کے واسطہ سے حضرت علیؓ سے سواری پر بیٹھنے کے وقت کی مشہور دعا منقول ہے، جسے امام ترمذیؒ اور حاکمؒ وغیرہ نے صحیح کہا ہے۔ مگر حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس میں ایک خفی علت ہے جسے امام حاکمؒ نے تاریخ نیساپور میں تو بیان کیا ہے مگر المستدرک میں ان سے ذہول ہو گیا تو کہہ دیا کہ یہ مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔ اور وہ علت یہ کہ ابواسحاقؒ نے یہ روایت براہ راست علی بن ربیعہ سے نہیں سنی بلکہ درمیان میں دو واسطے ہیں اور یہ دلیل ہے کہ ابواسحاقؒ نے اس میں تدلیس کی ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو الفتوحات الربانیہ (ص ۱۲۵ ج ۵) تحفۃ الاشراف (ص ۴۳۶ ج ۷)۔

امام نسائی کے علاوہ متقدمین میں:

۶۔ امام ابن حبانؒ

۷۔ امام شعبہؒ نے بھی مدلس کہا ہے۔

۸۔ بلکہ امام ابن مدینی العلل میں فرماے ہیں کہ:

''وہ مجالد بن سعید ضعیف راویوں سے بھی تدلیس کرتے تھے۔'' (تہذیب: ص ۶۶ ج ۸)

۹۔ معنؒ بن عیسیٰ۔ ۱۰۔ عبداللہ بن مبارک۔

417

۱۱۔ اور مغیرہ فرماتے ہیں:

افسد حدیث اھل الکوفۃ الاعمش و ابواسحاق یعنی للتدلیس۔

(تھذیب: ص ۶۷ ج ۸، میزان: ص ۲۲۴ ج ۲)

کہ اعمشؒ اور ابواسحاقؒ نے تدلیس کی بنا پر اہل کوفہ کی روایات کو نقصان پہنچایا ہے۔

۱۲۔ ابواسحاقؒ جوزجانی فرماتے ہیں:

''کہ محدثین نے ارسال کی بنا پر ان کی روایات میں توقف کیا ہے کہ کہیں ان کا مخرج ہی صحیح نہ ہو اور ابواسحاقؒ مجہول راویوں سے روایت کرتے تھے۔'' (تہذیب: ص ۶۷ ج ۸)

۱۳۔ امام بیہقیؒ نے السنن الکبریٰ (ص ۲۰۲ ج ۱، ص ۱۳۷ ج ۶) میں بھی اس کے مدلس ہونے کی تصریح کی ہے۔

۱۴۔ اور علامہ ماردینیؒ ایک بحث کے دوران میں لکھتے ہیں:

ان ابا اسحاق قال فیہ حدثنی عبدالرحمٰن فزال بذلک تھمۃ تدلیسہ۔ (الجوھر النقی: ص ۱۰۹ ج ۱)

کہ ابواسحاقؒ نے یہاں **حدثنی عبدالرحمٰن** کہا ہے پس اس سے یہاں تدلیس کا الزام مرتفع ہو گیا۔

نیز دیکھیے نصب الرایہ (ص ۲۱۶، ۲۱۷ ج ۱) لیکن زیر بحث حدیث میں تو **حدثنی یا سمعت** وغیرہ سے تصریح سماع نہیں۔ لہٰذا یہاں تدلیس کا الزام باقی ہے۔

۱۵۔ مولانا احمد علیؒ سہارنپوری صحیح بخاری (ص ۲۷ ج ۱) ''**باب لا یستنجی بروث**'' کے آخر میں بین السطور۔

۱۶۔ علامہ عینیؒ سے نقل کرتے ہیں:

زاد البخاری بھذا الرد علٰی من زعم انّ ابا اسحٰق دلس ھٰذا الخبر فانہ صرح فیہ بالتحدیث۔

418 کہ امام بخاریؒ کا اس سے مقصدان کی تردید ہے جو کہتے ہیں کہ ابواسحاقؒ نے اس روایت میں تدلیس کی ہے کیوں کہ اس نے سماع و تحدیث کی صراحت کی ہے۔

جس سے واضح ہوتا ہے کہ:

۱۷۔ امام بخاریؒ بھی ابواسحاقؒ کو مدلس ہی سمجھتے تھے۔

۱۸۔ علامہ سندھیؒ حاشیہ ابن ماجہ میں فرماتے ہیں:

ان ابا اسحٰق اختلط بآخرہ و کان مدلسا۔ (بحوالہ تحقیق الکلام: ص ۱۱ ج ۲)

کہ ابواسحاقؒ آخری دور میں اختلاط کے عارضہ میں مبتلا ہو گئے تھے اور تدلیس بھی کرتے تھے۔

۱۹۔ دیوبندی فکر کے نامور محدث علامہ حبیب الرحمٰن اعظمیؒ لکھتے ہیں:

قال البوصیری اسنادہ حسن قلت فیہ ابواسحٰق السبیعی وھو مدلس ولم یصرح بالسماع۔

(تعلیق علی المطالب العالیہ: ص ۳۳۳ ج ۴)

کہ علامہ بوصیریؒ نے اس حدیث کی سند کو حسن کہا ہے مگر میں کہتا ہوں کہ اس میں ابواسحاقؒ مدلس ہے اور اس نے سماع کی صراحت نہیں کی۔

۲۰۔ علامہ سیوطیؒ نے اپنے رسالہ "**اسماء من عرف بالتدلیس**" میں ابواسحاقؒ کو مدلسین میں شمار کیا ہے۔

۲۱۔ امام ابن خزیمہؒ ایک حدیث کے تحت لکھتے ہیں:

ابواسحاق لا یعلم اسمع ھذا الخبر من برید او دلسہ عنہ (صحیح ابن خزیمۃ: ص ۱۵۲ ج ۲)

کہ معلوم نہیں ابواسحاقؒ نے بریدؒ سے یہ حدیث سنی یا اس سے تدلیس کی ہے۔

۲۲۔ امام ابن جریرؒ طبری فرماتے ہیں کہ:

وابواسحٰق کان من اھل التدلیس و خبر المدلس عندھم غیر جائز الاحتجاج بہ فی الدین الا بما قال فیہ حدثنا او سمعت. الخ۔ (تہذیب الآثار: ص ۱۹۴ ج ۱)

419 ابواسحاقؒ مدلسین میں سے ہے اور مدلس کی حدیث سے ان (محدثین) کے نزدیک استدلال جائز نہیں الا یہ کہ وہ **حدثنا** یا **سمعت** کہے۔

خود مولانا صفدر صاحب نے بھی تسلیم کیا ہے کہ ابواسحٰقؒ مدلس ہیں چنانچہ امام شعبہؒ کا قول کہ: "جب میں تم سے اعمشؒ، ابواسحاقؒ اور قتادہؒ کے طریق سے روایت کروں اگرچہ وہ عنعنہ سے ہو تب بھی اس کو سماع پر حمل کرنا۔" نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"امام شعبہ کا یہ ارشاد ان تینوں کی تدلیس سے متعلق ہے۔ (احسن: ص ۱۲۳ ج ۲)

ظاہر ہے کہ اگر ابواسحاقؒ مدلس ہی نہیں تو ان کی معنعن روایت کے بارے میں امام شعبہؒ کا یہ قول کیوں کر صحیح ہے؟ تینوں کی تدلیس کا یہاں اعتراف، مگر صد حیف کہ صفدر صاحب مفید مطلب مقامات پر نہ قتادہؒ کی تدلیس کو مضر سمجھتے

ہیں اور نہ ابواسحاقؒ اور اعمشؒ کی تدلیس کو۔

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ ابواسحاقؒ کو تقریباً دو درجن محدثین اور اہل علم نے مدلس قرار دیا ہے اور اس کی تدلیس کو قبول نہیں کیا۔ مؤلف احسن الکلام نے یہاں تو ابواسحاقؒ کی تدلیس کا دفاع نہیں کیا مگر آئندہ حدیث نمبر۱۰ کے تحت اس کا دفاع کیا ہے۔ ❶

ہم بھی اپنی مزید گزارشات کو اسی موقع کے لیے اٹھا رکھتے ہیں۔ تدلیس کے علاوہ ابواسحاقؒ پر اختلاط کا بھی الزام ہے جیسا کہ علامہ سندھیؒ کے کلام میں آپ پڑھ چکے ہیں اور اس کا مزید ثبوت ان شاء اللہ آئندہ آ رہا ہے اور اس بات کا اعتراف تو خود مؤلف احسن الکلام نے کیا ہے کہ:

''امام احمد فرماتے ہیں کہ یونسؒ کی اپنے والد سے روایت ضعیف ہے۔'' (تہذیب: ص۴۳۴ ج۱۱، احسن الکلام: ص۲۳۶ ج۱)

اور زیر بحث روایت کو ابواسحاقؒ سے اس کا بیٹا یونسؒ ہی بیان کرتا ہے۔ لہٰذا اس اعتراف کے بعد اس کی صحت پر اصرار محض تعصب پر مبنی ہے۔

دوسرا جواب

حدیث کے الفاظ ہیں: **خلطتم علی القراٰن** کہ تم نے مجھ پر قرآن کی قراءت خلط ملط کر دی ہے۔

اس بات کی دلیل ہیں کہ پڑھنے والوں نے اونچی آواز سے پڑھا تھا۔ علامہ ابن عبدالبرؒ لکھتے ہیں کہ:

هذا يحتمل ان يكون هذا فى صلاة الجهر وهو الظاهر لانهم لا يخلطون الا برفع اصواتهم فلا حجة فيه لكوفيين .الخ (تمهيد: ص ۴۹ ج ۱۱، تحقيق الكلام: ص ۱۳۲ ج ۲)

یعنی اس میں احتمال ہے کہ یہ واقعہ نماز جہری کا ہو اور ظاہر یہی ہے کیوں کہ جن لوگوں نے آنحضرت ﷺ کے پیچھے قراءت کی تھی تو وہ لوگ قرآن کو خلط ملط اونچی آواز کے ساتھ پڑھنے سے ہی کر سکتے تھے۔ لہٰذا اس حدیث میں کوفیوں کے واسطے کوئی دلیل نہیں۔

اور علامہ موصوف مزید لکھتے ہیں کہ:

وهذا لا حجة فيه وانما معناه فى الجهر لان التخليط لا يقع فى صلاة السر و يبين ذلك حديث مالى انازع القراٰن وهذا فى الجهر على ما قدمناه۔ (الاستذكار: ص ۱۹۲ ج ۲، امام الكلام: ص ۱۷۶)

اس میں کوئی دلیل نہیں کیوں کہ اس کے معنی جہری نماز سے ہیں کہ تخلیط سری نمازوں میں نہیں ہوتی اور اس کی وضاحت حدیث **مالى انازع القراٰن** سے ہوتی ہے اور یہ بھی جہری نمازوں میں ہے جیسا کہ پہلے ہم وضاحت کر چکے ہیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اسی حدیث کے متعلق لکھتے ہیں:

فهذه كراهة منه لمن نازعه و خالجه و خلط عليه القراٰن وهذا لا يكون ممن قرأ فى نفسه بحيث

---

❶ مؤلف احسن الکلام کے شاگرد رشید مولانا حبیب اللہ ڈیروی اس کے معترف ہیں کہ ابواسحاق مدلس اور مختلط ہے۔ نور الصباح ص ۱۳۷، ۱۳۸۔

لا يسمعه غيره وانما يكون ممن اسمع غيره وهذا مكروه لما فيه من المنازعة لغيره لا لأجل كونه قارئا خلف الامام واما مع مخافتة الامام فان هذا لم يرد حديث بالنهى عنه . الخ

(مجموع الفتاوی : ص ۲۸۴ ج ۲۳)

یعنی نبی ﷺ کی طرف سے یہ کراہت بوجہ منازعت ومخالجت اور آپ پر قراءت کے خلط ملط ہونے کی بنا پر ہے اور یہ منازعت اور خلط ملط اس وقت نہیں ہوتی جب کہ وہ آہستہ پڑھے اور دوسرے کو سنا نہ رہا ہو بلکہ اس وقت ہوتی ہے جب کہ دوسرا اس کی قراءت سن رہا ہو اور یہ مکروہ ہے کیوں کہ یہ منازعت کا باعث ہے، اس لیے مکروہ نہیں ہے کہ وہ امام کے پیچھے پڑھ رہا ہے، اور جب امام آہستہ پڑھے اور مقتدی بھی آہستہ پڑھے تو اس کے بارہ میں حدیث میں کوئی ممانعت نہیں آئی۔

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس حدیث میں جہری نمازوں میں اس طرح پڑھنا ممنوع ہے کہ امام کے ساتھ منازعت واختلاط ہو اور ہم بھی مقتدی کو اس طرح پڑھنے کی اجازت نہیں دیتے۔ بلکہ اسی حدیث کے بعض طرق میں ہے:

كانوا يقرءون القرآن فيجهرون به۔ (کتاب القراءة : ص ۱۱۶ جزء القراءة: ص ۲۸، دارقطنی : ص ۳۴۰ ج ۱)

کہ وہ قرآن جہری آواز سے پڑھتے تھے۔

بلکہ مسند ابی یعلی میں اس کے الفاظ یوں ہیں:

كان الناس يجهرون بالقراءة خلف رسول الله ﷺ فقال لهم رسول الله ﷺ خلطتم على القرآن قال و كنا نسلم فى الصلوٰة فقيل لنا ان فى الصلوٰة لشغلاً ۔ (مسند ابی یعلی: ص ۱۷۶ ج ۵)

کہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے پیچھے بلند آواز سے پڑھتے تھے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تم نے مجھ پر قرآن کو خلط ملط کر دیا ہے اور فرمایا ہم نماز میں ایک دوسرے کو سلام کہتے تھے تو ہمیں فرمایا گیا کہ نماز میں شغل ہے۔

جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابتدائی دور میں جیسے نماز کی حالت میں سلام کا جواب نماز میں صحابہ کرام دیا کرتے تھے، اسی طرح ابتدائی دور میں اونچی آواز سے امام کے پیچھے قرآن بھی پڑھ لیا کرتے تھے لیکن رسول اللہ ﷺ نے مخالجت و منازعت کی وجہ سے بالآخر مقتدی کو اونچی آواز سے پڑھنے سے منع فرما دیا۔ ان ہی وجوہ کی بنا پر امام بیہقیؒ نے بھی اسے بلند آواز سے پڑھنے کی ممانعت پر محمول کیا ہے۔ (کتاب القراءة: ص ۱۱۵، ۱۱۶)

خلطتم علیَّ سے جہر کا پتا چلتا ہے

مگر مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''اس روایت میں قرأ کو جہر پر یا قراءت کو **مازاد على الفاتحة** پر محمول کرنا بالکل غلط ہے۔ ایسی لایعنی تاویلات کون سنتا ہے۔'' (احسن ص ۲۳۵ ج ۱)

مگر معترض کو غلط فہمی ہوئی۔ قرأ کو جہر پر محمول نہیں کیا گیا بلکہ **خلطتم** کے الفاظ ہی دلالت کرتے ہیں کہ پڑھنے والوں نے بلند آواز سے پڑھا تھا اور یہ نماز بھی جہری تھی، جیسا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن عبدالبرؒ کے اقوال گزر چکے ہیں۔

ثانیاً: خود اسی روایت میں اسی سند کے ساتھ ''یجھرون'' کا لفظ بھی موجود ہے اسے نظر انداز کر جانا کہاں کی دیانت ہے؟ دراصل امام بیہقیؒ کی اسی گرفت سے معترض کے حواس باختہ ہیں۔ اسی لیے اس قوی دلیل کے مقابلے میں صرف ''لایعنی'' اور ''فضول'' کہہ کر بات کو ٹالنے کی کوشش کی گئی ہے اور یہی بدحواسی اور کمزوری کی علامت ہے۔

اعتراض اور اس کا جواب

مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں کہ:

''فیجھرون کے الفاظ سنداً و معناً محل نظر ہیں جب کہ مؤلف خیر الکلام کے اصول سے یہ صحیح نہیں، وہ لکھتے ہیں کہ اس کی سند میں ابواسحاقؒ سبیعی ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے ان کو مدلسین میں شمار کیا ہے۔'' (خیر الکلام: ص ۴۶۸) علاوہ ازیں امام احمدؒ فرماتے ہیں: ''یونسؒ کی اپنے والد سے روایت ضعیف ہے۔'' (تہذیب) اور مؤلف خیر الکلام نے لکھا ہے کہ ''بعض اہل علم نے ابواسحاقؒ کو ان کے اختلاط کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔'' (خیر الکلام: ص ۱۹۰)

لہٰذا متروک کی روایت کا کیا اعتبار۔ (احسن: ص ۲۳۶ ج ۱)

423

جواب: قارئین کرام غور فرمائیں یہاں ''یجھرون'' کے لفظ کو غلط ثابت کرنے کے لیے تین باتیں کہی گئی ہیں۔

۱۔ یہ سنداً و معناً محل نظر ہے۔ مگر افسوس معنوی اعتبار سے اس کی کوئی وجہ نہیں بتلائی۔ بتلاتے بھی کیا؟ ''یجھرون'' کے معنی کیا وہ آہستہ ثابت کر دکھلائیں گے؟ شاید آئندہ اس کے متعلق بھی کوئی ''اجتہادی جوہر'' دکھلائیں گے۔ (دیدہ باید)

البتہ سند کے اعتبار سے انھوں نے تین باتیں فرمائی ہیں جن میں سے دو کا تعلق الزامی طور پر خیر الکلام سے متعلق ہے اور ایک خود ان کی ''تحقیق'' پر مبنی ہے مگر معترض نے اس پر غور نہیں کیا کہ اگر مؤلف خیر الکلام کے نزدیک ابواسحاقؒ مدلس و مختلط ہے تو وہ صرف ''یجھرون'' کے الفاظ کی روایت میں نہیں بلکہ جسے خود معترض نے پیش کیا ہے۔ اس میں بھی ابواسحاقؒ مدلس مختلط ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک یہ روایت اصلاً کمزور ہے مگر معترض چوں کہ ابواسحاقؒ کو مدلس مختلط تسلیم نہیں کرتے، اس لیے اگر ان کے نزدیک اس کی یہ روایت صحیح ہے تو ''یجھرون'' کے الفاظ سے مروی روایت ہی کمزور کیوں ہے؟

پھر اگر اس روایت میں یونسؒ اپنے باپ سے روایت کرنے میں ضعیف ہے تو بتلایا جائے کہ کیا وہ ''خلطتم علی القرآن'' کی روایت میں نہیں؟ آخر کیا وجہ ہے کہ ایک راوی مخالف روایت میں تو ضعیف ہے لیکن جب اپنی باری آئے تو وہ ثقہ، حسن الحدیث اور اس کی حدیث جید قرار پائے۔ مذہبی حمیت اور تعصب کی اس سے بڑھ کر اور کیا دلیل ہو سکتی ہے؟

اور یہ بات بجائے خود تعجب ناک ہے کہ: ''لہٰذا متروک کی روایت کا کیا اعتبار''

حالانکہ حدیث کا ابتدائی طالب علم بھی جانتا ہے کہ ''متروک'' راوی کی روایت کا کیا حکم ہے اور مختلط کی روایات کا کیا حکم۔ مختلط رواۃ کو آج تک کسی نے ''متروک'' نہیں کہا۔ یہ دراصل مولانا صفدر صاحب کا ''اجتہاد'' ہے۔ جس کے متعلق حضرت موصوف خود ہی فرماتے ہیں کہ: ع

424

چراغ راہ ہیں منزل نہیں ہیں۔ (احسن: ص ۴۱)

لیکن یہ ''چراغ'' نہیں، اصول حدیث سے بے خبری کا نتیجہ ہے۔ علم و تحقیق کے میدان میں ایک طفلانہ حرکت ہے۔ علم کی کوئی خدمت نہیں۔ مؤلف خیر الکلام نے لکھا ہے کہ ''اہل کوفہ کی نقل صحیح نہیں۔''

تو صفدر صاحب نے اسے بھی ہوّا بنا دیا اور اسماعیلؒ بن ابی خالد کو محض کوفی ہونے کی بنا پر نا قابل قبول قرار دیا۔

(احسن: ص ۱۳۴، ۱۴۸ ج ۲)

جس کی تفصیل حصہ اول میں حضرت ابن عباسؓ کے اثر کے تحت گزر چکی ہے اور یہاں مؤلفؒ خیر الکلام نے ابو اسحاقؒ کے اختلاط پر کلام کیا تو فرمایا گیا: ''متروک کی روایت کا کیا اعتبار''

اب آپ ہی فیصلہ فرمائیں کہ یہ علم کی خدمت ہے یا ناخواندہ حضرات کو بھڑکانے اور ان کی آنکھوں میں دھول جھونکنے کی عیارانہ چالیں ہیں۔

تیسرا جواب

حضرت ابن مسعودؓ سے بسند صحیح یہ اثر گزر چکا ہے کہ وہ سری نمازوں میں خلف الامام قراءت کے قائل تھے اور ان سے یہ اثر متعدد اسانید سے ثابت ہے۔ اگر زیر بحث روایت: ''سب نمازوں کو شامل ہے'' (احسن: ص ۲۳۵)

تو اس سے علمائے احناف کے اصول کے مطابق اس روایت کا نسخ لازم آتا ہے جب کہ راوی مروی عنہ کے خلاف ہو تو ان کے نزدیک روایت منسوخ اور اعتبار راوی کے عمل کا ہوتا ہے۔

خلاصہ کلام کہ یہ روایت ہی صحیح نہیں اور معنوی اعتبار سے بھی اس سے استدلال درست نہیں۔

---۞---

ساتویں حدیث

425

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

ما كان من صلاة يجهر فيها الامام بالقراء ة فليس لاحد ان يقرأ معه۔ (كتاب القراء ة : ص ٩٩)

جس نماز میں امام جہر سے قراءت کرتا ہو اس نماز میں کسی کو لائق نہیں کہ وہ امام کے ساتھ قراءت کرے۔

پہلا جواب

لیکن یہ روایت صحیح نہیں، امام بیہقیؒ فرماتے ہیں:

هذه رواية منكرة لم اجدها فيما جمع من هذه الاخبار... غير ان النفس نافرة عن هذه الرواية لشذوذها عن الروايات الصحيحة عن ابی هريرة۔ (كتاب القراء ة :ص ٩٩)

یعنی یہ حدیث منکر ہے مجموعہ اخبار میں، میں نے اسے کہیں نہیں پایا اور طبیعت بھی اس روایت سے نفرت کرتی ہے کیوں کہ جو حضرت ابوہریرہؓ کی صحیح روایات ہیں ان کے خلاف ہونے کی بنا پر یہ شاذ ہے۔

اعتراض اور اس کا جواب

مؤلف احسن الکلام اپنے پیش رو حضرات کی طرح لکھتے ہیں: [1]

''اس کے تمام راوی ثقہ ہیں اور کوئی ایسا راوی نہیں جو ثقہ کی مخالفت کر رہا ہے۔ لہٰذا اس حدیث کو منکر کہنا اصول کے خلاف ہے۔'' (احسن: ص ۳۳۸)

ثقہ کے تفرد پر بھی منکر کا اطلاق ہوتا ہے

426

مگر افسوس منکر کی تعریف میں مؤلف موصوف کا مبلغ علم ''شرح نخبۃ الفکر'' پر منحصر ہے۔ دوسری کتب کی طرف مراجعت تو کجا رہی۔ صد افسوس! موصوف نے شرح نخبۃ الفکر کے حاشیہ کی طرف بھی توجہ نہیں دی۔ مولانا عبداللہ ٹونکیؒ، حافظ ابن حجرؒ کے قول'' **وقد غفل من سوى بينهما** '' کے تحت لکھتے ہیں:

لا يخفى ان الفرق انما هو بحسب غالب الاستعمال والافقد يطلق احدهما مكان الآخر۔

(حاشية شرح نخبة: ص ۴۴)

یعنی یہ بات مخفی نہیں کہ فرق عمومی استعمال کی بنا پر ہے مگر کبھی ایک کا اطلاق دوسرے پر بھی کرتے ہیں۔ یعنی شاذ کو کبھی منکر اور منکر کو شاذ بھی کہہ دیتے ہیں۔

حافظ ابوبکرؒ البردیجی فرماتے ہیں کہ:

---

[1] جیسا کہ کشمیری صاحب (العرف الشذی ص ۱۵۳) وغیرہ نے کہا ہے۔

راوی منفرد ہو اور وہ متن کسی اور طریق سے مروی نہ ہو تو اسے بھی منکر کہتے ہیں۔ (مقدمہ ابن الصلاح: ص ۷۲)

اور حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

فقد اطلق الامام احمد والنسائی وغیر واحد من النقاد لفظ المنکر علی مجرد التفرد الخ. (النکت: ص ۶۷۴ ج ۱)

کہ امام احمدؒ، امام نسائیؒ وغیرہ نقاد نے منکر کا اطلاق مطلقاً تفرد پر بھی کیا ہے۔

اور مولانا عبدالحئیؒ لکھنوی لکھتے ہیں:

ولا تظنن من قولهم هذا حديث منكر ان راويه غير ثقة فكثيرا ما يطلقون النكارة على مجرد التفرد۔ (الرفع والتکمیل: ص ۱۴۳)

یعنی محدثین کے قول "یہ حدیث منکر ہے" سے تم یہ خیال نہ کرو کہ اس کے راوی ثقہ نہیں ہیں کیوں کہ متعدد مرتبہ منکر کا اطلاق صرف تفرد پر بھی کرتے ہیں۔

امام نسائیؒ فرماتے ہیں:

هذا اسناده حسن و هو منكر۔ (سنن نسائی: ص ۲۴۶ ج ۱ طبع سلفیہ)

اس حدیث کی سند حسن اور وہ منکر ہے۔

427

غور فرمایئے سند کے حسن ہونے کے باوجود اسے منکر قرار دے رہے ہیں۔ اسی طرح (ص ۲۰۷ ج ۱) میں بھی ایک حدیث کو منکر کہا ہے اور علامہ شیخ حسینؒ فرماتے ہیں۔ اس میں وجہ نکارت یہ ہے کہ یہ مشہور احادیث کے مخالف ہے۔" **بانه مخالف للمشهور** " اسی طرح (ص ۲۲۵ ج ۲) میں حدیث" **نهى عن ثمن الكلب.**" الخ کو بھی منکر کہا ہے۔ حالانکہ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس کی سند کے سب راوی ثقہ ہیں۔ حافظ ذہبیؒ ایک حدیث نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وهو ايضًا باطل ما ادری من يغشى فيه فان هؤلاء ثقات۔ (میزان: ص ۶۱۰ ج ۳)

یعنی یہ حدیث بھی باطل ہے، معلوم نہیں کس نے دھوکا دیا ہے۔ کیوں کہ بیان کرنے والے تمام ثقہ ہیں۔

علامہ سیوطیؒ ایک حدیث ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

موضوع ورجاله كلهم ثقات۔ (اللآلئ المصنوعة: ص ۱۱۰ ج ۲)

کہ یہ حدیث موضوع ہے اور اس کے سب راوی ثقہ ہیں۔

مستدرک حاکم (ص ۱۲۸ ج ۳) میں امام حاکم نے" **صحيح على شرط الشيخين** " کہا ہے۔ مگر علامہ ذہبی فرماتے ہیں۔

ان كان رواته ثقات فهو منكر ليس ببعيد من الوضع. الخ (تلخیص المستدرک)

کہ اس کے راوی گو ثقہ ہیں مگر یہ منکر ہے بلکہ بعید نہیں کہ موضوع ہو۔

نیز دیکھیے ذیل اللآلئ: ص ۶۱، سنن ابن ماجہ کی کتاب اللباس کے اوائل میں عبدالرزاق انبأ معمر عن الزہری عن سالم عن ابن عمر کے طریق سے ایک روایت ہے جس کے بارے میں امام نسائیؒ فرماتے ہیں:

هذا حديث منكر۔ یہ حدیث منکر ہے۔

امام یحییٰ قطانؒ نے بھی اس کا انکار کیا ہے اور حافظ حمزۃؒ بن محمد الکنانی فرماتے ہیں کہ :

428

''میرا خیال ہے کہ یہ صحیح نہیں۔'' (تحفۃ الاشراف ص ۳۹۷ ج ۵)

حالانکہ اس کے بھی سب راوی ثقہ بلکہ صحیح بخاری و مسلم کے راوی ہیں۔ اس سلسلے میں اور بھی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔

لیجیے جناب! ہم نے ثقہ راوی کی روایت پر بھی منکر بلکہ باطل کا اطلاق بھی ثابت کیا ہے۔ صرف مخالفت اور ضعیف کی روایت پر ہی منکر کا اطلاق نہیں کرتے۔ جس سے واضح ہوتا ہے کہ محدثین بسا اوقات دوسری ادلہ کی بنا پر ثقہ راویوں کی روایت پر بھی منکر کا لفظ بولتے ہیں اور اس روایت کو صحیح قرار نہیں دیتے اور یہ اصول اپنی جگہ پر گزر چکا ہے کہ راویوں کے ثقہ ہونے پر حدیث کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا۔

بلکہ حافظ ابن جوزیؒ نے الموضوعات (ص ۹۲، ۱۰۶ ج ۱) میں صراحت کی ہے کہ کبھی راویوں کے ثقہ ہونے کے باوجود روایت موضوع ہوتی ہے مگر حدیث زیر بحث میں احمدؒ بن سلیمان ابوبکر النجاد ہے جو گو ثقہ اور امام ہیں مگر امام دارقطنی فرماتے ہیں:

''غیر کی کتابوں سے ایسی حدیثیں بیان کر جاتے جو ان کے اصول میں نہیں ہوتی تھیں۔''

خطیب بغدادیؒ فرماتے ہیں:

''وہ آخری عمر میں نابینا ہو گئے تھے۔ غالباً ایسی روایات ان کے بعض طلباء نے ان پر پڑھی ہوں۔''

اور اسی بنا پر حافظ ابن حجرؒ نے انھیں لسان (ص ۱۸۰ ج ۱) اور حافظ ذہبیؒ نے میزان (ص ۱۰۱ ج ۱) میں ذکر کیا ہے۔

حافظ سیوطیؒ نے اسی ابوبکرؒ النجاد کے واسطہ سے ایک روایت نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس کے راوی ثقہ مگر یہ روایت موضوع ہے۔ (اللآلی: ص ۱۱۰ ج ۲)

علامہ ابن عراقؒ علامہ ذہبیؒ سے نقل کرتے ہیں:

في سنده ابوبكر النجاد وقد عمي بآخرة و جوز الخطيب ان يكون ادخل عليه شيء فيحتمل ان يكون هذا مما ادخل عليه۔ (تنزيه الشريعة ص ۱۵۱ ج ۲)

کہ اس کی سند میں ابوبکرؒ النجاد ہے جو آخری عمر میں بینائی سے محروم ہو گئے تھے اور خطیبؒ نے اس پر کچھ روایات داخل کرنے کا خیال ظاہر کیا ہے۔ پس احتمال ہے کہ یہ روایت ایسی ہو جو کسی نے اس کی روایت میں داخل کر دی ہو۔''

429

نیز دیکھیے الفوائد المجموعہ۔ (ص ۹۶، ۹۷)

اب انصاف شرط ہے کہ ابوبکرؒ النجاد ہی کے واسطہ سے ایک روایت کو اہل علم موضوع قرار دیتے ہیں لیکن کیا یہاں بھی اسی بنا پر اس موضوع روایت کو صحیح باور کر لیا جائے گا کہ ابوبکرؒ النجاد اور باقی سب راوی ثقہ ہیں؟ ہرگز نہیں بعینہٖ زیر بحث روایت کو امام بیہقیؒ نے منکر اور شاذ قرار دیا ہے اور اس میں بھی یہی ابوبکرؒ النجاد ہے۔ کیا بعید ہے کہ یہ روایت بھی ان کے کسی مجہول شاگرد نے ان پر پڑھی ہو جسے بعد میں انھوں نے بیان کر دیا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ کسی مجموعہ حدیث میں یہ روایت نہیں ہے۔ اس کے برعکس حصہ اول میں ہم ثابت کر آئے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث احادیث

کی سترہ کتابوں میں موجود ہے اور مولانا عبدالحیؒ فرماتے ہیں کہ:

''اسے امت کی تلقی بالقبول حاصل ہے اور اس کا انکار صرف وہی کرتے ہیں جو مذہبی حمیت اور تعصب کے مرض میں مبتلا ہیں۔'' (امام الکلام: ۱۷۲) اس لیے اگر امام بیہقیؒ نے اس حدیث کو منکر قرار دیا ہے تو اصولاً یہ بالکل صحیح ہے۔

امام بیہقیؒ پر ناروا حملہ اور مقلدین کی حالت

مؤلف موصوف فرماتے ہیں کہ:

''اگر امام بیہقیؒ کی طبیعت صحیح حدیث کو نہیں مانتی تو نہ مانے، صحیح حدیث کو ماننے والے دنیا میں بفضلہٖ تعالیٰ موجود ہیں۔'' (احسن: ص ۲۳۸ ج ۱)

امام بیہقیؒ فن حدیث کے مسلّم امام ہیں۔ ان کا دل اگر اس حدیث پر نفرت کا اظہار کرتا ہے تو یہ عین محدثین کے شایانِ شان ہے اور امام ابن جوزیؒ نے کیا خوب فرمایا ہے:

واعلم ان الحديث المنكر يقشعرله جلد طالب العلم وينفر منه قلبه فى الغالب۔

(الموضوعات: ص ۱۰۳ ج ۱)

یعنی جان لے کہ منکر حدیث سے طالب علم پھڑک اٹھتا ہے اور اس کا دل اکثر اوقات اس سے نفرت کرتا ہے۔

امام ابوشامہؒ نے کیا خوب فرمایا ہے:

واصعب الاحوال ان يكون رجال الاسناد كلهم ثقات ويكون متن الحديث موضوعاً عليهم اومقلوباً اوقد جرى فيه تدليس و لا يعرف هذا الا النقاد من علماء الحديث فان كنت من اهله فبها والا فاسأل عنه أهله۔ (مختصر المؤمل للرد الى الامر الاول مجموعة الرسائل المنيرية: ص ۳۰، ج ۲)

سب سے مشکل صورت یہ ہوتی ہے کہ سند کے سب راوی ثقہ ہوتے ہیں مگر حدیث کا متن ان پر موضوع ہوتا ہے یا مقلوب یا اس میں تدلیس ہوتی ہے۔ جسے حدیث کے ناقد علماء ہی جانتے ہیں۔ اگر تم اس کے اہل ہو تو فبہا ورنہ اس کے بارے میں اس کے اہل لوگوں سے سوال کرو۔ اس سلسلے کے لیے مزید ملاحظہ ہو، المنار المنیف (ص ۴۳، ۴۴)، الاجوبۃ الفاضلۃ مع الحواشی (ص ۳۰، ۳۵)۔

مولانا صفدر صاحب تو ''مقلد'' ہیں محقق اور ناقد حدیث نہیں، اس لیے امام بیہقیؒ کے اس فیصلہ پر جز بز ہونا ان کی مجبوری ہے۔ بلکہ معترض چوں کہ فن حدیث کے غوامض سے ناواقف ہیں اور محدثین کرام سے خدا واسطے کا بیر انھیں ورثہ میں ملا ہے اس لیے ان کے متعلق اس قسم کی طنز و تعریض کے فقرے چست کرنا کوئی عجیب بات نہیں۔ البتہ ہمیں آخری جملہ سے خوشی ہوئی کہ:

''صحیح حدیث کو ماننے والے بھی دنیا میں بفضلہٖ تعالیٰ موجود ہیں۔''

شکر ہے کہ آپ نے صحیح حدیث کی قبولیت کا اعلان فرمایا، مگر ذرا سوچئے تقلید کی تعریف، جس کی محبت میں آپ نے یہ

سارا ناٹک رچایا ہے۔اس دعویٰ کی اجازت دیتی ہے؟

کیا علامہ علی قاریؒ کے قول:

وعلی قواعد مذهبنا مشکل جدًا۔ (مرقاۃ ص ۲۸۲ ج ۳)''ہمارے مذہب کے اصول پر یہ حدیث بہت مشکل ہے۔'' سے آپ تائب ہیں؟

اس سلسلہ میں چند مثالوں کی نشاندہی حصہ اول کے آخر میں گزر چکی ہے اور علامہ کرخیؒ کی تلخی سے اگر آپ نے کنارہ کشی اختیار کر لی ہے تو یہ جرأت خوش آیند ہے ؎

غالب ہمیں نہ چھیڑ کہ پھر جوش اشک سے
بیٹھے ہیں ہم تہیہ طوفان کیے ہوئے

دوسرا جواب

حضرت ابو ہریرہؓ جو اس حدیث کے راوی ہیں۔ان کا فتویٰ اس حدیث کے خلاف ہے اور ہم حافظ عبدالقادر قرشی حنفی کے حوالہ سے نقل کر آئے ہیں کہ حنفیہ کا یہ قاعدہ ''عظیمہ مشہورہ'' ہے کہ راوی اپنی روایت کے خلاف عمل کرے تو اعتبار راوی کے عمل کا ہوگا، روایت کا نہیں۔اور حضرت ابو ہریرہؓ کا سند صحیح سے فتویٰ حصہ اول میں گزر چکا ہے کہ وہ سری ہی میں نہیں بلکہ جہری میں بھی فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے۔لہٰذا خود حنفیہ کے اس اصول کے مطابق بھی یہ روایت قابل اعتبار نہیں ہے۔

تیسرا جواب

زیادہ سے زیادہ اس روایت سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ جہری نمازوں میں مقتدی کے لیے بوقت جہر قراءت منع ہے۔ 431 چنانچہ الفاظ ہیں:

فلیس لاحد ان یقرأ معه۔

کہ کسی کے لیے لائق نہیں کہ امام کے ساتھ ساتھ قراءت کرے۔

مگر سکتات میں یا امام کی قراءت سے پہلے یا بعد اگر مقتدی پڑھے تو یہ قراءت اس حدیث کے منافی نہیں۔

چوتھا جواب

امام بیہقیؒ بھی فرماتے ہیں کہ:

''اگر یہ روایت صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ امام کے ساتھ جہراً نہ پڑھے یا یہ کہ امام کے ساتھ فاتحہ سے زائد سورت نہ پڑھے۔'' (کتاب القراءۃ: ص ۹۹)

مگر مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''یہ توجیہ غلط ہے آپ مطلق قراءت اور فاتحہ کی مقید قراءت میں نیز نفس قراءت اور جہر بالقراءت میں فرق اچھی طرح سمجھتے تھے۔آپ نے اتنی رازداری کیوں فرمائی؟ **فلیس لاحدان یجھر معه یا فلیس لاحد ان یقرأ معه غیر**

سورۃ الفاتحۃ کے الفاظ کیوں نہ فرمائے؟(محصلہ ص ۲۴۷ ج ۱)

جواب

لیکن یہ اعتراض صحیح نہیں۔ قــرأ کے معنی بسا اوقات جہر کے لیے جاتے ہیں۔اور اس پر قرینہ حضرت عبادہؓ کی حدیث ہے کہ منازعت کا ذکر کرنے کے باوجود فاتحہ آہستہ پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں۔(کما مر)

اور منع کرنے کی علت منازعت ہے جو کہ جہراً پڑھنے سے ہی ہوتی ہے۔ نیز خود حضرت ابو ہریرۃؓ جو اس حدیث کے راوی ہیں وہ فاتحہ پڑھنے کا حکم فرماتے ہیں۔ اگر یہ حدیث مطلق ہوتی تو حضرت ابو ہریرۃؓ فاتحہ کا خاص فتویٰ نہ دیتے۔

432 اور امام بیہقیؒ بھی فرماتے ہیں کہ:

فقد امر ابوهريرة بقراء ة الفاتحة خلف الامام سرًا فی نفسه۔(کتاب القراءۃ:ص ۹۹)

کہ حضرت ابو ہریرۃؓ نے فاتحہ خلف الامام آہستہ پڑھنے کا حکم دیا ہے۔

جو اس بات کا قرینہ ہے کہ اس روایت میں جہراً پڑھنے اور جہری میں مـازاد پڑھنے کی ممانعت ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ راوی اپنی مروی حدیث کو دوسروں سے بہتر جانتا ہے جس کا اعتراف خود مؤلف احسن الکلام نے (ص ۴۴ ج ۲) میں کیا ہے۔لہٰذا اس سے یہاں انکار کیوں؟

:: :: ::

433

آٹھویں حدیث

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

کل صلاۃ لا یقرأ فیھا بام الکتٰب فھی خداج الا صلاۃ خلف الامام۔ (کتاب القراءۃ: ص ۱۳۵)

کہ جس نماز میں فاتحہ نہ پڑھی جائے وہ نماز ناقص ہے مگر جو نماز امام کے پیچھے پڑھی جائے۔

پہلا جواب

یہ روایت صحیح نہیں۔ امام بیہقیؒ نے نقل کیا ہے کہ شیخ ابوبکرؒ نے فرمایا: اس میں خالدؒ بن عبداللہ الداسی سے خطا ہوئی ہے۔ اس نے متن کو بدل دیا ہے۔ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: مگر امام ابوعبداللہ النیساپوریؒ نے کہا ہے کہ:

"**ھذا الوھم عندی من عبدالرحمٰن بن اسحاق فانه به الیق وروی باسناده عن یحیٰی بن معین انه سئل عن عبدالرحمٰن بن اسحاق فقال کان ضعیفا و روینا عن احمد بن حنبل انه قال ھو منکر الحدیث**" (کتاب القراءۃ ص ۱۳۵)

اس وہم کی نسبت میرے نزدیک عبدؒالرحمٰن بن اسحاق کی طرف زیادہ مناسب ہے۔ پھر انھوں نے اپنی سند سے اس کے بارے میں امام یحیٰی بن معینؒ کا قول نقل کیا کہ وہ ضعیف ہے۔ اور امام احمدؒ نے فرمایا: وہ منکر الحدیث ہے۔ محدث مبارک پوریؒ نے بھی ذکر کیا ہے کہ:

"اس کا مدار عبدؒالرحمٰن بن اسحاق واسطی پر ہے اور وہ متروک و منکر الحدیث ہے۔" (تحقیق الکلام: ص ۱۸۶ ج ۲)

اس کے بعد انھوں نے کتاب القراءۃ اور میزان الاعتدال سے اس پر جرح نقل کی ہے کہ امام احمدؒ نے اسے "**لیس بشیء، منکر الحدیث، له مناکیر، لیس ھو فی الحدیث بذاک**" کہا ہے امام یحیٰی بن معینؒ نے ضعیف اور ایک بار متروک کہا۔ امام بخاریؒ نے "**فیه نظر**" اور نسائی وغیرہ نے ضعیف کہا ہے۔ مزید عرض ہے کہ امام نسائیؒ نے اسے "**لیس بذاک**" ابوزرعہؒ نے "**لیس بقوی**" ابوحاتمؒ نے "**ضعیف منکر الحدیث یکتب حدیثه و لا یحتج به**" ابن سعدؒ، یعقوبؒ بن سفیان، ابوداود، ابن حبان وغیرہ نے بھی اسے ضعیف کہا ہے۔ (التھذیب: ص ۱۳۶، ۱۳۷ ج ۶) جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ روایت سنداً ضعیف اور ناقابل احتجاج ہے۔

مولانا صفدر صاحب کی ہوشیاری

مگر مولانا صفدر صاحب کی ہوشیاری ملاحظہ فرمائیں کہ انھوں نے بلا جواز اسے عبدالرحمٰن بن اسحاق المدنی بنا کر اس کی توثیق نقل کی ہے تاکہ بادی النظر میں کوئی حقیقت حال سے آگاہ نہ ہو سکے۔ امام بیہقیؒ نے امام ابوعبدؒاللہ النیسابوری کے حوالہ سے جو جرح نقل کی وہی جرح کتاب القراءۃ (ص ۱۰۶) میں ابوشیبہ عبدالرحمٰن بن اسحاق الواسطی پر ایک اور

حدیث کے ضمن نقل کی کہ امام احمدؒ نے اسے ''لیس بشیء، منکر الحدیث ''اور امام یحییٰ بن معینؒ نے متروک کہا۔امام بخاریؒ اور نسائیؒ نے بھی اس پر جرح کی ہے۔اب انصاف شرط ہے کہ جب امام احمدؒ نے عبدالرحمٰن بن اسحاق مدنی کو منکر الحدیث کہا ہی نہیں اور امام یحییٰ بن معینؒ نے بھی اسے ضعیف یا متروک کہا ہی نہیں۔ بلکہ امام احمدؒ نے اسے صالح الحدیث اور امام یحییٰ بن معینؒ اسے ثقہ کہتے ہیں جیسا کہ مولانا صفدر صاحب نے نقل کیا ہے تو کتاب القراءۃ میں امام النیسابوریؒ اور امام بیہقیؒ نے جو جرح کی وہ عبدالرحمٰن بن اسحاق الواسطی کے بارے میں ہوئی۔ یہی کچھ محدث مبارک پوری نے سمجھا۔مگر دیکھا آپ نے کہ ہمارے مہربان نے اس کے برعکس راوی عبدالرحمٰنؒ المدنی بنا دیا تاکہ سند کے اعتبار سے کوئی کلام نہ رہے۔ انا للہ و انا الیہ راجعون.!

محدث گوندلوی نے بھی خیر الکلام ص ۱۸۸ میں فرمایا کہ ابن معینؒ نے ان کو ضعیف کہا اور امام احمدؒ نے منکر الحدیث مگر مولانا صفدر صاحب اس کے جواب میں فرماتے ہیں: ''امام ابن معینؒ نے ان کو ثقہ کہا ہے اور امام احمدؒ نے ان کو صرف ابوالزناد کی روایت میں منکر کہا ہے۔'' (احسن: ص ۲۳۹ ج ۱)

مگر یہاں وہی گھپلا ہے جس کی طرف ابھی ہم نے اشارہ کیا۔محدث گوندلویؒ تو عبدالرحمٰنؒ الواسطی کے بارے میں امام یحییٰؒ اور امام احمدؒ کا کلام نقل کرتے ہیں مگر مولانا صفدر صاحب عبدالرحمٰنؒ المدنی سمجھ کر جواب دیتے ہیں۔ہم عرض کر چکے ہیں کہ عبدالرحمٰنؒ المدنی کو تو امام یحییٰؒ نے ''ضعیف'' نہیں کہا، نہ ہی امام احمدؒ نے اسے ''منکر الحدیث'' کہا تو یہ راوی المدنی کیسے ہوا؟ عبدالرحمٰنؒ المدنی کے بارے میں امام احمدؒ نے صالح الحدیث کہنے کے ساتھ ساتھ ایک قول میں ''روی عن ابی الزناد احادیث منکرۃ'' کہا۔جب کہ منکر الحدیث عبدالرحمٰن بن اسحاق الواسطی کو کہا ہے۔مگر افسوس مولانا صفدر صاحب نے اس فرق کو ملحوظ نہیں رکھا۔

شیخ گوندلویؒ نے کتاب القراءۃ میں عبدالرحمٰنؒ بن اسحاق پر کی گئی جرح پر اکتفاء کرتے ہوئے فرمایا: یہ جرحیں اگرچہ مبہم ہیں مگر ان سے راوی مرتبہ سے گر جاتا ہے۔''اگر حضرت موصوف التہذیب وغیرہ میں اس کا ترجمہ ملاحظہ فرماتے تو یقیناً یہ بات نہ فرماتے۔عبدالرحمٰنؒ الواسطی بالاتفاق محدثین کے ہاں ضعیف ہے۔اس لیے علامہ الذہبیؒ نے الکاشف، المغنی، دیوان الضعفاء میں اسے ''ضعفوہ'' کہا۔علامہ نوویؒ نے بھی کہا ہے کہ وہ بالاتفاق ضعیف ہے۔(نصب الرایہ :ص ۳۱۴ ج ۱) بلکہ اس پر متروک، لیس بشیء، فیہ نظر کی شدید جرح بھی ثابت ہے اور کوئی ایک جملہ قابل اعتبار توثیق کا ثابت نہیں۔صرف امام العجلیؒ کا ایک قول بیان ضعف کے ساتھ یوں ہے: ''ضعیف جائز الحدیث یکتب حدیثہ'' یہ سب جرحیں بالفرض مبہم بھی ہوں تو عبدالرحمٰنؒ کی توثیق نہ ہونے کی بنا پر مقبول ہیں۔جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے شرح نخبۃ الفکر میں لکھا ہے کہ:

''ان التجریح المجمل المبہم یقبل فی حق من خلا عن التعدیل'' (شرح النخبۃ : ص ۱۳۶ ط ھند)

کہ جرح مبہم اس راوی کے بارے میں مقبول ہے جس کی تعدیل نہ ہو'' ابن حجرؒ کے اسی موقف کے بارے میں مولانا لکھنویؒ فرماتے ہیں یہ ''تحقیق مستحسن'' اور ''تدقیق حسن'' ہے۔(الرفع والتکمیل : ص ۸۹)

مؤلف احسن الکلام نے شیخ گوندلویؒ کے اسی کلام پر جو معارضہ پیش کیا وہ بھی ان کی بے اصولی کی بین دلیل ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

''لطف یہ ہے کہ خود مؤلف مذکور جرح کو مبہم کہتا ہے اور خیر الکلام ص ۱۸۷ میں لکھا ہے کہ پھر اس پر جو جرحیں کی گئی ہیں مفسر نہیں محدثین اور اصول فقہ والوں کے ہاں اس قسم کی جرح مقبول نہیں ہوتی۔''

(احسن: ص ۲۳۹ ج ۱)

حالانکہ خیر الکلام میں جس راوی پر جرح کو غیر مفسر قرار دیا گیا ہے، وہ صحیح مسلم کا راوی علاء بن عبدالرحمٰن ہے۔ جس کی جمہور محدثین نے توثیق کی ہے اور نہ ہی وہ اپنی روایت میں منفرد ہے۔ جیسا کہ حصہ اول میں گزر چکا ہے۔ کتنے افسوس کا مقام ہے کہ مؤلف احسن الکلام اس کا تقابل عبدالرحمٰن بن اسحاق الواسطی سے کرتے ہیں۔ جس کی کوئی قابل اعتبار توثیق ثابت نہیں۔ اور اپنی اس روایت میں بھی منفرد ہے۔ اس لیے ان کی یہ ساری کارروائی محض دھوکا اور اپنے ناخواندہ حواریوں کو خوش کرنے کی ناکام کوشش ہے۔

ایک ضروری وضاحت

مؤلف احسن الکلام نے بزعم خویش تحقیق الکلام کا جواب لکھا مگر تحقیق الکلام میں عبدالرحمٰن بن اسحاق الواسطیؒ پر جو گیارہ سطروں میں ائمہ ناقدین کا کلام نقل کیا ہے اس سے صرف نظر کرتے ہوئے راوی عبدالرحمٰنؒ المدنی بنا دیا۔ اگر محدث مبارکؒ پوری کا موقف درست نہ ہوتا تو ہمارے مہربان آسمان سر پر اٹھا لیتے کہ دیکھو جی ثقہ وصدوق راوی کو ضعیف قرار دے دیا گیا۔ مگر ایسا نہیں۔ الٹا راوی کو بدل دینے میں عافیت سمجھی۔ توضیح الکلام کی تصنیف وتبییض کے دوران میں یہ ناکارہ بھی ان کی اس الٹی چال کو نہ سمجھ سکا۔ مگر ''مولانا سرفراز صفدر اپنی تصانیف کے آئینہ میں'' اس کی وضاحت کر دی گئی۔ البتہ مولانا صفدر صاحب نے احسن الکلام کی طبع چہارم میں علامہ کشمیریؒ کی اتباع میں یہ مزید وضاحت فرما دی کہ:

''یاد رہے کہ سند میں عبدالرحمٰن بن اسحاق المدنی ہے جو رجال مسلم میں سے ہیں نہ کہ الواسطی جس پر امام بیہقیؒ نے کلام کیا ہے۔ کیوں کہ المدنی سے خالد الطحان کی اور المدنیؒ کی سعیدؒ المقبری سے روایت ہے مگر واسطی اس پوزیشن میں نہیں۔ امام بیہقیؒ غلطی کا شکار ہوئے ہیں اور اسی عبدالرحمٰنؒ سے فریق ثانی ابوداود کی روایت فانتھی الناس کے مرسل ہونے پر استدلال کرتا ہے۔''

(محصلہ احسن: ص ۲۹۷ ج ۱، ط ۴، بحوالہ فصل الخطاب)

گویا عبدالرحمٰنؒ بن اسحاق کے المدنی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ سعیدؒ المقبری سے روایت کرتا ہے اور اس سے خالدؒ الطحان روایت کرتے ہیں۔ جیسا کہ التھذیب میں ہے: مگر الواسطی اس پوزیشن میں نہیں۔'' سوال یہ ہے کہ وہ اس پوزیشن میں کیوں نہیں؟ جب کہ الواسطیؒ بھی سعیدؒ المقبری سے روایت کرتا ہے جیسا کہ امام ابنؒ حبان نے المجروحین (ص ۵۴ ج ۲) میں صراحت کی ہے۔ امام ابوعبدؒاللہ نیساپوری اور امام بیہقیؒ نے اسے الواسطی ہی سمجھا ہے۔ مولانا صفدر صاحب ہی انصاف

فرمائیں کہ علامہ کشمیریؒ نے اگر امام بیہقیؒ کی غلطی بیان کی ہے تو وہ اس بات میں منفرد نہیں بلکہ ان کے شیخ امام ابو عبداللہؒ نے بھی یہی بات کہی ہے۔ جو مشہور امام حدیث اور ناقد رجال ہیں۔ ان کی بات بلا دلیل رد کرنا کہاں کا انصاف ہے۔ صرف التہذیب پر راوی مروی عنہ کا فیصلہ اپنے اندر کوئی معقولیت نہیں رکھتا۔ علامہ کشمیریؒ تو معذور ہیں کہ اس وقت المجروحین انھیں مل نہ سکی مولانا صفدر صاحب بھی تا حال اس سے بے خبر ہیں تو ہم بجز اس کے کیا کہہ سکتے ہیں ؎

ان کنت لا تدری فتلک مصیبة و ان کنت تدری فالمصیبة اعظم

مولانا صفدر صاحب اور علامہ کشمیریؒ کا یہ کہنا کہ اسی عبدالرحمٰنؒ سے فریق ثانی ابوداودؒ کی روایت **فانتهى الناس** کے مرسل ہونے پر استدلال کرتا ہے۔ حیرت ہے کہ یہ استدلال فریق ثانی نے تنہا عبدالرحمٰنؒ کی روایت سے کہاں کیا ہے؟ امام ابوداودؒ (ص ۳۰۶ ج ۱) نے اختلاف روایت کا ذکر کرتے ہوئے عبدالرحمٰنؒ کی روایت کا اشارہ کیا تو یہ استدلال کیسے ہے؟ ہم پہلے اسی روایت کے تحت ذکر کر آئے ہیں۔ سفیانؒ بن عیینہؒ، لیثؒ بن سعد اور ابنؒ جریج بھی اسے ''مرسل'' ہی ذکر کرتے ہیں۔ یعنی **فانتهى الناس** کا جملہ ذکر نہیں کرتے۔ امام بیہقیؒ نے بھی انھی کی روایات کا ذکر کیا ہے۔ عبدالرحمٰنؒ بن اسحاق کی روایت کا نہیں (کتاب القراءۃ: ص ۹۶، ۹۷)۔ اسی طرح عبدالرحمٰنؒ بن اسحاق نے بھی یہ جملہ ذکر نہیں کیا۔ اسی لیے کشمیریؒ صاحب کے ترکش کا یہ تیر بھی بے کار ہے۔ مزید یہ کہ ابوداودؒ کی روایت میں عبدالرحمٰنؒ المدنی مراد ہے، الواسطی نہیں۔ اور المدنی بہر حال واسطی سے بہتر ہے۔ جیسا کہ امام ابوحاتمؒ نے کہا ہے۔ (التهذيب: ص ۱۳۸ ج ۶)

اسی طرح عبدالرحمٰن بن اسحاق المدنی کے بارے میں دونوں حضرات کا کہنا کہ ''وہ رجال مسلم میں سے ہے'' ان کے لیے چنداں مفید نہیں۔ اس لیے کہ امام مسلمؒ نے اس سے احتجاج نہیں کیا۔ بلکہ شواہد میں اس کی روایت لائے ہیں جیسا کہ التہذیب (ص ۱۳۹ ج ۶) میں ہے۔ مولانا صفدر صاحب غور فرمائیں العلاءؒ بن عبدالرحمٰن، مکحولؒ، محمدؒ بن مبارک، ولیدؒ بن مسلم، عبیداللہ بن عمروؒ الرقی بھی صحیح مسلم کے راوی ہیں یا نہیں؟ اگر تسلیم کریں کہ یہ راوی المدنی ہے تب بھی یہاں اس کی روایت سے استدلال درست نہیں۔

امام علی بن مدینیؒ اور یحییٰ القطانؒ فرماتے ہیں کہ: ''ہم نے اہل مدینہ کو اس کی تعریف کرتے ہوئے نہیں سنا۔''

امام ابوحاتمؒ فرماتے ہیں:

يكتب حديثه ولا يحتج به وهو قريب من ابن اسحاق صاحب المغازی و حسن الحديث۔

کہ اس کی حدیث لکھی جائے لیکن احتجاج کے قابل نہیں اور وہ ابن اسحاقؒ صاحب المغازی کی طرح حسن الحدیث ہے۔ ❶

---

❶ مؤلف احسن الکلام نے امام ابوحاتمؒ کا صرف یہی قول نقل کیا ہے کہ وہ حسن الحدیث ہے حالانکہ انھوں نے یہ بھی فرمایا ہے کہ وہ ابن اسحاقؒ کے درجہ کا ہے اور **لا يحتج به** ہے جیسا کہ انھوں نے ابن اسحاقؒ کے متعلق کہا ہے مگر افسوس کہ **لا يحتج به** کی یہ جرح ابن اسحاق پر تو کارگر ہو مگر عبدالرحمٰنؒ کے متعلق بے کار ہو؟ حالانکہ اس کے حسن الحدیث ہونے کا انکار نہیں بلکہ انکار ایسے راوی کی اس روایت پر ہے جو ثقات کی مخالفت میں ہو اور حدیث مشہور کے خلاف ہو۔

434 امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ: ''جب وہ ثقات کی مخالفت کرے تو اس کے حفظ پر اعتماد نہیں کیا جائے گا۔'' امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں: ''وہ ضعیف ہے'' امام حاکمؒ اور حافظ عبدالحقؒ فرماتے ہیں کہ: ''وہ قابل احتجاج نہیں۔'' ابن عدیؒ فرماتے ہیں: ''اس کی بعض روایات منکر ہیں، جن میں اس کی کسی نے متابعت نہیں کی اور نہ اس کی اکثر احادیث صحیح ہیں اور وہ صالح الحدیث ہے۔''

سعدی فرماتے ہیں:

''حدیث میں اس کی تعریف نہیں ہوئی۔'' (تہذیب: ص ۱۳۸، ۱۳۹ ج ۶، میزان: ص ۵۴۷ ج ۲)

امام ابن قطانؒ فرماتے ہیں: ''**ھو عندھم نحو محمد بن اسحاق فی حالہ**'' کہ محدثین کے نزدیک محمدؒ بن اسحاقؒ کی طرح ہے (بیان الوہم والایہام ص ۳۸۷ ج ۳)۔ یہی بات امام ابو حاتمؒ نے صراحۃً کی ہے۔ انصاف شرط ہے کہ ابن اسحاقؒ تو مردود اور یہ مقبول، آخر کیوں؟

اس کو گو اکثر محدثینؒ نے ثقہ و صدوق کہا ہے مگر درجہ اول کے ثقات میں شمار نہ ہونے کی بنا پر ہی امام بخاریؒ فرماتے ہیں:

''کہ ثقات کی مخالفت کے وقت اس پر اعتماد نہیں کیا جائے گا۔''

مؤلف احسن الکلام کا فرمانا کہ:

435 ''امام احمدؒ کی اصطلاح منکر الحدیث کے بارے میں جدا ہے، ان کے نزدیک راوی منفرد اور غریب حدیث بیان کرے تو منکر الحدیث ہوتا ہے۔'' (محصلہ حاشیہ ص ۲۳۹)

ہم پہلے یہ وضاحت کر چکے ہیں کہ امام احمدؒ کی یہ جرح الواسطی کے بارے میں ہے، المدنی کے متعلق نہیں۔ اس سے قطع نظر جو کچھ امام احمدؒ سے نقل کیا گیا ہے وہی کچھ تو امام بیہقیؒ کہہ رہے ہیں کہ عبدالرحمٰن منفرد ہے اور اس کی روایت حضرت ابوہریرہؓ کی معروف روایت اور ان کے فتویٰ کے خلاف ہے۔ لہٰذا مولانا صاحب نے یہ وضاحت فرما کر امام بیہقیؒ کے موقف کو کمزور نہیں بلکہ اور مضبوط کیا ہے۔

الغرض عبدالرحمٰنؒ المدنی گو صدوق اور صالح الحدیث ہے مگر مخالفت کی بنا پر اس کی روایت پر اعتماد نہیں۔ جیسا کہ امام بخاریؒ نے فرمایا اور امام احمدؒ کے کلام سے بھی یہی مفہوم اخذ ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کی اس روایت سے استدلال قطعاً صحیح نہیں۔

دوسرا جواب

حضرت ابوہریرہؓ کا صریح فتویٰ حصہ اول میں گزر چکا ہے کہ وہ فاتحہ خلف الامام کا حکم فرماتے تھے اور احناف کا ''قاعدہ عظیمہ مشہورہ نافعہ'' یہ ہے کہ راوی اپنی روایت کے خلاف عمل کرے تو اعتبار اس کے عمل کا ہوگا، روایت کا نہیں۔ اس لیے ان کے اصول کے مطابق بھی یہ روایت قابل استدلال نہیں، مگر مؤلف احسن الکلام کا فرمانا:

''اعتبار راوی کی مرفوع حدیث کا ہوتا ہے، اس کی ذاتی رائے کا نہیں۔'' (احسن: ص ۲۴۰ ج ۱)

یہاں محل نظر ہے جب کہ یہ جواب خود ان کے مسلمہ اصول کی بنا پر ہے، جسے وہ ''قاعدہ نافعہ عظیمہ'' قرار دے چکے ہیں۔(کما مر)

البتہ مؤلف موصوف کا یہ اعتراض محدثین کے اصول کے مطابق ہے۔لیکن یہاں تو صرف فتویٰ نہیں بلکہ ان کی روایت بھی اس کی مؤید ہے اور وہ اسی روایت کی بنا پر مقتدی کو فاتحہ کا حکم فرماتے ہیں۔لہٰذا یہ معارضہ یہاں بے کار ہے۔

مزید برآں مولانا موصوف لکھتے ہیں:

''امام ثوریؒ قراءت خلف الامام کے قائل نہ تھے۔اگر یہ روایت ان کے نزدیک صحیح ہوتی تو اس کے خلاف فتویٰ کبھی نہ دیتے۔''(حاشیہ ص۱۱۰ ج۲)، نیز دیکھیے (ص۵۷ ج۲)۔ 436

اور یہی علمائے احناف کا اصول ہے جیسا کہ ہم پہلے علامہ قرشی حنفی کے حوالہ سے نقل کر آئے ہیں۔مزید دیکھیے انہاء السکن (ص۵۱)۔

مولانا صفدر صاحب مزید لکھتے ہیں کہ:

''یہ بات اپنے مقام پر آئے گی کہ راوی حدیث اپنی حدیث کی مراد کو دوسروں سے زیادہ جانتا ہے۔''(ص۲۶۸ ج۱)

اور یہ مقام ہے احسن الکلام (ص۴۴ ج۲) جہاں انھوں نے مبارک پوریؒ اور قاضی شوکانیؒ وغیرہ سے یہی قاعدہ ذکر کیا ہے۔[1]

اب قارئین کرام خود ہی فیصلہ فرمائیں کہ ان قلابازیوں کا آخر کیا مقصد ہے؟ مولانا موصوف دراصل سیمابی صفت رکھتے ہیں۔اس لیے جہاں جس اصول کو مفید مطلب پاتے ہیں، اختیار کرتے ہیں اور جہاں اس کو مفید مطلب نہیں پاتے، انکار کر جاتے ہیں ورنہ ان کا اصول یہی ہے کہ ایسی صورت میں اعتبار فتویٰ کا ہے۔راوی کی روایت کا نہیں۔

تیسرا جواب

دیوبندی مکتب فکر کے خاتمۃ الحفاظ مولانا محمد انور کشمیریؒ لکھتے ہیں کہ جس طرح کتاب القراءۃ ص۴۷ میں حضرت عبادہؓ کی روایت میں ''خلف الامام'' مدرج[2] ہے۔اسی طرح اس حدیث میں اس کے آخری الفاظ'' الا صـــلاۃ خلف امام'' مدرج ہیں۔ان کے الفاظ ہیں:

'' ومثـل هـذا في الادراج ما عنده في كتاب القراءة عن عبدالرحمٰن بن اسحٰق عن سعيـد الـمقبري عن ابي هريرة قال قال رسول الله ﷺ كـل صـلاة لا يقرأ فيها بام القرآن فهي خداج الا صلوٰة خلف الامام ''(فصل الخطاب مع كتاب المستطاب :ص۲۵۲) 437

اور چند سطور بعد فرماتے ہیں:

---

[1] اس قاعدہ کے برعکس صفدر صاحب نے جس بے قاعدگی کا مظاہرہ فرمایا ہے اس کی تفصیل حصہ اول میں گزر چکی ہے۔

[2] اس دعویٰ ادراج کی حقیقت اپنے مقام پر گزر چکی ہے۔

فالاسناد حسن و الزيادة مدرجة۔ کہ اس کی سند تو حسن ہے مگر یہ زیادت مدرج ہے۔

لیجیے ہم نے اس کا مدرج ہونا فریق ثانی کے خاتمۃ الحفاظ کے کلام سے ثابت کر دیا ہے۔یقین جانیے اگر ہم یہ کہتے تو شاید آسمان سر پر اٹھا لیا جاتا لہٰذا اصاغر کو اپنے اکابر کے دلپسند جواب پر غور کرنا چاہیے۔مولانا صفدر صاحب پر تعجب ہے کہ فصل الخطاب کے اسی مقام پر عبدالرحمٰنؒ بن اسحاق کے بارے میں کہ وہ مدنی ہے، واسطی نہیں علامہ کشمیریؒ کا کلام نظر آ گیا مگر یہ فیصلہ ان کی نگاہ سے اوجھل رہا۔فَاِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ۔!خود غرضی کی اس سے بڑھ کر اور کیا مثال ہوگی؟

صفدر صاحب کی ہوشیاری

مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں کہ:

''امام بیہقیؒ نے اعتراض کیا ہے کہ اصل روایت میں ''الا صــلاة خلف الامام'' کا جملہ نہیں جیسا کہ علاءؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ کا موقوف اثر نقل کیا ہے۔پھر جواباً فرماتے ہیں: مرفوع حدیث موقوف اثر کے تابع بنا کر مطلب لینا خلاف اصول ہے۔اور خالد الطحانؒ بالاتفاق ثقہ ہے۔''

(احسن الکلام:ص۲۴۰ ج۱)

مگر یہ امام بیہقیؒ پر الزام ہے اور ان کے مقصد کو بڑی ہوشیاری سے غلط انداز میں پیش کر کے جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے۔حقیقتِ حال ملاحظہ فرمائیں۔اور مؤلف موصوف کی ''دیانت داری'' کی داد دیں۔امام بیہقیؒ امام ابو عبداللہؒ کے استاد امام ابو بکرؒ بن عبداللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا کہ اس حدیث میں خالدؒ نے غلطی کی ہے، اور متن حدیث کو سہواً بدل دیا ہے۔حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ''انی اکون احیاناً خلف الامام'' کے جملہ کو انھوں نے ''الا خــلف الامــام'' کے ساتھ بدل دیا ہے اور یہ روایت ''مقلوب'' ہے۔پھر انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے موقوفاً یہ نقل کیا ہے۔

اس کے بعد امام بیہقی فرماتے ہیں: مگر امام ابو عبداللہؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک یہ وہم عبدالرحمٰنؒ کا ہے: الوهم عندی من عبدالرحمٰن '' پھر امام بیہقیؒ خود فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کا مذہب مشہور ہے اور حدیث جو کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے ہے وہ موقوف نہیں بلکہ دراصل مرفوع ہے۔(کتاب القراءۃ:ص۱۳۵، ۱۳۶)

یہ ہے امام بیہقیؒ کا اصل موقف مگر دیکھا آپ نے جس بات کی تردید خود امام بیہقیؒ نے بیان کر دی ہے۔یہ ہمارے مہربان اسی کو امام بیہقیؒ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔یا للعجب!

لہٰذا جب امام بیہقیؒ نے اس وہم کا انتساب خالدؒ کی طرف نہیں کیا اور نہ ہی اس مرفوع کے مقابلہ میں موقوف کو پیش کیا ہے تو پھر اس اعتراض کا انتساب امام بیہقیؒ کی طرف کیوں کر صحیح ہے؟

مگر یہ بھی مت بھولیے کہ اس میں جو وہم امام ابو بکرؒ نے بیان کیا ہے اس سے تو وہ متفق ہیں کہ یہ روایت مقلوب ہے مگر وہم کس سے ہوا اس میں وہ اپنے استاد امام ابو عبداللہؒ نیسا پوری کے فرمان کے مطابق امام ابو بکرؒ سے اختلاف کرتے ہیں کہ

یہ وہم دراصل خالدؒ سے نہیں بلکہ عبدؒالرحمٰن سے ہوا ہے۔ اور اسے وہ متکلم فیہ سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے ہم نقل کر آئے ہیں۔ لہٰذا امام بیہقیؒ نے اس روایت کو مقلوب کہا ہے تو مولانا کشمیریؒ نے آخری جملہ کو مدرج قرار دیا ہے۔ وجہ جو بھی ہو سر دست ہمیں اس سے بحث نہیں۔ مقصد یہ ہے کہ یہ جملہ نہ محدثین کی اصطلاح میں صحیح ہے اور نہ کشمیریؒ صاحب کے ''اجتہاد'' میں۔

صفدر صاحب کی بے انصافی

مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں کہ:

''قرین انصاف یہ ہے کہ یہ غلطی خالدؒ کی نہیں علاءؒ بن عبدالرحمٰن کی ہے کہ اس پر جرح کا ثبوت ملتا ہے۔''
(احسن: ص ۲۴۰)

439 جواب

یہ سراسر بے انصافی اور مسلکی حمیت میں انتہائی تعصب کا اظہار ہے۔ امام بیہقیؒ نے خود غلطی خالدؒ کی نہیں بتلائی بلکہ عبدؒالرحمٰن کی بتلائی ہے اور عبدالرحمٰن متکلم فیہ ہے۔ علاءؒ کی روایت پر حصہ اول میں مفصل کلام گزر چکا ہے۔ ہم علامہ زیلعیؒ، علامہ عینیؒ، علامہ لکھنویؒ، ایسے اکابر علمائے احناف کے اقوال سے ثابت کر آئے ہیں کہ یہ روایت بالکل صحیح ہے اور اس پر اعتراض انتہائی تعصب کا نتیجہ ہے اور ہم یہ بھی ثابت کر چکے ہیں کہ علاء سے امام مسلمؒ نے استشہاداً ہی نہیں بلکہ احتجاجاً بھی روایات لی ہیں۔ برعکس عبدؒالرحمٰن الواسطی کے کہ وہ ضعیف ہے، بالفرض اگر وہ عبدؒالرحمٰن المدنی ہو تو وہ بھی متکلم فیہ اور امام مسلمؒ نے اس سے صرف استشہاد و متابعت ہی میں روایت لی ہے۔ چنانچہ امام حاکمؒ فرماتے ہیں:

لا یحتجان به ولا واحد منهما وانما اخرجا له في الشواهد۔ (تهذيب: ص ۱۳۹ ج ۶)

کہ عبدالرحمٰنؒ سے امام بخاریؒ و مسلمؒ نے احتجاج نہیں کیا اور نہ دونوں میں سے کسی ایک نے احتجاج کیا ہے بلکہ انھوں نے شواہد میں اس کی روایات نقل کی ہیں۔

مؤلف احسن الکلام کا یہ کہنا کہ:

''امام مسلمؒ نے بتلایا ہے کہ وہ استشہاد میں متکلم فیہ راوی کو بھی لے کر آتے ہیں۔'' (احسن: ص ۲۴۱)

بجا سہی مگر علاء سے تو انھوں نے احتجاج کیا ہے (**کما مر**) برعکس عبدؒالرحمٰن کے اور وہ ہے بھی متکلم فیہ، بالخصوص اس کی منفرد روایات پر کلام ہے جیسا کہ امام بخاریؒ نے کہا ہے تو پھر عبدؒالرحمٰن سے کیوں کر غلطی کا انکار کیا جا سکتا ہے؟ بالخصوص جب کہ علاءؒ منفرد نہیں بلکہ امام زہریؒ اور صفوانؒ بن سلیم سے اس کی متابعت ثابت ہے۔ (**کما مر**) اور عبدؒالرحمٰن منفرد ہے۔ اب انصاف شرط ہے کہ غلطی علاءؒ سے ہوئی یا عبدالرحمٰنؒ سے؟ **الیس منکم رجل رشید؟**

مزید برآں یہاں تو عبدؒالرحمٰن سے مراد الواسطی ہے جو بالاتفاق ضعیف ہے۔ اس کی روایت کو علاءؒ کے مقابلہ میں لانا ہی بے معنی ہے۔

:: :: ::

نویں حدیث

440

حضرت حسن بصری حضرت ابوبکرہؓ سے نقل کرتے ہیں:

انہ دخل المسجد والنبی ﷺ راکع فرکع قبل ان یصل الی الصف فقال النبی ﷺ زادک اللہ حرصا و لا تعد۔ (السنن الکبری: ص ۹۰ ج ۲، البخاری: ص ۱۰۸ ج ۱ وغیرہ)

کہ انھوں نے فرمایا میں مسجد میں داخل ہوا تو نبی ﷺ رکوع میں تھے۔ چنانچہ میں صف میں ملنے سے قبل ہی (تکبیر تحریمہ کہہ کر) رکوع میں چلا گیا اور آہستہ آہستہ چلتے ہوئے صف میں مل گیا۔ (نماز سے فارغ ہو کر) آپ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تجھے نیکی کرنے پر حریص کرے، پھر ایسا نہ کرنا۔

اس حدیث سے فاتحہ خلف الامام نہ پڑھنے پر استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ حضرت ابوبکرہؓ سورہ فاتحہ پڑھے بغیر رکوع میں شامل ہو گئے اور ان کی نماز کو آنحضرت ﷺ نے مکمل قرار دیا اور اعادہ کا حکم نہیں دیا۔ لہٰذا اگر سورہ فاتحہ ہر رکعت میں فرض ہے تو حضرت ابوبکرہؓ کی نماز کیسے صحیح ہوئی؟ (محصلہ احسن الکلام: ص ۲۴۲، ۲۴۳)

پہلا جواب

اس حدیث سے فاتحہ خلف الامام کی حرمت یا کراہت ثابت نہیں ہوتی جیسا کہ عموماً حنفیہ کا مذہب ہے اور نہ ہی اس سے استدلال تام ہے کیوں کہ احناف کے نزدیک قیام مقتدی پر فرض ہے۔ اور قیام اس قدر فرض ہے کہ جس میں قراءت مفروضہ ادا ہو سکے۔

علامہ الجزائریؒ لکھتے ہیں:

441

الحنفیۃ قالوا القدر المفروض من القیام ھو ما یسع القراءۃ المفروضۃ ۔

(الفقۃ علی مذاھب الاربعۃ: ص ۲۲۸ ج ۱)

کہ حنفیہ کہتے ہیں کہ قیام اس قدر فرض ہے جس میں قراءت مفروضہ ادا ہو جائے۔

نیز دیکھیے السعایہ (ص ۱۱۰ ج ۲) وغیرہ۔

مگر حضرت ابوبکرہؓ کے اس عمل سے تو یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ انھوں نے اس قدر قیام بھی نہیں کیا۔ تو کیا فرضیت قیام کا بھی انکار کیا جائے؟ مؤلف احسن الکلام کا کہنا ہے کہ:

''احناف کے نزدیک اتنا قیام جس میں تکبیر تحریمہ ادا ہو سکے فرض ہے۔'' الخ (احسن: ص ۲۴۴ ج ۱)

صحیح نہیں، قیام حالت تکبیر کا نہیں بلکہ تکبیر کے بعد کا فرض ہے اور یہ بھی تو محض احتمال ہے کہ ''حضرت ابوبکرہؓ نے بحالت قیام ہی تکبیر تحریمہ ادا کی ہو گی'' (احسن: ص ۲۴۴ ج ۱)

حالانکہ قیام جو مطلوب ہے وہ تکبیر تحریمہ ہی کا نہیں بلکہ وہ قیام مراد ہے جس میں قراءت مفروضہ ہو سکے۔ لہٰذا جب

قیام کے فوت ہو جانے سے قیام کی فرضیت ساقط نہیں ہوتی تو فاتحہ کی فرضیت کیوں کر ساقط ہو جاتی ہے؟

دوسرا جواب

طبرانی اور طحاوی کی روایات میں ہے کہ ''حضرت ابوبکرہؓ مسجد میں داخل ہوئے تو رکوع کی حالت میں چلتے ہوئے صف میں شامل ہوئے۔'' (فتح الباری: ص ۲۶۸ ج ۲)

اور ابن مسعودؓ، زید بن ثابتؓ، عروہؒ بن زبیر، سعیدؒ بن جبیر، عطاؒء، ابوسلمہؒ وغیرہ فرماتے ہیں:

''کہ اگر رکوع کی حالت میں اس طرح چلتے ہوئے صف میں مل جائے تو رکعت ہو جائے گی'' (عمدۃ القاری: ص ۵۵ ج ۶)

442 مگر امام ابوحنیفہؒ اور حنفیہ کہتے ہیں:

صف میں ملنے سے پہلے رکوع کرنا اور تکبیر کہنا مکروہ ہے۔ (عالمگیری: ص ۱۰۸ ج ۱، التاتارخانیہ: ص ۶۲۴ ج ۱)

اسی طرح عالمگیری (ص ۱۰۳ ج ۱) میں ہے:

ولو کان مقدار صفین ان مشی دفعة واحدة فسدت الصلٰوة۔

کہ اگر دو صف کی مقدار ایک ہی دفعہ چلا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

احناف کا یہ فتویٰ بھی اس حدیث کے خلاف ہے۔ لہٰذا جو جواب وہ اس حدیث کا دیں وہی فاتحہ کے بارہ میں تصور فرمائیں۔

تیسرا جواب

اس حدیث سے استدلال تبھی صحیح ہے جب کہ یہ ثابت ہو کہ حضرت ابوبکرہؓ نے بعد میں رکعت نہیں پڑھی تھی۔ حافظ ابن حزمؒ لکھتے ہیں کہ:

واما حدیث ابی بکرة فلا حجة لهم فیه اصلاً لانه لیس فیه انه اجترأ بتلک الرکعة وانه لم یقضها فسقط تعلقهم۔ (المحلی: ص ۲۴۴ ج ۳)

یعنی حضرت ابوبکرہؓ کی حدیث میں ان کے لیے کوئی دلیل نہیں کیوں کہ اس میں یہ ذکر نہیں کہ انھوں نے اسی رکعت پر اکتفا کیا تھا۔ اور نہ یہ ذکر ہے کہ انھوں نے وہ رکعت نہیں پڑھی تھی۔ لہٰذا اس سے ان کا استدلال ساقط ہے۔

لیکن جب اسی حدیث کے آخر میں:

''**صل ما ادرکت واقض ما سبقک۔** (فتح الباری: ص ۲۶۸ ج ۲) کہ جتنا حصہ پالیا وہ پڑھ اور جو رہ گیا وہ پورا کر۔''

کے الفاظ بھی ہیں۔ تو ان سے معلوم ہوتا ہے کہ لامحالہ انھوں نے وہ رکعت دوبارہ پڑھی ہوگی کیوں کہ حضورؐ کے حکم کے بعد صحابی کا عمل نہ کرنا انتہائی بعید بات ہے۔

لا تُعِد یا لا تَعُدْ

لَا تُـعِدْ کے معنی ہیں کہ تمھاری نماز درست ہے اعادہ کی ضرورت نہیں جب کہ لَا تَـعُدْ کے معنی ہیں کہ پھر ایسا نہ کرنا۔ حضرت ابوبکرہؓ دوڑتے ہوئے آئے تھے۔ اسی سے آپ نے منع فرمایا جیسا کہ عموماً بھاگ کر آنے کی ممانعت احادیث میں منقول ہے۔ امام شافعیؒ نے یہی معنی بیان فرمائے ہیں۔ '' قولہ: لا تعد یشبہ قولہ لا تاتوا للصلاۃ تسعون ''(بیھقی ص ۹۰، ج ۲) یعنی بھاگ کر آنے کی اس میں ممانعت ہے۔ مگر اس کے برعکس مؤلف احسن الکلام کا یہ کہنا کہ:

443

''ایک توجیہ کے لحاظ سے عدم اعادہ کا صریح ارشاد فرمایا۔'' (احسن: ص ۲۴۲)

نہایت کمزور سہارا ہے جب کہ حافظ ابن حجرؒ نے صراحت کی ہے کہ: '' لا تُعِدْ ''مشہور روایت کے خلاف ہے۔''

اور علامہ عینیؒ بھی لکھتے ہیں:

فی جمیع الروایات بفتح التاء وضم العین من العود (عمدۃ القاری: ص ۵۵ ج ۶)

کہ تمام روایات میں لا تَعُد، تاء کے فتح اور عین کی پیش کے ساتھ عود سے ہے۔

اور لا تُعِد کو لفظ قیل سے بیان کیا ہے، جو مشہور روایت کے مقابلہ میں ضعف پر مبنی ہے اور حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں طبرانی کے الفاظ'' **صل ما ادرکت واقض ما سبقک** '' روایت مشہور'' لا تَعُدْ '' کے مؤید ہیں۔ [1] (فتح الباری: ص ۲۶۹ ج ۲)

لہٰذا صریح الفاظ کے مقابلہ میں نہایت کمزور توجیہ سے ''عدم اعادہ کا صریح حکم'' قرار دینا مضحکہ خیز ہے۔

رہا یہ سوال کہ:

''اگر رکوع کی رکعت نہیں تو حضرت ابوبکرہؓ کو اس قدر کوشش کرنے کی کیا ضرورت تھی۔'' (احسن: ص ۲۴۳ حاشیہ)

تو یہ نہایت سطحی بات ہے جب کہ حکم یہ ہے کہ:

''**من وجدنی قائما او راکعا او ساجدا فلیکن معی**'' (فتح الباری: ص ۲۶۹ ج ۲)

کہ جو مجھے قیام کی حالت میں یا رکوع یا سجدہ کی حالت میں پائے تو وہ میری موافقت کرے۔''

444

اسی بنا پر وہ رکوع کی فضیلت کو پانے کے لیے جلدی سے رکوع میں جا ملے کیوں کہ حکم یہی ہے کہ امام کو جس حالت میں پاؤ اس کے ساتھ ملو خواہ اس کا اعتبار ہو یا نہ ہو۔

رکوع کو پانے کی ''کوشش'' کے لیے ہی تو حضرت عبداللہؓ بن مسعود، زیدؓ بن ثابت وغیرہ رکوع میں چلتے ہوئے صف میں ملنے کے قائل ہیں جیسا کہ عمدۃ القاری کے حوالے سے ابھی ہم نے ذکر کیا۔ بلکہ عبداللہؓ بن زبیر تو فرماتے ہیں:

''**اذا دخل أحدکم المسجد والناس رکوع فلیرکع حین یدخل ثم یدب راکعًا حتی یدخل فی الصف فان ذلک السنة**'' (حاکم: ص ۲۱۴ ج ۱، بیہقی: ۱۰۶ ج ۳، طبرانی اوسط)

---

[1] یہی وجہ ہے کہ مولانا احمد علیؒ سہارن پوری نے بھی ''لا تَعُدْ ''عین کے ضمہ کے ساتھ ہی ضبط کیا ہے۔

کہ جب تم میں سے کوئی مسجد میں داخل ہو اور لوگ رکوع میں ہوں تو وہ داخل ہوتے ہی رکوع کرے پھر رکوع کی حالت میں چلتا ہوا صف میں شامل ہو جائے۔ بے شک یہ سنت ہے۔ امام حاکمؒ نے اسے علی شرط شیخین صحیح کہا ہے۔ علامہ ذہبیؒ نے بھی ان کی موافقت کی ہے، اور علامہ ہیثمیؒ نے یہ روایت مجمع الزوائد (ص ۹۶ ج ۲) میں طبرانی کے حوالہ سے نقل کر کے کہا: **رجاله رجال الصحيح** اس کے راوی الصحیح کے راوی ہیں۔

غور فرمائیے! رکوع سے ملنے کے لیے رکوع کی حالت میں چل کر صف میں شامل ہونے کو حضرت عبداللہؓ بن زبیر ''سنت'' قرار دیتے ہیں۔ یہ سنت تو احناف کے نزدیک موجب فساد صلاۃ ہو مگر رکوع کی رکعت جائز۔ **فانّا لله و انا اليه راجعون** ۔ ہمارے نزدیک یہ ''سنت'' جائز، کیوں کہ حکم ہر حالت میں امام سے ملنے کا ہے۔ رکوع سے ملنے پر رکعت کا ملنا اس پر مستزاد ہے جس کے لیے دلیل چاہیے۔ اور **لا تعد** میں ممانعت بھاگ کر جلدی جلدی آنے سے ہے۔ جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے اور صف میں ملنے سے پہلے رکوع کر کے صف میں ملنے کی ممانعت کسی صحیح مرفوع حدیث میں نہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ص ۲۶۹ ج ۲) میں طحاوی سے جو یہ روایت ''**اذا اتى احدكم الصلاة فلا يركع دون الصف حتى يأخذ مكانه من الصف** '' کہ جب کوئی نماز کے لیے آئے تو صف میں ملنے سے پہلے صف کے پیچھے رکوع نہ کرے، نقل کی ہے۔ اور اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔ یہ صحیح نہیں کیوں کہ اس میں ابن عجلان مدلس ہے اور روایت معنعن ہے۔ اس لیے یہ عبداللہؓ بن زبیر کی روایت کے مقابلہ میں قابل قبول نہیں۔ **و الله اعلم** ۔

چوتھا جواب

جو حضرات مقتدی کے لیے فاتحہ کو فرض قرار دیتے ہیں ان میں سے ایک جماعت رکوع کی رکعت کی قائل ہے اور وہ اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔ یعنی رکوع کی حالت میں اگر امام کو پائے تو اس رکعت میں فاتحہ فرض نہیں۔ کیوں کہ رکوع میں قرآن پڑھنا منع ہے۔ اور اگر قیام میں فاتحہ پڑھ کر شامل ہو تو اس میں امام کی مخالفت لازم آئے گی اور یہ بھی منع ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو قیام میں شامل ہو وہ بھی فاتحہ نہ پڑھے۔ جیسے وضو میں تین اعضاء کا دھونا اور سر کا مسح کرنا فرض ہے۔ لیکن اگر کسی کے پاؤں یا ہاتھ کٹے ہوں تو اس سے فرضیت کا یہ حکم ساقط ہو جائے گا۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جس کے پاؤں اور ہاتھ ہوں وہ بھی نہ دھوئے۔ حضرت الاستاذ محدث گوندلویؒ نے خیر الکلام ص ۴۵۰ میں اس کی دو اور نظیریں بھی پیش کی ہیں۔ مگر مؤلف احسن الکلام نے اس کے جواب میں بڑی بے تکی بات فرمائی ہے کہ:

''یہ حضرات تو ہمارے ہم نوا ہوئے۔'' (احسن: ص ۲۴۳ ج ۱)

سبحان اللہ! ہم نوائی کیسے؟ جب کہ وہ تو بدستور مقتدی پر فاتحہ کو فرض کہتے ہیں۔ صرف اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔ امام بیہقیؒ لکھتے ہیں:

قراءة الامام للماموم قراءة اذا ادركه في الركوع و لم يدرك معه القيام۔

(کتاب القراءة: ص ۱۵۵)

کہ امام کی قراءت مقتدی کے لیے صرف اس وقت کافی ہے جب مقتدی قیام کی بجائے رکوع کی حالت میں ملے۔ لہٰذا اس جماعت کے نزدیک حضرت ابوبکرہؓ کی روایت قطعاً فاتحہ کی فرضیت کے منافی نہیں بلکہ یہ ایک استثنائی صورت ہے۔

تنبیہ اول

مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں کہ:

445 ''حافظ ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوبکرہؓ غزوہ حنین کے بعد طائف کے دن مسلمان ہوئے تھے۔ لہٰذا یہ آخری فعل ہے۔'' (احسن: ص۲۴۳ ج۱)

مگر ہم حافظ ابن حزمؒ ہی سے نقل کر آئے ہیں کہ رکوع کی رکعت کے لیے حضرت ابوبکرہؓ کی حدیث سے استدلال بے فائدہ ہے۔ لیکن یہاں یہ بھی دیکھ لیا جائے کہ علامہ ابن حزمؒ نے یہ بات ان کی اس حدیث کے بعد کہی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے خوف میں ظہر کی نماز دو دو رکعتیں علیحدہ علیحدہ پڑھائیں۔ آنحضرت ﷺ کی چار رکعتیں تھیں اور ہماری دو۔ اس کی تائید میں انھوں نے حضرت جابرؓ کی روایت بھی پیش کی ہے۔ جس سے ان کا مقصود یہ ہے کہ امام اور مقتدی کی نماز میں اتحاد نیت ضروری نہیں۔ امام نفل پڑھائے تو مقتدی فرض پڑھ سکتا ہے۔ دیکھیے المحلی (ص۲۲۷ ج۴)۔

اور اسی حقیقت کا اعتراف علامہ زیلعیؒ حنفی نے ان الفاظ سے کیا ہے:

فالاستدلال علی الحنفیة بحدیث جابر صحیح۔ (نصب الرایة: ص ۵۷ ج ۲)

کہ حضرت جابرؓ کی حدیث سے حنفیہ پر الزام صحیح ہے۔

اسی کو حافظ ابن حزمؒ نے آخر الامرین قرار دیا ہے۔ کیا ہمارے مہربان بھی اسے تسلیم کرنے کے لیے تیار ہیں؟ یا علامہ طحاویؒ کی فرسودہ تاویل نسخ کا بہانہ بنائیں گے؟ فرسودہ اس لیے کہ ان کا دعویٰ نسخ کی تردید مولانا عبدالعزیز گوجرانوالویؒ حاشیہ نصب الرایہ (ص۵۷ ج۲) میں بھی کر چکے ہیں ع

تیغ تو اوچھی پڑی تھی، گر پڑے ہم آپ ہی

رکوع کی رکعت کے دلائل پر ایک نظر

مولانا صفدر صاحب نے رکوع کی رکعت کے ثبوت میں حاشیہ احسن الکلام (ص۲۴۳ ج۱) میں چند صحابہ کرامؓ کا نام لیا ہے کہ وہ رکوع کی رکعت کے قائل تھے۔ مگر ان میں حضرت ابوہریرہؓ کا نام لینا قطعاً غلط ہے جیسا کہ حصہ اول میں ہم وضاحت کر آئے ہیں۔ ان کے علاوہ حضرت ابوسعیدؓ خدری اور حضرت عائشہؓ بھی رکوع کی رکعت کے قائل نہ تھے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے بلکہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ:

446 ''جو حضرات مقتدی پر وجوب فاتحہ کے قائل ہیں وہ رکوع کی رکعت کے قائل نہیں'' (جزء القراءة: ص۴)

اور یہی بات انھوں نے امام علیؒ بن مدینی سے بھی نقل کی ہے۔ (جزء القراءة: ص۱۷)

لہٰذا ایک صحابیؓ کے عمل کو دوسرے صحابی کے عمل پر ترجیح دینا اصولاً صحیح نہیں۔ البتہ اس سلسلہ میں انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کو بھی پیش کیا ہے، جسے امام بیہقیؒ نے السنن الکبریٰ (ص ۸۹ ج ۲) اور امام ابوداودؒ نے السنن (ص ۳۳۲، ج ۱) میں ذکر کیا ہے، لیکن اس کی سند میں یحییٰ بن ابی سلیمان کمزور ہے۔ اور وہی تنہا اس روایت کو بیان کرتا ہے۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ: ''منکر الحدیث'' ہے امام ابوحاتمؒ فرماتے ہیں: ''مضطرب الحدیث، لیس بالقوی، یکتب حدیثه'' [1] ابن خزیمہ فرماتے ہیں کہ: ''وہ مجہول ہے'' امام عقیلی نے الضعفاء (ج ۴ ص ۴۰۷) میں اس کا ذکر کیا ہے البتہ ابن حبانؒ اسے ثقات میں ذکر کرتے ہیں۔ (تہذیب: ص ۲۲۸ ج ۱۱) اور امام بیہقیؒ المعرفة (ص ۵۸۰ ج ۱) میں فرماتے ہیں: ''یحییٰ بن ابی سلیمان منفرد ہے اور وہ ''لیس بقوی'' ہے۔ حافظ ابن حجرؒ تقریب التہذیب ص ۵۴۹ میں لکھتے ہیں: ''لین الحدیث'' حافظ ابن الجوزی نے بھی الضعفاء (ص ۱۹۷ ج ۳) میں اسے ذکر کیا ہے۔ علامہ بوصیریؒ یحییٰؒ بن ابی سلیمان کے واسطہ سے مروی روایت کے بارے میں فرماتے ہیں:

''هذا اسناد ضعيف يحيى بن ابى سليمان ابو صالح قال فيه البخارى منكر الحديث وقال ابو حاتم مضطرب الحديث و ذكره ابن حبان فى الثقات و أخرج ابن خزيمة حديثه فى صحيحه و قال فى النفسِ من هٰذا الحديث فانى لا أعرف يحيى بعدالة و لا جرح و إنما أخرجت خبره لأنه لا يختلف فيه العلماء قلت قد ظهر البخارى و ابو حاتم فى الجرح فى يحيى بن ابى سليمان ما خفى على ابن خزيمة و غيره فهو مقدم على من جهل حاله و الله اعلم۔''

(مصباح الزجاجة: ص ۲۴۳ ج ۲ حدیث نمبر ۱۲۸۳)

یہ سند ضعیف ہے۔ یحییٰ بن ابی سلیمان ابو صالح کو بخاریؒ نے منکر الحدیث اور ابوحاتمؒ نے مضطرب الحدیث کہا ہے۔ اور ابن حبانؒ نے ثقات میں ذکر کیا ہے۔ ابن خزیمہؒ نے اپنی صحیح میں اس کی حدیث نقل کر کے کہا ہے۔ اس حدیث کے متعلق دل میں کچھ ہے کیوں کہ یحییٰؒ کے بارے میں تعدیل و جرح مجھے معلوم نہیں۔ اس کی حدیث اس لیے میں نے ذکر کی ہے اس کے بارے میں علماء مختلف نہیں ہیں۔ میں (علامہ بوصیریؒ) کہتا ہوں امام بخاریؒ اور ابوحاتمؒ نے اس میں جرح ظاہر کی ہے جو ابن خزیمہؒ وغیرہ پر مخفی ہے۔ اور جو اس کے حال سے بے خبر ہے اس پر مقدم ہے۔ علامہ بوصیریؒ کی رائے کی سچائی بالکل واضح ہے۔ امام ابن حبانؒ کا مجہول کے بارے میں تساہل معروف ہے۔ جس کا اعتراف مولانا صفدر صاحب کو بھی ہے۔ اس لیے جرح مقدم ہے۔ جیسا کہ پہلے ہم ذکر کر آئے ہیں۔ لیکن مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''امام حاکمؒ اسے ثقات بصریین میں شمار کرتے ہیں اور ایک جگہ اس کی حدیث کو صحیح کہا ہے اور لکھا ہے: ''لم يذكر بجرح'' اور ذہبیؒ نے ان کی موافقت کی ہے۔'' (احسن: ص ۲۴۳)

---

[1] علامہ منذریؒ نے ترغیب (ص ۵۸۰ ج ۴) میں امام ابوحاتمؒ سے یوں نقل کیا ہے۔ مضطرب الحديث يكتب حديثه ليس ممن يكذب۔

مگر مؤلف موصوف نے غور نہیں کیا کہ امام بخاریؒ نے اسے ''**منکر الحدیث**'' کہا ہے، اور خود ان ہی کا فرمان واجب الاذعان ہے کہ:

''امام بخاریؒ کا منکر الحدیث کہنا اپنی جگہ مستقل شدید جرح ہے۔'' (احسن الکلام: ص ۸۵ ج ۲)

نیز فرماتے ہیں:

''منکر الحدیث ایسی جرح ہے کہ بطور اعتبار و شاہد بھی ایسے راوی کی روایت پیش نہیں کی جا سکتی۔'' (ص ۱۲۶ ج ۲)

کیا ہم ان سے یہاں انصاف کی توقع رکھ سکتے ہیں؟ جب ان کے مسلمات کی روشنی میں امام بخاریؒ کی یہ جرح ''منکر الحدیث'' شدید ہے۔ اور ایسے راوی کی روایت قابل استشہاد بھی نہیں تو پھر کیا یحییٰ بن ابی سلیمانؒ کی اس روایت سے استدلال یا استشہاد صحیح ہے؟

تلخیص میں حافظ ذہبیؒ کا سکوت

امام حاکمؒ نے گو اسے ثقہ کہا ہے مگر ان کا تساہل مشہور ہے۔ جیسا کہ خود مؤلف احسن الکلام نے احسن الکلام (ص ۱۰۴، ۱۰۵ ج ۲) میں اعتراف کیا ہے۔ اور علامہ ذہبیؒ نے تلخیص المستدرک میں ان کی موافقت کی ہے تو یہ بھی اس کی توثیق کی دلیل نہیں جب کہ علامہ ذہبیؒ متعدد ایسی روایات پر بھی خاموشی اختیار کرتے ہیں یا امام حاکمؒ کی تائید کر جاتے ہیں جن کے رواۃ خود ان کے ہاں ضعیف اور مجروح ہوتے ہیں جیسا کہ ہم قبل ازیں ثابت کر آئے ہیں۔ اور کوئی بھی آشنائے فن اس کا انکار نہیں کر سکتا۔ یہاں یحییٰؒ بن ابی سلیمان کو ہی دیکھیے خود امام ذہبیؒ نے الضعفاء پر مشتمل اپنی تمام تصانیف میں اس کا ذکر کیا ہے اور امام بخاریؒ کی جرح نقل کی ہے۔ دیکھیے میزان (ص ۳۸۳ ج ۴)، المغنی (ص ۷۳۷ ج ۲)، الکاشف (ص ۲۵۸ ج ۳) دیوان الضعفاء (ص ۳۳۷) مگر اس کے باوجود امام حاکمؒ کی متابعت میں اسے ثقہ (المستدرک: ص ۲۱۶ ج ۱) بلکہ ''**ولم یذکر بجرح**''[1] بھی نقل کرتے ہیں۔ (المستدرک: ص ۲۷۴ ج ۱)۔ **ایں چہ بوالعجبی است۔**

مولانا صفدر صاحب نے المستدرک سے ثقات بصریین کے الفاظ نقل کیے ہیں۔ حالانکہ امام حاکم نے ''**ثقات المصریین**'' اور یہ بھی کہ ''**ھو شیخ من اھل المدینۃ سکن مصر**'' وہ اہل مدینہ کے شیوخ میں سے ہیں۔ مصر کو مسکن بنا لیا تھا۔ مگر حافظ ابن حجرؒ نے کہا ہے امام حاکمؒ نے انھیں مصری اس لیے کہا ہے کہ اہل مصر اس سے روایت کرتے ہیں۔ (التہذیب: ص ۲۴۸ ج ۱۱)

لہٰذا علامہ ذہبیؒ کی توثیق کا سہارا بھی بے کار ہے۔ بلکہ امام بخاریؒ نے تو اس کے انقطاع کا بھی اشارہ کیا ہے۔ لکھتے ہیں: **448**

لم یتبین سماعہ من زید و لا من ابن المقبری و لا یقوم بہ الحجۃ۔ (جزء القراءۃ: ص ۲۶)

---

[1] **لم یذکر بجرح** یعنی اس کے متعلق جرح مذکور نہیں۔ امام حاکمؒ کا یہ قول اس بات کا مشعر ہے کہ رواۃ کی توثیق میں ان کا وہی انداز ہے جو ابنؒ حبان کا ہے۔ امام ابنؒ حبان کے اس ضابطہ کے متعلق احسن الکلام (ص ۹۲ ج ۲) ہی میں ملاحظہ فرما لیجیے۔ اور اسی بنا پر دوسری جگہ انھوں نے اس کی توثیق کر دی ہے۔ فتدبر۔

کہ سلیمانؒ نے زیدؒ اور ابنؒ المقبری سے سماع کا ذکر نہیں کیا اور نہ اس سے حجت قائم ہو سکتی ہے۔
اسی طرح ان کا یہ فرمانا کہ:
''ایک اور حدیث بھی امام بیہقیؒ نے نقل کی ہے۔'' (حاشیہ ص۳۴۳ ج۱)
مگر امام بیہقیؒ نے خود اس کی تضعیف کر دی ہے۔ چنانچہ پہلے یحییٰ بنؒ ابی سلیمان کی روایت بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وقد روی باسناد آخر اضعف من ذلک عن ابی ھریرۃ۔

کہ یہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک اور سند سے بھی مروی ہے جو اس سے (یحییٰؒ کی روایت سے) بھی زیادہ ضعیف ہے۔
پھر وہ روایت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔ اس روایت میں'' **قبل أن يقيم الإمام صلبه** '' کے الفاظ صرف یحییٰؒ بن حمید نے بیان کیے ہیں اور امام بخاریؒ نے کہا ہے:

لا یتابع فی حدیثه۔ (السنن الکبریٰ: ص ۸۹ ج ۲)

کہ یحییٰؒ بن حمید کی حدیث کی متابعت نہیں کی گئی۔
امام بخاریؒ کا یہ کلام جزء القراءۃ ص۲۴ میں دیکھا جا سکتا ہے۔ فرماتے ہیں:
''یحییٰ بنؒ حمید مجہول ہے۔ اہل علم کے ہاں وہ قابل احتجاج نہیں اور نہ اس کی حدیث پر اعتماد کیا جا سکتا ہے۔ بالخصوص جب کہ امام مالکؒ کے علاوہ عبیدؒ اللہ بن عمر، یحییٰؒ بن سعید، ابنؒ الہاد، یونسؒ، معمرؒ، ابنؒ عیینہ، شعیبؒ اور ابن جریجؒ بھی یہ حدیث امام زہریؒ سے:

من ادرک رکعة من الصلاۃ فقد ادرک الصلاۃ۔

کہ جس نے رکعت کو پالیا، اس نے نماز کو پالیا۔ کے الفاظ سے نقل کرتے ہیں۔
یحییٰ بنؒ حمید کے بارہ میں ابنؒ یونس اور ابن عدیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے صرف ایک یہی حدیث مروی ہے۔ '' **ولا اعرف له غیره** '' اس کے علاوہ مجھے اس کی کسی اور حدیث کا علم نہیں۔ اور امام دارقطنیؒ نے اسے ضعیف کہا ہے۔

(لسان: ص۲۵۰ ج۶، الکامل: ص۲۶۸۴ ج۷)

ابن حبانؒ اور ابن خزیمہؒ نے گو اس سے اپنی صحیح میں روایت لی ہے مگر مجہول کو ثقہ شمار کرنے میں ان کا تساہل معروف ہے۔ جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے مقدمہ لسان المیزان (ص۱۴ ج۱) میں تصریح کی ہے۔ بلکہ امام عقیلیؒ نے الضعفاء (ص ۳۹۸ ج۴) میں کہا ہے کہ غالباً یہ جملہ امام زہریؒ کا ہے، جسے یحییٰؒ نے متن حدیث میں داخل کر دیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

ولعل هذا من کلام الزهری فادخله یحیی بن حمید فی الحدیث و لم یبینه۔

یحییٰؒ کے علاوہ اس کا استاد قرۃؒ بن عبدالرحمٰن بھی ضعیف ہے۔ امام احمدؒ اسے '' **منکر الحدیث جدًا** '' امام یحییٰؒ '' **ضعیف** '' اور ابو حاتمؒ اور امام نسائیؒ '' **لیس بقوی** '' کہتے ہیں، امام ابوزرعہؒ کہتے ہیں'' **یروی مناکیر** '' ابوداودؒ

فرماتے ہیں: ''اس کی حدیث میں نکارت ہے۔(تہذیب:ص۳۷۳ج۸،میزان:ص۳۸۸ج۳)

ابن حبانؒ نے اسے ثقہ کہا ہے اور امام مسلمؒ نے شواہد میں اس سے روایت لی ہے۔قرۃ اس روایت کو امام زہریؒ سے روایت کرتے ہیں، مگر امام مالکؒ،عبیداللہؒ،معمرؒ وغیرہ ایسے ثقات امام زہریؒ سے یہ جملہ نقل نہیں کرتے۔لہٰذا اس روایت کے منکر ہونے میں کیا شک ہوسکتا ہے؟ اس نوعیت کی روایت سے استدلال فریق ثانی کو مبارک۔اس کے علاوہ بھی امام بیہقی نے ایک مرفوع روایت بواسطہ **عبدالعزیز بن رفیع عن رجل عن النبی** صلی اللہ علیہ وسلم بیان کی ہے۔مگر یہ روایت بھی صحیح نہیں۔**عن رجل** کی وضاحت نہیں کہ وہ صحابی ہے یا کوئی تابعی؟ بظاہر ''**عن رجل**'' سے تابعی ہونا ثابت ہوتا ہے اور وہ مبہم ہے۔اگر **رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم** بھی ہوتا تو مؤلف احسن الکلام کو یہ مفید نہ تھی۔جب کہ وہ اس سند کو ضعیف قرار دے چکے ہیں۔(احسن:ص۱۱۲ج۲)

450

پھر یہ روایت بھی مضطرب ہے۔عمروؒ بن مرزوق نے اگر شعبہؒ سے عبدالعزیزؒ بن رفیع کا نام لیا ہے تو معاذؒ بن معاذ العنبری نے اسے **عبدؒالعزیز بن محمد المکی عن رجل عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم** کے طریق سے بیان کیا ہے(بیہقی:ص۸۹۔۹۰ج۲)۔

اور ''**رجل**'' کے علاوہ عبدالعزیز المکی بھی مجہول ہے۔ہمیں اس کا ترجمہ یا توثیق نہیں ملی۔اور امام شعبہ کے رجال اور رواۃ کے بارے میں اوہام مشہور ہیں۔عمروؒ بن مرزوق اور عبدالعزیزؒ المکی کی روایت کے الفاظ میں بھی اختلاف ہے۔علاوہ ازیں امام عبدالرزاقؒ نے اسے ''سفیان ثوری عن عبدالعزیز بن رفیع عن شیخ للانصار'' کی سند سے بیان کیا۔(مصنف ص ۲۸۱ج ۲ وغیرہ) حافظ ابن حجر نے فتح الباری (ص ۲۶۹ ج ۲) میں اسے سعید بن منصور کی سنن سے مختصراً نقل کیا اور وہاں ''**عبدالعزیز بن رفیع عن اناس من اهل المدینة**'' کے الفاظ ہیں۔لہٰذا سند میں مبہم راوی ہونے کی وجہ سے یہ روایت قابل اعتبار نہیں۔

البتہ علامہ البانیؒ نے **سلسلة الصحیحة** (ص۱۸۵ج۳رقم۱۱۸۸) میں امام اسحاق بن منصور کے ''مسائل احمد و اسحاق'' کے حوالہ سے بسند متصل زائدۃ قال ثنا عبدالعزیز بن رفیع عن ابن مغفل المزنی کے طریق سے یہی روایت نقل کی اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔اور یہ سند بلاشبہ بظاہر صحیح اور اس کے راوی ثقہ ہیں۔جس سے ''رجل'' مبہم کی تعیین ہوجاتی ہے کہ اس سے مراد حضرت عبداللہ بن مغفل صحابی رسول ﷺ ہیں۔مگر قابل غور بات یہ بھی ہے کہ حضرت ابن مغفل مزنی ہیں انصاری نہیں۔جبکہ سفیانؒ ثوری کی روایت ''شیخ للانصار'' سے ہے۔مگر اس روایت میں بھی ''**لم تدرکوا الرکعة**'' کے الفاظ ہیں کہ جب تک تم رکعت کو نہ پاؤ اسے شمار نہ کرو، ''**لم تدرکوا الرکوع**'' کے الفاظ نہیں۔بالخصوص یہ روایت صحیحین کی اس روایت کے بھی خلاف ہے جس میں فرمایا گیا ہے۔

451

فما ادرکتم فصلوا و ما فاتکم فاتموا۔(بخاری: ص ۸۸ ج ۱ ، مسلم: ص ۲۲۰ ج ۱)

امام کے ساتھ جس حصہ میں ملو اسے پڑھو اور جو فوت ہوجائے اسے پورا کرو۔

قیام اور قراءت دونوں فرض ہیں۔یہ رہ گئے تو انھیں پورا کرنا چاہیے۔اس واضح حکم کی بنا پر ترجیح صحیحین کی روایت کو

دی جائے گی۔ جیسا کہ محدثین کرام کے ہاں یہ طے شدہ قانون ہے۔

علاوہ ازیں اس روایت کو امام ابن ابی شیبہؒ نے جریر اور ابوبکرؒ بن عیاش کے واسطہ سے یوں نقل کیا ہے کہ **عبدالعزیز بن رفیع عن رجل من اهل المدینة ، رجل من الانصار** یعنی انصار کے ایک آدمی سے نقل کرتے ہیں۔

انه سمع خفق نعلي وهو ساجد فلما فرغ من صلاته قال من هذا الذي سمعت خفق نعله قال انا يارسول الله قال فما صنعت قال وجدتك ساجدا فسجدت فقال هكذا فاصنعوا ولا تعتدوا بها من وجدني راكعا او قائما او ساجدا فليكن معي على حالي التي انا عليها۔ (المصنف ص ۲۵۳ ج ۱)

رسول اللہ ﷺ نے میرے جوتے کی آواز سجدہ کی حالت میں سنی۔ جب آپ نماز سے فارغ ہوئے آپؐ نے فرمایا کون تھا جس کے جوتوں کی آواز میں نے سنی تھی؟ عرض کیا میں ہوں، اے اللہ کے رسول! آپ نے فرمایا پھر تم نے کیا کیا؟ عرض کی آپ کو سجدہ میں پایا تو میں بھی سجدہ میں چلا گیا۔ آپ نے فرمایا اسی طرح کیا کرو اور اسے شمار نہ کیا کرو جو مجھے رکوع یا قیام یا سجدہ کی حالت میں پائے اسے چاہیے کہ وہ میرے ساتھ اسی حالت میں ملے جس پر میں ہوں۔

لیجیے جناب! یہ ہے روایت کا اصل واقعہ جس میں مدرک رکوع کو رکعت شمار کرنے کا کہیں اشارہ بھی نہیں۔ امام ابن ابی شیبہؒ نے بھی اسے باب "**من قال اذا دخلت والامام ساجد فاسجد**" میں ہی ذکر کیا ہے۔ لہٰذا امام شعبہؒ اور زائدہؒ نے جو اسے روایت کیا ہے وہ روایت بالمعنی ہے۔ جس سے استدلال درست نہیں۔ بالخصوص جب کہ وہ روایت صحیحین کی حدیث کے بھی معارض ہے۔ البتہ سفیانؒ نے عبدالعزیزؒ سے اسی روایت کے یہ الفاظ ذکر کیے ہیں۔ "**ولا تعتدوا بالسجدة مالم تدركوا الركعة**" کہ سجدہ کو شمار نہ کرو جب تک رکعت کو نہ پالو۔ (اتحاف الخیرہ ص ۲۱۰ ج ۲، بیہقی ص ۲۹۶ ج ۲، عبدالرزاق: ص ۲۸۲ ج ۲) علامہ البوصیریؒ نے مختصر اتحاف الخیرہ میں کہا ہے: **رواه مسدد والبيهقي بسند ضعيف لجهل التابعي** ۔ کہ مسددؒ اور بیہقیؒ نے اسے سند ضعیف سے روایت کیا ہے کیوں کہ تابعی مبہم مجہول ہے جیسا کہ اتحاف الخیرہ کے حواشی میں اس کی صراحت ہے گویا "**عن شيخ من الانصار**" کو علامہ بوصیریؒ تابعی قرار دیتے ہیں۔ اور اسے مجہول سمجھتے ہیں۔ علاوہ ازیں جریرؒ اور ابوبکرؒ بن عیاش کی روایت میں بھی یہ الفاظ نہیں۔ اور "رکعت" سے رکوع مراد لینا محض مفہوم ہے رکوع کے بارے میں یہ صریح نہیں۔ الغرض حضرت ابوبکرہؓ کی حدیث کے علاوہ جتنی روایات اس سلسلے میں پیش کی جاتی ہیں وہ سب ضعیف اور معلول ہیں نیز وہ اپنے مدلول پر صریح بھی نہیں۔ اور حضرت ابوبکرہؓ کی روایت سے استدلال بھی اس مسئلہ میں درست نہیں۔ لہٰذا ان کی بنا پر وہ رکعت جس میں قیام اور فاتحہ رہ جائے، کو مکمل رکعت شمار کرنا صحیح نہیں۔ امام علیؒ بن مدینی، امام بخاریؒ، وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے۔ نیز ملاحظہ فرمائیں عون المعبود (ص ۳۳۴ ج ۱)۔

452

---۞---

دسویں حدیث

453

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ:

''مرض الموت میں آنحضرت ﷺ مسجد میں تشریف لائے اور حضرت ابوبکرؓ کے پہلو میں جا پہنچے۔ چنانچہ وہ پیچھے ہٹ آئے اور ان کی جگہ آنحضرت ﷺ تشریف لے گئے اور بیٹھ کر نماز پڑھائی۔ حضرت ابوبکرؓ مکبر کا فریضہ انجام دے رہے تھے اور جب آپ پہنچے تو:

اخذ رسول اللہ ﷺ من القراء ة من حیث کان بلغ ابوبکر۔

(ابن ماجہ: ص ۸۸، مسند احمد: ص ۲۰۹، ۲۳۲ ج ۱، طحاوی: ص ۲۳۵ ج ۱، ابویعلی: رقم ۲۷۰۰، بیہقی: ص ۸۱ ج ۳)

رسول اللہ ﷺ نے وہاں سے قراءت شروع کی جہاں تک ابوبکرؓ قراءت کر چکے تھے۔

لیکن اس سے بھی استدلال کئی وجوہ کی بنا پر صحیح نہیں۔

پہلا جواب

یہ حدیث ابواسحاقؒ، عمرو بن عبداللہ السبیعی کے واسطہ سے مروی ہے جو گو ثقہ ہیں مگر مدلس ہیں۔ اور اس کی یہ روایت معنعن ہے اور ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ علامہ ذہبیؒ، حافظ ابومحمودؒ، علامہ حلبیؒ، حافظ ابن حجرؒ، امام نسائیؒ، امام ابن حبانؒ، امام طبریؒ، امام حسینؒ کرابیسی، امام شعبہؒ، امام ابنؒ مدینی، امام ابن مبارکؒ، معنؒ بن عیسیٰ، مغیرہؒ، ابواسحاقؒ، جوزجانیؒ، بیہقیؒ، ماردینیؒ، علامہ زیلعیؒ، سیوطیؒ، علامہ ابن علانؒ، سندھی، عینیؒ اور سہارن پوریؒ وغیرہ اسے مدلس قرار دیتے ہیں۔ بلکہ انھوں نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ وہ ضعفاء سے بھی تدلیس کرتے ہیں اور علامہ ابوالحسنؒ سندھی حنفی نے خاص اسی روایت کے تحت لکھا ہے:

وفی الزوائد اسنادہ صحیح و رجالہ ثقات الا ان ابا اسحق اختلط بآخر عمرہ و کان مدلسا و قد رواہ بالعنعنۃ و قد قال البخاری لا یذکر أبواسحاق سماعا من ارقم بن شرحبیل۔

(حاشیہ ابن ماجۃ: ص ۳۷۳ ج ۱)

454

یعنی (علامہ بوصیریؒ کے) زوائد میں ہے کہ اس کی سند صحیح اور اس کے راوی ثقہ ہیں۔ مگر ابواسحاق کو آخری عمر میں اختلاط ہو گیا تھا۔ اور وہ تدلیس کرتے تھے اور انھوں نے اسے معنعن روایت کیا ہے اور امام بخاریؒ نے کہا ہے کہ ابواسحاقؒ نے ارقمؒ بن شرحبیل سے سماع کا ذکر نہیں کیا۔ (دیکھیے زوائد ابن ماجہ: ص ۲۲۶، ۲۲۷ ج ۱)

اندازہ فرمایئے کہ علامہ سندھیؒ اور حافظ بوصیریؒ اس کی ''سند صحیح'' کہنے کے باوجود ابواسحاقؒ کی تدلیس پر کلام نقل کرتے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں سند کو بظاہر رواۃ کے ثقہ ہونے کی بنا پر صحیح کہا گیا ہے۔ لہٰذا اگر حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے اس کی سند کو حسن کہا ہے تو اس سے ابواسحاق کی تدلیس مرتفع نہیں ہوتی۔ کبھی رواۃ کے ثقہ ہونے پر بھی سند کو صحیح یا

حسن کہہ دیتے ہیں جیسا کہ ہم پہلے بھی وضاحت کر آئے ہیں۔ مگر مؤلف احسن الکلام ابواسحاقؒ کا عنعنہ صحت حدیث کے منافی نہیں سمجھتے۔ جس پر دلیل وہی خانہ ساز ''محدثین کا ضابطہ'' ہے۔ جس کی حقیقت ہم قتادہؒ کی تدلیس کے ضمن میں پہلی حدیث کے تحت بیان کر آئے ہیں کہ محدثین کا قطعاً ضابطہ نہیں بلکہ حافظ ابن حزمؒ کی منفرد رائے ہے۔ جس کی پابندی خود انھوں نے بھی نہیں کی۔ رہی یہ بات کہ:

''مگر بخاریؒ میں ان کی معنعن حدیثوں کا کوئی جواب نہیں دیا۔ (احسن الکلام: ص ۲۴۸)

لیکن یہ یا تو سہو کا نتیجہ ہے یا جلد بازی کا جب کہ صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایتوں کے جواب میں خود انھوں نے (ص ۲۰۰، ۲۰۱ ج ۱) میں صراحت کر دی ہے کہ صحیحین میں مدلسین کا عنعنہ سماع پر محمول ہے۔ ع

انھیں عادت ہے لکھ کر بھول جانے کی

455 مگر اس کا مطلب یہ لینا کہ جو صحیحین میں مدلس ہیں ان سے کسی کتاب میں روایت ہو وہ سماع پر محمول ہوگی قطعاً غلط ہے اور اس غلطی کی امید کسی طالب علم سے بھی ممکن نہیں۔ جب صحیحین کے رواۃ کی دوسری روایات کے متعلق علی الاطلاق ''**علی شرطهما**'' کہنا صحیح نہیں تو صحیحین کے مدلسین کی باقی روایات کو سماع پر کیوں کر محمول کیا جا سکتا ہے۔ الغرض اس حدیث کو صحیح کہنے سے پہلے ابواسحاقؒ سے سماع کی تصریح ثابت کرنی چاہیے۔ امام بخاریؒ ایسے جلیل القدر امام فرما چکے ہیں کہ ابواسحاقؒ نے ارقمؒ سے سماع کی صراحت نہیں کی۔

ابواسحاقؒ مختلط بھی ہیں

تدلیس کے علاوہ ابواسحاقؒ کو آخری عمر میں اختلاط ہو گیا تھا، جیسا کہ علامہ سندھیؒ سے ہم نقل کر آئے ہیں۔ ان کے علاوہ علامہ برہان الدین حلبیؒ نے انھیں اپنے رسالہ ''**الاغتباط بمعرفة من رمی بالاختلاط**'' میں ذکر کیا ہے۔ ان کے علاوہ حافظ ابن الصلاحؒ نے اپنے علوم الحدیث (ص ۳۵۳) علامہ نوویؒ نے مقدمہ مسلم (ص ۱۸) اور تقریب (ص ۵۲۳) حافظ العراقیؒ نے الفیۃ الحدیث اور اس کی شرح مع فتح الباقی (ص ۲۶۴ ج ۳) حافظ سخاوی نے القول البدیع (ص ۱۰۴) علامہ البوصیریؒ نے اتحاف الخیرہ (ص ۱۰۰ ج ۱، ص ۱۲۷ ج ۲) میں اس کے مختلط ہونے کی تصریح کی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: ''**اختلط بآخره**'' (تقریب ص ۳۹۳) اور مقدمہ فتح الباری (ص ۴۳۱) میں لکھتے ہیں:

احد الاعلام الاثبات قبل اختلاطه . الخ۔

''کہ وہ اختلاط سے پہلے اعلام اور اثبات میں سے ایک تھے۔'' اور اس کے بعد **فصل فی تمییز اسباب الطعن فی المذکورین** (ص ۴۶۳) میں بھی اسے مختلط قرار دیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں: ''**مذکور فیمن اختلط**'' امام ابن ابی حاتمؒ لکھتے ہیں:

ابو اسحاق بآخره اختلط فكل من سمع منه بآخرة فليس سماعه باجود ما يكون۔ (العلل: ص ۱۰۳ ج ۱)

کہ ابواسحاقؒ کو آخر میں اختلاط ہو گیا تھا۔ پس جس نے بھی اس سے آخر میں سنا ہے تو اس کا سماع اچھا نہیں ہے۔

ائمہ فن کی یہ تصریحات اس بات کی بین دلیل ہیں کہ ابواسحاق مختلط ہیں۔ مؤلف احسن الکلام کا یہ کہنا کہ :

456

''جنھوں اسے مختلط کہا ہے انھوں نے لغوی اعتبار سے کہا ہے۔'' (ملخصاً ص ۲۵۰ ج ۱)

قطعاً صحیح نہیں، جب کہ حافظ ابن الصلاحؒ اور علامہ نووی وغیرہ نے اصول حدیث میں ''**من خلط من الثقات**'' کے تحت (جو کہ علوم الحدیث کی ایک مستقل نوع ہے) ابواسحاقؒ کو ذکر کیا ہے۔ لہٰذا وہ اصطلاحی مختلط ہیں۔ محض لغوی و عمومی معنیٰ کے اعتبار سے نہیں، جیسا کہ مؤلف احسن الکلام نے کہا ہے۔ علاوہ ازیں لکھتے ہیں کہ :

''علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ ''ابواسحاق تخلیط سے دوچار نہیں ہوئے۔ ہاں ان کے حفظ میں کچھ تغیر اور نقص واقع ہو چکا تھا۔ اور فن اصولِ حدیث کا یہ قاعدہ ہے کہ معمولی وہم تغیر یسیر کی وجہ سے رواۃ کی روایتوں کو ہرگز رد نہیں کیا جا سکتا۔''

(احسن: ص ۲۴۹، ۲۵۰ ج ۱)

لیکن علامہ ذہبیؒ کا قول صحیح نہیں۔ متقدمین کے علاوہ علامہ ذہبیؒ کے بعد ہونے والے اہل علم نے بھی اس سے اتفاق نہیں کیا۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ، سخاویؒ، علامہ بوصیریؒ، علامہ سندھیؒ نے اسے مختلط قرار دیا ہے۔

احمد بن جعفر قطیعی کو ابن الفرات وغیرہ نے مختلط کہا ہے مگر ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ :

''ان کا یہ قول غلو و اسراف ہے۔ ابوبکر احمدؒ بن جعفر اپنے زمانہ کے بہت بڑے محدث تھے۔'' (میزان: ص ۸۷، ۸۸ ج ۱)

مگر حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ :

انکار الذھبی علی ابن الفرات عجیب فانه لم ینفرد بذلک۔ (لسان: ص ۱۴۵ ج ۱)

کہ علامہ ذہبیؒ کا ابن الفرات پر انکار عجیب ہے، جب کہ ابن الفرات اس حکم میں منفرد نہیں۔

اور یہی بات ہم یہاں کہتے ہیں کہ ایک جماعت نے اسے مختلط کہا ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی ان ہی کی تائید کی ہے۔ حافظ ابنؒ القطان نے ہشامؒ بن عروہ کو مختلط و متغیر قرار دیا ہے۔ لیکن حافظ ذہبیؒ نے میزان اور تذکرہ میں اس کی تردید دلائل سے کی اور ابن قطانؒ اس میں منفرد بھی ہیں۔ انہی وجوہ کی بنا پر حافظؒ نے علامہ ذہبیؒ کی تائید کی ہے اور تہذیب میں واضح الفاظ میں کہا ہے کہ :

457

لم نرله فی ذلک سلفًا۔ (تہذیب: ص ۵۱ ج ۱۱) ہم نے اس میں ان کا سلف کسی کو نہیں پایا۔

مگر علامہ ذہبیؒ نے ابواسحاقؒ اور احمدؒ بن جعفر کے بارہ میں جو موقف اختیار کیا ہے اس کی انھوں نے تائید نہیں کی۔ حافظ ذہبیؒ کو رجال میں بلاشبہ ''استقراء تام'' حاصل تھا لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کی ہر بات صحیح ہے۔ خود حافظ ابن حجرؒ جنھوں نے انھیں ان الفاظ سے یاد کیا ہے بیسیوں مقامات پر ان سے اختلاف کرتے ہیں۔ جیسا کہ تہذیب اور لسان المیزان کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے۔ جب ائمہ سلف و خلف کی رائے ان کے خلاف ہے اور علامہ ذہبیؒ کی رائے میں وزن بھی نہیں تو ایسی ''بے وزن'' بات کون سنتا ہے؟

زہیرؒ کی ابواسحاقؒ سے روایت

آگے بڑھنے سے پہلے یہ بھی دیکھ لیجیے کہ علامہ ذہبیؒ نے تذکرہ میں یہ کلام کس ضمن میں کیا ہے اور مؤلف احسن الکلام

کس حدتک اس سے متفق ہے۔ چنانچہ وہ ابوحاتمؒ اور ابوزرعہؒ کے اس اعتراض کہ: ''زہیرؒ ثقہ ہے مگر ابواسحاقؒ سے اس نے آخر میں بعداز اختلاط سنا ہے'' کے متصل بعد فرماتے ہیں: ''**قلت ما اختلط ابو اسحاق ابدا .الخ**''

(تذکرہ:ص ۲۳۳ ج ۱)

اسی عبارت کو مؤلف احسن الکلام نے ذکر کیا ہے جس کا مفہوم واضح ہے کہ زہیر کی ابواسحاقؒ سے روایت صحیح ہے۔ بلکہ بقول مؤلف موصوف یہ کہنا چاہیے کہ ابواسحاقؒ کو اختلاط ہوا ہی نہیں۔ لہٰذا زہیرؒ کی روایت بہرحال صحیح ہے، مگر سوال یہ ہے کہ کیا مؤلف موصوف علامہ ذہبیؒ کے اس تعاقب پر مطمئن ہیں؟ تو یقین جانیے قطعاً نہیں، بلکہ وہ تو لکھتے ہیں: 458

''امام بیہقیؒ، ابوزرعہؒ، علامہ ذہبیؒ اور ابوحاتمؒ کہتے ہیں کہ زہیر کی روایت ابواسحاقؒ سے ضعیف اور کمزور ہے۔'' (احسن:ص ۱۳۵ ج ۲)

نیز لکھتے ہیں:

''زہیرؒ اگرچہ ثقہ تھے لیکن محدثین نے اس کی تصریح کی ہے کہ ان کی جو حدیث ابواسحاقؒ کے طریق سے ہوگی وہ ضعیف ہے جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں علامہ ذہبیؒ نے میزان اور ابوحاتمؒ نے (بحوالہ تہذیب) اس کی تصریح کی ہے۔'' (گلدستہ توحید:ص ۱۴۱ طبع ہفتم)

صفدر صاحب کی دورخی

قارئین کرام! خدارا انصاف فرمائیں کہ مولانا صفدر صاحب کتنی دیدہ وری سے علامہ ذہبیؒ کے حوالہ سے تو امام ابوحاتمؒ اور ابوزرعہؒ کی تردید کرتے ہیں مگر مفید مطلب مقام پر اسی ''مردود'' قول سے اپنے مدعا کی تائید کرتے ہیں۔ اور کیا حضرت موصوف یہ بتلانے کی بھی جرأت کریں گے کہ امام ابوحاتمؒ، ابوزعہؒ وغیرہ نے زہیرؒ کی ابواسحاقؒ سے روایت کو ضعیف کیوں قرار دیا ہے؟ اس ''سربستہ راز'' کی اگر موصوف گرہ کشائی فرما دیتے تو یقیناً مفید ہوتا۔ تاکہ عام قارئین بھی اس سے آگاہی حاصل کر لیتے۔ حالانکہ میزان (ص ۸۶ ج ۲)، تہذیب (ص ۳۵۲ ج ۳) (جن کے حوالے مولانا صفدر صاحب نے دیے ہیں) میں صراحت ہے۔ ابوزرعہؒ فرماتے ہیں کہ:

''زہیرؒ نے ابواسحاقؒ سے بعد الاختلاط سنا ہے۔''

لیکن جب ان کے نزدیک ابواسحاقؒ مختلط ہی نہیں تو ابوزرعہؒ وغیرہ کے قول کو پیش کرنا کہاں تک صحیح ہے؟ پھر جب علامہ ذہبیؒ، ابواسحاقؒ کو مختلط تسلیم نہیں کرتے تو ان کا حوالہ یہاں ذکر کرنا کہاں کا انصاف ہے؟

جناب محترم کو حافظ ذہبیؒ کی ہم نوائی محبوب ہے تو چاہیے کہ ان کی مکمل حمایت کریں ورنہ کم از کم حافظ ذہبیؒ کو اس فہرست میں ذکر نہ کریں۔ ورنہ اس ادھوری محبت واتباع میں تو ہمیں کہنا پڑے گا۔ 459

افسوس تم کسی بات میں بھی نہ پورے اترے
نہ تمھیں وفائیں آئیں نہ تمھیں جفائیں آئیں

بات اسی پر ختم نہیں ہوتی ''زہیر عن ابی اسحاق'' کی روایات اگر ضعیف ہیں، تو کیا بخاری و مسلم کی وہ تمام روایات ضعیف ہیں؟ اس کا جو جواب مؤلف احسن الکلام دیں مبارک پوریؒ صاحب کی طرف سے ''اسرائیل عن ابی اسحاق'' کی سند پر کلام کا وہی جواب تصور فرمائیں۔ ہمیں افسوس ہے کہ موصوف شیشہ کے مکان میں بیٹھ کر سنگ باری کرنے کے عادی ہیں۔

۲۔ علامہ ذہبیؒ نے اگر اختلاط کا انکار کیا ہے تو کیا ابو اسحاقؒ کے تغیر کا بھی انکار کیا ہے؟ قطعاً نہیں، وہ لکھتے ہیں:

''انما یعنی بذلک التغیر و نقص الحفظ'' (تذکرہ: ص۲۳۳ ج۱)

جیسا کہ خود مؤلف احسن الکلام نے نقل کیا ہے۔ اور ''من تکلم فیه وهو موثق'' میں لکھتے ہیں:

ثقة تغیر قبل موته من الکبر و ساء حفظه۔

کہ وہ ثقہ ہے، موت سے پہلے بڑھاپے کی بنا پر حافظہ میں تغیر اور کمزوری آ گئی تھی۔

نیز لکھتے ہیں:

قد کبر و تغیر حفظه تغیر السن و لم یختلط۔ (السیر: ص ۳۹۴ ج ۵)

کہ بڑی عمر ہوئی بڑھاپے کی بنا پر حافظہ متغیر ہو گیا تھا اور اختلاط نہیں ہوا۔

لیکن کیا عموماً محدثین اور ائمہ فن کے نزدیک مختلط و متغیر کی روایت کا حکم مختلف ہے؟ اصول حدیث کی کتابوں سے تو واضح ہوتا ہے کہ ان کی روایت میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔ چنانچہ خطیبؒ بغدادی نے الکفایہ (ص ۱۳۵) میں ایک باب یوں ذکر کیا ہے۔

باب ما جآء فی ترک السماع ممن اختلط و تغیر۔

کہ باب ہے اس بارہ میں کہ مختلط و متغیر سے سماع نہ کیا جائے۔

بلکہ علامہ ذہبیؒ کی ایک عبارت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ عبدالوہابؒ بن عبدالمجید کے متعلق لکھتے ہیں:

قلت ماضر تغیره حدیثه فانه ما حدث بحدیث فی زمن التغیر۔ (میزان: ص ۶۸۱ ج ۲)

میں کہتا ہوں کہ اس کا تغیر اس کی حدیث کو مضر نہیں کیوں کہ تغیر کے زمانہ میں اس نے حدیث بیان نہیں کی۔

لیجیے! یہاں وہ ''تغیر'' کے بارے میں فرماتے ہیں کہ:

''متغیر راوی کی وہ روایت بے عیب ہے جو زمانہ تغیر سے پہلے ہے''

لہٰذا جب متغیر و مختلط کی روایت کا حکم ایک ہے تو ابو اسحاقؒ خواہ متغیر ہی ہوں اس کی روایت محل نظر ہو گی۔

۳۔ ابو اسحاقؒ کے اختلاط و تغیر کو جانے دیجیے۔ علامہ ذہبیؒ نے یہ تو تسلیم کیا ہے کہ آخر عمر میں ان کا حافظہ کمزور ہو گیا تھا اور ائمہ فن کے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ ایسے سیء الحفظ راوی کی روایت جب ثقات کی مخالفت میں ہو تو قابل قبول نہیں ہوتی جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے شرح نخبة الفکر (ص ۳۶) اور التلخیص (ص ۱۵۵) میں صراحت کی ہے۔

لہٰذا جب تغیر و اختلاط کا حکم ایک ہے بلکہ ضعیف الحفظ کی روایت جو ثقات کے خلاف ہو وہ بھی مقبول نہیں تو راوی خواہ

مختلط ہو یا متغیر یاسیء الحفظ کسی اعتبار سے اس کی ایسی روایت مقبول نہیں ہوگی۔

مؤلف احسن الکلام کی بے اصولی

مؤلف احسن الکلام کا یہ کہنا بھی عجیب ہے کہ:

''یہ طے شدہ قاعدہ ہے کہ معمولی وہم، تغیر اور نسیان کی وجہ سے ثقہ رواۃ کی روایتوں کو ہرگز رد نہیں کیا جا سکتا۔''

(احسن: ص ۲۴۹)

اسی طرح حاشیہ میں چند محدثین کا ذکر کرنا کہ:

46 ''امام یحییٰ بن سعید وغیرہ جیسے ثقہ راویوں سے بھی خطائیں ہوئی ہیں مگر وہ ثقہ ہیں۔'' (ملخصاً)

بھی عجیب ہے۔ ثقات سے خطا ونسیان کی کس نے نفی کی ہے؟ اور ان کی خطاؤں کی بنا پر کس نے انھیں ضعیف کہا ہے؟ لیکن ایسے ثقات کہ جن پر خطا کا حکم ہو مشہور روایت کی مخالفت میں ان کی منفرد روایت قبول کس نے کی ہے؟ ثقہ اوثق کی یا ثقات کی مخالفت کرے تو وہاں اس کی روایت کو شاذ کہا گیا ہے۔ لیکن جہاں ثقہ صاحب خطا ہو، اور اس کی روایت دوسرے ثقات کے مخالف ہو تو کیا اس کی روایت مقبول ہوگی؟ قطعاً نہیں۔ اس فرق کو یہاں معترض نے ملحوظ نہیں رکھا۔ اسی بنا پر کچھ بھٹکی بھٹکی باتیں نوک قلم پر آ گئی ہیں۔ الغرض ابواسحاق مدلس و مختلط ہیں۔ اور اس کی یہ روایت ''الصحیح'' کی روایت کے مخالف ہے۔ جیسا کہ آئندہ آ رہا ہے بلکہ خود اس روایت میں اضطراب بھی ہے تو اس کی یہ روایت قابل قبول کیوں کر ہو سکتی ہے۔

اعتراض اور اس کا جواب

یہ روایت ابواسحاق سے اسرائیل نے روایت کی ہے اور اسرائیل، ابواسحاق سے روایت کرنے میں ثقہ ہیں۔ اور امام بخاری نے الصحیح میں اس کے واسطہ سے روایات لی ہیں۔ (محصلہ احسن: ص ۲۵۰، ۲۵۱ ج ۱)

اسرائیل کی ابواسحاق سے روایت

جمہور نے اسرائیل عن ابی اسحاق کی روایت کو گو صحیح اور اسرائیل کو ثقہ کہا ہے مگر امام احمد فرماتے ہیں:

''اسرائیل نے ابواسحاق سے آخر عمر میں سنا ہے اور وہ ابواسحاق سے روایت کرنے میں کمزور ہے۔''

(میزان: ص ۳۰۷ ج ۲ [1]، التقیید والایضاح للعراقی: ص ۴۴۵)

46 اور ابن معین فرماتے ہیں:

''اسرائیل، زکریا اور زہیر کی روایت ابواسحاق سے تقریباً ایک ہی جیسی ہے۔ ابواسحاق کے تلامذہ تو سفیان اور

---

[1] ملحوظ رہے کہ اسرائیل، ابواسحاق کے پوتے تھے اور ابواسحاق کے بڑھاپے میں ان کی لاٹھی پکڑ کر ساتھ ساتھ چلا کرتے تھے (تہذیب: ص ۲۶۲ ج ۱)

شعبہؒ ہیں۔'' (میزان: ص۲۰۹ ج۱، السیر: ص۳۹۹ ج۵)۔

اور یہ بات ابھی گزر چکی ہے کہ ''زھیر عن ابی اسحاق'' کی روایت مؤلف احسن الکلام کے نزدیک ضعیف ہے، تو اسرائیل عن ابی اسحاقؒ کی روایت کیسی ہوئی؟ جب کہ امام ابن معینؒ انھیں ہم مرتبہ قرار دیتے ہیں۔ جمہور اور امام احمدؒ اور ابن معینؒ کے کلام میں موافقت ہوسکتی ہے کہ جب اسرائیل وغیرہ ابواسحاقؒ سے ایسی روایت کریں جو ثقات کے خلاف ہوتو وہ روایت خطا پر محمول ہوگی اور زیر بحث روایت بھی چوں کہ صحیح کی روایت کے خلاف ہے۔ اسی بنا پر محدث مبارک پوریؒ صاحب نے لکھا ہے کہ:

''پس متفق علیہ کے مقابلہ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مذکورہ ہرگز ہرگز حجت نہیں ہوسکتی۔''

(ملخصاً تحقیق: ص۱۴، ۱۵ ج۲)

اسی قسم کا اظہار انھوں نے تحفۃ الاحوذی میں بھی کیا ہے۔ چنانچہ امام ترمذیؒ نے اسرائیل عن ابی اسحاق کے واسطہ سے حدیث ''التمس لی ثلاثۃ احجار'' کو ''زھیر عن ابی اسحاق'' پر ترجیح دی ہے کہ اسرائیل ابواسحاقؒ سے روایت کرنے میں اثبت واحفظ ہے۔ مگر زہیرؒ نے ابواسحاقؒ سے آخری عمر میں سماع کیا ہے۔ لیکن محدث مبارک پوریؒ لکھتے ہیں کہ جو وجہ ترجیح امام ترمذیؒ نے ذکر کی ہے وہ امام ابوداودؒ کے قول کے معارض ہے کہ زہیرؒ، اسرائیلؒ سے کئی درجہ بلند ہیں اور ذہبیؒ نے میزان میں امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ زکریا اور اسرائیلؒ، ابواسحاقؒ کی روایات میں کمزور ہیں۔ ان دونوں نے ابواسحاقؒ سے آخر میں سماع کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

فظھر انہ لیس لترجیح روایۃ اسرائیل وجہ صحیح بل الظاھر ان الترجیح لروایۃ زھیر التی رجحھا البخاری ووضعھا فی صحیحہ۔ (تحفۃ الاحوذی: ص ۲۸، ۲۹ ج ۱)

یعنی اس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ اسرائیلؒ کی روایت کی ترجیح پر یہ وجہ صحیح نہیں بلکہ ظاہر یہ ہے زہیرؒ کی روایت راجح ہے جسے امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں ذکر کیا ہے۔

اور یہ بات بجائے خود صحیح ہے کہ الصحیح کی روایت کو سنن کی روایت پر ترجیح ہوتی ہے۔ قارئین کرام غور فرمائیں، زہیرؒ اور اسرائیلؒ کی روایت کے الفاظ ایک ہیں مگر وہ زہیرؒ کی روایت کو راجح اس لیے قرار دیتے ہیں کہ وہ صحیح بخاری میں ہے۔ بعینہٖ تحقیق الکلام میں انھوں نے اسرائیل کی زیر بحث روایت کو اس لیے ضعیف قرار دیا ہے کہ صحیح بخاری کی روایت اس کے خلاف ہے۔ **(کما سیأتی)**

مگر مولانا صفدر صاحب ان کے موقف کو سمجھ ہی نہیں سکے۔ اس لیے جلد بازی میں ان کے علم کا جائزہ لینے بیٹھ گئے ہیں۔

محدث مبارک پوریؒ نے تحفۃ الاحوذی (ص۱۷۷ ج۲) میں بلاشبہ یہ نقل کیا ہے کہ:

''اسرائیل، ابواسحاقؒ سے روایت کرنے میں امام شعبہؒ اور سفیان ثوریؒ سے بھی زیادہ قوی اور ثبت ہے۔''

مگر اس مقام پر انھوں نے اسرائیلؒ کے بارے میں اس قول پر اکتفاء نہیں کیا۔ بلکہ امام علیؒ بن مدینی، امام ذہلیؒ اور امام بخاریؒ سے بھی نقل کیا ہے کہ اسرائیل کی یہ متصل حدیث صحیح ہے۔ اور یہ بات ہم پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں کہ اسرائیلؒ کے

بارے میں اگرچہ اکثر محدثین کی یہ رائے ہے کہ انھوں نے ابواسحاق ؒ سے اختلاط سے پہلے سنا ہے مگر امام احمدؒ، امام یحییٰؒ کا قول اس کے برعکس ہے۔ عین ممکن ہے کہ اسرائیلؒ نے یہ حدیث اختلاط سے پہلے سنی ہو۔ پھر اسے متصل ذکر کرنے میں اسرائیل منفرد نہیں۔ لہٰذا یہاں محدث مبارک پوریؒ پر یہ معارضہ قطعاً درست نہیں۔ یاد رہے کہ یہ حدیث ''**لا نکاح الا بولی**'' ہے جس پر ''زیادتی ثقہ کی بحث'' کے تحت حدیث اول کے ضمن میں تفصیل گزر چکی ہے۔

اس تفصیل سے یہ اعتراض بھی خودبخود رفع ہو جاتا ہے کہ ''اسرائیل عن ابی اسحاق'' سے صحیح بخاری میں روایات موجود ہیں مگر کیا ایسی روایات بھی ہیں جو صحیح اور ثقات کے معارض ومخالف ہیں؟ یا یقینی طور پر ثابت ہے کہ وہ ان روایات میں سے ہیں جو اختلاط کے بعد سنی ہیں، قطعاً نہیں بلکہ جن مقامات کی مؤلف احسن الکلام نے نشان دہی کی ہے وہ یا تو متابعۃً ہیں یا ان میں اسرائیل کی متابعت ثابت ہے۔ مثلاً انھوں نے ج ا ص ۵۷ کی جس روایت کی نشاندہی کی ہے صحیح بخاری ہی میں ص ۱۰، ۶۴۴ میں زہیرؒ اور ۶۴۵ میں سفیان عن ابی اسحاق ؒ کے واسطہ سے بھی مروی ہے۔

464

۲۔ اور ص ۲۲۸ میں اسرائیل کی روایت متابعۃً ہے اور ص ۲۲۷ پر زہیرؒ ان کا متابع ہے۔

۳۔ اور ص ۳۷۱ کی روایت متابعۃً ہے اور پہلے یہی روایت شعبہ عن ابی اسحٰق سے اور بعدہ سفیان کے طریق سے بھی ذکر کی ہے۔ اور ان دونوں نے اختلاط سے پہلے سماعت کی ہے۔

۴۔ ص ۳۹۴ کی روایت زکریاؒ اور زہیرؒ سے بھی مروی ہے۔ (فتح الباری: ص ۲۵ ج ۶)

۵۔ ص ۵۷۹ کی حدیث ص ۴۲۶، ۵۸۲، ۶۵۵ میں زہیرؒ کے واسطہ سے بھی منقول ہے۔

۶۔ ص ۱۰۷۷ کی روایت وہی پہلی ص ۵۷ کی روایت ہے علیحدہ نہیں، لہٰذا ان روایات کو یہاں پیش کرنا قطعاً مفید نہیں۔

الغرض اس روایت میں ابواسحاقؒ مدلس ہے اور یہ روایت معنعن ہے۔

ثانیاً: وہ مختلط بھی ہے اور اس کی یہ روایت صحیح روایت کے بھی خلاف ہے، اس لیے قطعاً قابل استدلال نہیں۔

صحیحین کے مختلط راویوں کا حکم

شاید قارئین کرام کے علم میں ہو کہ راقم آثم کا ایک طویل مضمون ''احسن الکلام پر ایک نظر'' کے عنوان سے ''ترجمان الحدیث'' (۱۹۷۳ء سے ۱۹۷۵ء) میں شائع ہوتا رہا ہے۔ جس میں جون ۱۹۷۴ء کے پرچہ میں ابواسحٰقؒ کے اختلاط پر بحث تھی۔ احسن الکلام کا تیسرا ایڈیشن شائع ہوا تو مولانا صفدر صاحب نے اس کے دیباچہ طبع سوم میں راقم کے اس مضمون کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار فرمایا۔ اس دیباچہ پر نقد وتبصرہ تو ترجمان الحدیث ستمبر، اکتوبر ۱۹۸۵ء میں شائع ہو چکا ہے۔ دیباچہ میں مولانا صفدر صاحب نے نفس موضوع کے بارے میں صرف دو باتیں کہیں۔ ان میں سے ایک کا تعلق ابواسحاقؒ کی تخلیط سے ہے۔ ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ یہاں بھی اس کی حیثیت کو (جزوی ترمیم کے ساتھ) واضح کر دیا جائے۔ تاکہ موقع کی مناسبت سے یہ بحث بھی محفوظ ہو جائے۔

465

مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

''ترجمان الحدیث میں ابواسحاقؒ کے اختلاط اور تدلیس پر خاصی لاحاصل بحث ہے۔'' (احسن ص۴۰ طبع سوم)

قارئین کرام سے درخواست ہے کہ پہلے ابوؒاسحاق کو مدلس اور مختلط قرار دینے والوں کی فہرست پر نظر ڈال لیں۔ ہم ثابت کرآئے ہیں کہ انھیں دو درجن کے قریب ائمہ فن اور اہل علم نے مدلس قرار دیا ہے۔ بلکہ خود صفدر صاحب کو بھی اعتراف ہے۔ مگر یہاں ان کی یہ مجبوری ہے کہ ابواسحاقؒ کی روایت ان کی مؤید ہے اس لیے سب ٹھیک ہے۔ ابواسحاقؒ نہ مدلس ہے، نہ مختلط۔

سوال یہ ہے کہ اگر یہ بحث ''لاحاصل'' ہے تو ان ائمہ ناقدین کے اقوال کا کیا جواب جنھوں نے ابوؒاسحاق کو مدلس اور مختلط قرار دیا ہے؟ پھر جن حضرات نے مدلسین اور مختلطین پر کتابیں لکھی ہیں انھوں نے بھی اسے مدلس اور مختلط قرار دیا ہے۔ آپ سرے سے ان کتابوں کو ہی ''لاحاصل'' اور فضول کہہ دیجیے۔ اس سے آخر صفدر صاحب کا کیا بگڑتا ہے؟ یہ ساری بحث ''لاحاصل'' کیوں ہے؟ اور مولانا صاحب کے اس دعویٰ کی بنیاد کیا ہے؟ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے، لکھتے ہیں:

۱۔ حافظ ابن حجرؒ نے امام ابوزرعہؒ وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ زہیرؒ نے ابواسحاقؒ کے مختلط ہونے کے بعد سماعت کی۔ حالانکہ زہیرؒ کی ابواسحاقؒ سے بخاری ص ۲۷، ۱۳۹، ۲۲۷ ج ۱ میں روایتیں موجود ہیں۔ زکریا بنؒ ابی زائدہ کے بارے میں بھی حافظؒ نے نقل کیا ہے کہ انھوں نے ابواسحاقؒ سے آخر عمر میں سماعت کی ہے۔ حالانکہ زکریاؒ کی ابواسحاقؒ سے روایت بخاری ص ۴۲۴ ج ۱ میں موجود ہے۔ امام ابوداودؒ کہتے ہیں کہ اسرائیلؒ نے ابواسحاقؒ سے اختلاط کے بعد سنا ہے حالانکہ بخاری ص ۲۵۶، ۵۰۵، ۵۱۲ ج ۱ میں اسرائیل عن ابی اسحاق کی روایات موجود ہیں۔ لہٰذا یہ کیسے تسلیم کرلیا جائے کہ بخاری میں ابواسحاقؒ کے قدیم شاگردوں کی روایات ہی مذکور ہیں جنھوں نے ان سے اختلاط سے پہلے سماعت کی ہے۔ بس یہی کہا جائے گا کہ ابواسحاقؒ ایسے مختلط ہوئے ہی نہیں کہ ثقاہت سے گر جائیں۔

۲۔ گو امام بخاریؒ کے نزدیک ''زہیر عن ابی اسحاق'' کی روایت راجح ہے مگر امام ابوزرعہؒ وغیرہ حضرات زہیرؒ کی روایت کو کمزور اور ابوداودؒ کے علاوہ باقی تمام اسرائیل عن ابی اسحاق کی روایت کو اصح قرار دیتے ہیں۔

۳۔ اسرائیلؒ کے بارے میں امام احمدؒ کی یہ رائے ہے کہ انھوں نے ابواسحاقؒ سے آخر عمر میں سماعت کی، منفرد رائے ہے مگر جمہور کے نزدیک اسرائیل عن ابی اسحاق کی سند ہی صحیح اور راجح ہے۔'' (احسن: ص ۴۰، ۴۱ ج ۱ طبع سوم)

یہ ہے ان اعتراضات کا خلاصہ جو مولانا صفدر صاحب نے ابواسحاقؒ کے اختلاط کے بارے میں کیے ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے ہدی الساری ص ۴۳۱ میں اور **فصل فی تمییز الطعن فی المذکورین** '' کے تحت، اسی طرح تقریب میں بھی ابوؒاسحاق کو مختلط قرار دیا ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ البتہ ان کا خیال ہے کہ صحیح بخاری میں ان کے قدماء تلامذہ ہی سے روایات مروی ہیں۔ ان کے الفاظ ہیں:

و لم ارفی البخاری من الروایة عنه الا عن القدماء من اصحابه. الخ ۔ (ہدی: ص ۴۳۱)

حافظ ابن حجرؒ کے علاوہ علامہ ابنؒ الصلاح نے علوم الحدیث ص ۳۵۶ اور علامہ عراقیؒ نے التقیید والایضاح ص ۴۴۲

میں بھی صحیحین کے مرتبہ و مقام کی بنا پر یہی کہا ہے کہ ان میں مختلطین کی روایات قبل از اختلاط ہیں مگر حقیقت یہ ہے کہ امام بخاریؒ اور امام مسلم مختلطین کی صرف وہی روایات نہیں لائے جو ان سے ان کے قدماء اصحاب نقل کرتے ہیں بلکہ بسا اوقات ان راویوں کی روایات بھی لائے ہیں جنھوں نے بعد از اختلاط سماع کیا ہے۔ البتہ شیخین نے ان روایات کے انتخاب میں مزید احتیاط برتی ہے۔ اور ان کی انہی روایات کو درج کیا ہے جو ان کے نزدیک ان کی قدیم روایات میں شمار ہوتی ہیں۔ 467

حافظ سخاویؒ فرماتے ہیں:

وما يقع في الصحيحين او احدهما من التخريج لمن وصف بالاختلاط من طريق من لم يسمع منه الا بعده فانا نعرف على الجملة ان ذلك مما ثبت عند المخرج انه من قديم حديثه۔

یعنی صحیحین یا ان میں سے کسی ایک میں مختلطین کی ایسی روایات جنھیں مختلطین کے تلامذہ نے ان سے اختلاط کے بعد سنا ہے ہمارا ان کے بارے میں یہ خیال ہے کہ یہ وہ ہیں جو ان کی قدیم روایات میں سے ہیں۔

ذرا غور فرمائیے! مختلط راویوں میں ایک سعیدؒ بن ابی عروبۃ ہیں۔ جن سے محمدؒ بن عبداللہ انصاری، روحؒ بن عبادہ اور ابنؒ ابی عدی نے بعد از اختلاط سماع کیا ہے اور ان کی روایات صحیح بخاری میں موجود ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے ان کی ان ہی روایات کو ذکر کیا ہے جو منتخب شدہ ہیں اور جن کی موافقت کی گئی ہے ان کے الفاظ ہیں کہ:

واخرج عمن سمع منه بعد الاختلاط قليلا كمحمد بن عبدالله الانصاری و روح بن عبادة و ابن ابی عدی فاذا اخرج من هؤلاء انتقى منه ما توافقوا عليه۔ (هدی الساری ص ۴۰۶)

اسی طرح امام بخاریؒ نے حصینؒ بن عبدالرحمن سے بواسطہ حصینؒ بن نمیر روایت لی ہے۔ جب کہ حافظ سخاویؒ نے صراحت کی ہے کہ حصینؒ بن نمیر نے ان سے بعد اختلاط سنا ہے۔ (فتح المغیث: ص۳۳۸ ج۳)

اور ہدی الساری ص ۳۹۸ میں خود حافظ کا رجحان بھی یہی ہے جس کے دفاع میں انھوں نے فرمایا ہے کہ اس روایت میں حصینؒ بن نمیر کی متابعت ہشیمؒ اور محمدؒ بن فضیل نے کی ہے۔ ابو اسحاقؒ ہی کے بارے میں لکھتے ہیں:

سماع زهير منه –فيما قاله احمد– بعد ان بدأ تغيره ..الخ (فتح: ص ۹۶ ج ۱)

کہ اس سے زہیرؒ کا سماع تغیر کے بعد ہے جیسا کہ امام احمدؒ نے کہا ہے مگر اسرائیلؒ وغیرہ سے اس کی متابعت ثابت ہے۔

اس سے بھی ہمارے موقف کی تائید ہوتی ہے۔

صحیحین میں امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ کے تتبع اور احتیاط پر امت کا اتفاق ہے۔ برعکس دیگر محدثین کے کہ وہ صحت کا وہ معیار نہیں رکھ سکے جو شیخین کے ہاں ہے۔ اس کے باوجود امام ابن حبانؒ اپنی صحیح کے مقدمہ میں مختلط راویوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ وہ راوی جو آخر عمر میں عارضہ اختلاط میں مبتلا ہو گئے تھے ہم نے ان کی ان ہی احادیث سے احتجاج و استدلال کیا ہے جو ان سے ان کے قدماء اصحاب نے بیان کی ہیں یا انھوں نے دیگر ثقات کی موافقت کی ہے۔ جن کی صحت اور جن کے ثبوت میں ہمیں کوئی شک نہیں۔ ان کے الفاظ ہیں: 468

اما المختلطون فی اواخر اعمارھم مثل الجریری وسعید بن ابی عروبة و اشباھھما فانا نروی عنھم فی کتابنا ھذا و نحتج بما رووا الا انا لا نعتمد من حدیثھم الا ما روی عنھم الثقات من القدماء الذین نعلم انھم سمعوا منھم قبل اختلاطھم "او" (1) ما وافقوا الثقات فی الروایات التی لا نشک فی صحتھا و ثبوتھا من جھة اخریٰ.الخ. (الاحسان : ص ۹۰ ج ۱)

لہٰذا جب یہ اہتمام امام ابن حبانؒ نے کیا ہے تو امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے تو ان سے بدرجہ اتم کیا ہے۔ جب کہ صحت کے اعتبار سے ان کا درجہ ابنؒ حبان سے کہیں بڑھ چڑھ کر ہے۔ امام بخاریؒ نے اخذ وتحمل میں کتنا احتیاط کیا ہے اس کا اندازہ امام ترمذیؒ کے کلام سے لگایا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ابنؒ ابی لیلیٰ کے بارے میں ائمہ ناقدین کے اقوال ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وقال محمد بن اسماعیل : ابن ابی لیلیٰ و ھو صدوق و لا اروی عنه لانه لا یدری صحیح حدیثه من سقیم و کل من کان مثل ھذا فلا اروی عنه شیئاً۔ (ترمذی مع التحفة : ص ۲۹۰ ج ۱)

کہ امام محمدؒ بن اسماعیل بخاریؒ نے کہا ہے کہ ابنؒ ابی لیلیٰ صدوق ہے لیکن میں اس سے روایت نہیں لیتا۔ کیوں کہ اس کی صحیح اور سقیم روایات میں تمیز نہیں اور جس کی یہ نوعیت ہو میں اس سے کوئی روایت نہیں لیتا۔

یہی بات امام ترمذیؒ نے العلل الکبیر (ص۹۷۳) میں نقل کی ہے۔ زمعہ بن صالح اور قیس بن الربیع کے بارے میں بھی امام صاحب نے یہی فرمایا ہے۔ (العلل الکبیر: ص۹۶۷، ۹۷۸)

امام بخاریؒ کی اس وضاحت کے بعد یہ کیوں کر باور کیا جا سکتا ہے کہ وہ صحت کا اہتمام کریں مگر اس میں مختلطین کی ایسی روایات سے استدلال کریں جنھیں انھوں نے حالت اختلاط میں بیان کیا ہو۔ اور وہ روایات ان کی ضعیف احادیث میں شمار ہوتی ہوں۔ لہٰذا اگر انھوں نے مختلطین سے ان کے قدماء اصحاب کے علاوہ دیگر تلامذہ سے روایت لی ہے تو یقیناً اس کی تائید اور صحت پر کوئی دوسری دلیل ان کے ہاں ثابت ہوگی۔ جس کی بنا پر انھوں نے اسے اپنی "الصحیح" میں درج کیا ہے۔ جیسا کہ علامہ سخاویؒ وغیرہ نے کہا ہے۔ امام بخاریؒ کا "الصحیح" میں زہیرؒ کی روایت کو اسرائیل کی روایت پر ترجیح دینا بھی ہمارے اس موقف کا مؤید ہے جس کی مزید بحث آئندہ آ رہی ہے۔

ہماری ان گزارشات سے مولانا صفدر صاحب کے پہلے اعتراض کی حقیقت معلوم ہو جاتی ہے۔ انھوں نے دراصل حافظ ابن حجرؒ کی عبارت کی بنیاد پر اعتراض جڑ دیا ہے۔ حالانکہ ہمارے نزدیک حافظ ابن حجرؒ کی یہ بات صحیح نہیں۔ صحیح بخاری میں ابو اسحاقؒ سے بھی ان کے ان تلامذہ کی روایات موجود ہیں جنھوں نے ابو اسحاقؒ سے بعد از اختلاط سنا ہے۔ مگر چونکہ وہ روایات ان کے نزدیک بوجہ متابعت وغیرہ کے صحیح ہیں۔ اسی بنا پر انھوں نے انھیں "الصحیح" میں درج کیا ہے

(1) الاحسان میں "و" ہے مگر صحیح "او" ہے۔

جیسا کہ حافظ سخاویؒ وغیرہ کے حوالہ سے ہم نقل کر آئے ہیں۔ اس مختصر وضاحت کے بعد ہم گو اس کی ضرورت محسوس نہیں کرتے کہ زہیرؒ، زکریاؒ، اور اسرائیل کی جن روایات کی نشاندہی مولانا صفدر صاحب نے کی ہے ان کے بارے میں مزید کوئی وضاحت کریں تاہم ان محولہ روایات کے بارے میں دیکھ لیجیے کہ وہ روایات کیوں کر صحیح ہیں؟

چنانچہ اس سلسلے کی پہلی حدیث صحیح بخاری (ص ۲۷ ج ۱) میں بواسطہ زہیرؒ عن ابی اسحاقؒ ہے۔ حالانکہ زہیرؒ کے علاوہ یوسفؒ، شریکؒ قاضی، زکریا بن ابی زائدہ وغیرہ نے بھی زہیرؒ کی متابعت کی ہے۔ (فتح: ص ۲۵۸ ج ۱، عمدۃ القاری: ص ۳۰۲ ج ۲)

470 اسی طرح ص ۱۳۹ کے حوالہ سے جس روایت کا ذکر کیا ہے اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ص ۵۰۲ ج ۲) میں یہ صراحت کی ہے کہ سفیانؒ اور شعبہؒ نے بھی ابواسحاقؒ سے یہ روایت بیان کی ہے۔ سفیانؒ کی روایت امام یعقوبؒ نے اپنی تاریخ میں اور امام شعبہؒ کی روایت امام مسلم (ص ۱۱۸ ج ۲) نے بیان کی ہے۔

رہی بخاری (ص ۲۲۷ ج ۱) کی روایت تو اس میں بھی زکریاؒ اور جریرؒ بن حازم نے زہیرؒ کی متابعت کی ہے۔ جیسا کہ فتح الباری (ص ۵۲۵ ج ۳) میں مذکور ہے، جب کہ اسرائیل نے بھی زہیرؒ کی متابعت کی ہے۔ جسے خود امام بخاریؒ (ص ۲۲۸ ج ۱) میں لائے ہیں۔

اسی طرح زکریاؒ بن ابی زائدہ کی محولہ روایت (ص ۴۲۴ ج ۱) تو اس میں بھی زکریاؒ منفرد نہیں، خود امام بخاریؒ نے دوسرے مقام پر (ص ۵۷۷ ج ۲) اسرائیلؒ اور یوسفؒ اس کا متابع ذکر کیا ہے۔

رہی اسرائیل بن ابی اسحاقؒ کی روایات تو محولہ صفحات کی روایات میں وہ بھی منفرد نہیں۔ مثلاً (ص ۲۵۱ ج ۱) کی روایت تو اس میں زہیرؒ اور زکریاؒ اس کا متابع موجود ہے۔ (فتح الباری ص ۱۲۸ ج ۴) بلکہ صحیح بخاری (ص ۶۴۷ ج ۲) میں یہی روایت یوسف عن ابی اسحاق کے واسطہ سے بھی منقول ہے اور جو روایت ص ۵۱۲ ج ۱ پر ہے۔ امام صاحبؒ نے اسے (ص ۵۶۳ ج ۲) میں بواسطہ یوسف عن ابی اسحاق ذکر کیا ہے۔

لیجیے! یہ ہیں وہ روایات جنھیں مولانا صاحب نے پیش کرتے ہوئے یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ زہیرؒ، اسرائیلؒ اور زکریا نے بتصریح امام احمدؒ، ابواسحاقؒ سے بعد از اختلاط سنا ہے۔ حالانکہ ان کی روایات صحیح بخاری میں موجود ہیں۔ مگر ہم نے بحمد اللہ یہ ثابت کیا ہے کہ یہ روایات صحیح ہیں اور صحیح بخاری کی صحت پر ان روایات کی وجہ سے کوئی حرف نہیں آتا۔ یہ اور اسی قسم کی دوسری روایات سے حافظ ابن حجرؒ کے اس مؤقف کی تردید ہوتی ہے کہ بخاری میں ابواسحاقؒ سے اس کے قدماء اصحاب کی ہی روایات منقول ہیں۔ اسی طرح مولانا صفدر صاحب کا یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ یہ روایات دال ہیں کہ ''ابواسحاق ایسے مختلط نہیں ہوئے کہ ثقاہت سے گر جائیں۔'' جب کہ امام احمدؒ وغیرہ نے صراحت کی ہے کہ اسرائیلؒ، زہیرؒ اور زکریاؒ نے

471 ابواسحاقؒ سے بعد از اختلاط سنا ہے۔ امام یحییٰ بنؒ معین فرماتے ہیں کہ سفیانؒ بن عیینہ نے ابواسحاقؒ سے بعد تغیر کے سنا ہے۔ (تہذیب: ص ۶۷ ج ۸)

امام ابن الصلاح نے بھی علوم الحدیث (ص ۳۵۳) میں ابن عیینہؒ کا نام بطور خاص لیا ہے۔ علامہ سیوطی لکھتے ہیں:

ولذٰلک لم یخرج له الشیخان من روایته عنه شیئًا (تدریب: ص ۵۲۳)

کہ اس وجہ سے امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے ابن عیینہؒ کی ابواسحاق سے کوئی روایت نہیں لی۔
بلکہ اصحاب صحاح میں صرف امام ترمذی اور امام نسائی نے عمل الیوم واللیلۃ میں ایک روایت لی ہے۔

(تحفۃ الاشراف: ص ۵۰ ج ۲)

لہٰذا یہ کہنا کہ: ''ابواسحاق'' ایسا مختلط نہیں جو ثقاہت سے گر جائے'' قطعاً صحیح نہیں۔ البتہ یہ بات قابل غور ہے کہ اسرائیلؒ کے بارے میں اگر امام احمدؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ اس نے ابواسحاق سے بعد از اختلاط سنا ہے تو دوسری طرف امام عبدالرحمٰن بن مہدی اس کی روایت کو شعبہؒ اور ثوریؒ کی طرح صحیح اور اثبت سمجھتے ہیں۔ اسرائیل اپنے دادا ابوؒاسحاق کے قائد تھے اور انھوں نے اپنے دادا کی احادیث قلم بند بھی کی تھیں۔ (تہذیب: ص ۲۶۲ ج ۱)

جس سے اسرائیلؒ کی ابواسحاق'' سے روایات کی اہمیت کا علم ہوتا ہے اور اسی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ اسرائیلؒ نے اپنے دادا سے پہلے اور بعد از اختلاط دونوں حالتوں میں سماع کیا ہے۔ یوں امام احمدؒ اور امام ابن مہدیؒ وغیرہ کے قول میں توفیق و تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔ لہٰذا امام بخاریؒ نے اسرائیلؒ سے جو روایات لی ہیں تو انھوں نے تحقیق و تتبع کے بعد انہی روایات کو نقل کیا ہے جو قبل از اختلاط ابوؒاسحاق سے مروی ہیں۔ اور اگر وہ بعد از اختلاط بھی ہوں تو ان میں وہ منفرد نہیں جیسا کہ ہم بالوضاحت عرض کر چکے ہیں۔

۲۔ امام بخاریؒ نے اسرائیلؒ کی بجائے زہیرؒ کی روایت کو ترجیح دی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ زہیرؒ کے علاوہ یوسفؒ بن اسحاقؒ، شریکؒ قاضی اور زکریاؒ بن ابی زائدہ نے بھی اس کو ابواسحاق سے بواسطہ ''عبدالرحمٰن بن الاسود عن ربیعہ عن عبداللہ'' بیان کیا ہے۔ یوسف عن ابی اسحاق کے واسطہ سے شیخین نے روایات لی ہیں اور کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ یوسف نے ابواسحاق سے بعد از اختلاط سماع کیا ہے۔ اسی طرح شریکؒ کے بارے میں ہے کہ انھوں نے ابواسحاق سے سماع زکریا سے پہلے کیا ہے۔ (تہذیب: ص ۲۳۰ ج ۳) 472

بلکہ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ شریکؒ کی ابواسحاق'' سے روایت زہیرؒ، اسرائیلؒ اور زکریاؒ سے بھی اثبت ہے۔

(تہذیب ص ۳۳۴ ج ۴)

مزید برآں ابواسحاق'' کے علاوہ لیثؒ بن ابی سلیم بھی یہ روایت ''عبدالرحمٰن بن الاسود عن ابیہ'' کے طریق سے بیان کرتے ہیں اور لیث گو متکلم فیہ ہے مگر حافظ لکھتے ہیں:

فانه یعتبر به و یستشهد۔(فتح الباری: ص ۲۵۸ ج ۱، ھدی الساری ص ۴۴۹ نیز دیکھیے السعایہ: ص ۱۲۳ ج ۱)

کہ اس کی روایت قابل اعتبار اور قابل استشہاد ہے۔

لیثؒ کی روایت بھی اس بات کی مؤید ہے کہ یہ حدیث بواسطہ عبدالرحمٰن عن ابیہ ہے، جیسا کہ زہیرؒ وغیرہ نے ابواسحاق'' سے روایت کی ہے۔ برعکس اسرائیلؒ کی حدیث کے کہ وہ اسے ابواسحاق'' سے بواسطہ ابوعبیدہ عن عبداللہ بیان کرتے ہیں۔ اسرائیلؒ کا بھی گو قیسؒ بن ربیع متابع موجود ہے جیسا کہ امام ترمذیؒ نے کہا ہے مگر قیس ضعیف اور کمزور ہے۔

(الاصابہ: ص ۲۷۴ ج ۴)

خود مولانا صفدر صاحب بھی اسے ضعیف قرار دیتے ہیں (احسن: ص۲۵۳ ج۱) حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

صدوق تغیر لما کبر وادخل علیه ابنه ما لیس من حدیثه فحدث به۔ (تقریب: ص ۴۲۶)

کہ وہ فی نفسہٖ صدوق ہے۔ جب بڑے ہوئے تو ان کے بیٹے نے اس کی احادیث میں ایسی احادیث داخل کر دیں جو ان کی نہ تھیں، جنھیں وہ بیان کرتے تھے۔

بلکہ امام نسائیؒ نے تو انھیں متروک کہہ دیا ہے اور چوں کہ یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ روایت ان کے شاگرد نے بعد از تغیر لی ہے یا پہلے، اس کے برعکس زہیرؒ کے دو ایسے متابع ہیں جو ابواسحاقؒ سے روایت کرنے میں ثقہ اور اثبت ہیں۔ اس لیے انصاف کا تقاضا ہے کہ زہیرؒ کی روایت کو اسرائیلؒ کی حدیث پر ترجیح دی جائے۔ امام بخاریؒ کی یہی رائے ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے ہدی الساری ص۳۴۹ میں اس پر تفصیل سے بحث کرنے کے بعد لکھا ہے کہ: ''**وبه یظهر نفوذ رأی البخاری و ثقوب ذهنه۔**''

473

۳۔ مولانا صاحب کی یہ غلط فہمی ہے کہ اسرائیلؒ کے بارے میں یہ رائے تنہا امام احمدؒ کی ہے کہ اس نے ابواسحاقؒ سے آخر عمر میں سماعت کی ہے جب کہ یہی قول امام یحییٰ بن معینؒ سے بھی مروی ہے۔ علامہ سیوطیؒ لکھتے ہیں:

و ممن سمع منه حینئذٍ اسرائیل بن یونس و زکریا و زهیر و زائدة بن قدامة قاله ابن معین و احمد۔ (تدریب الراوی: ص ۵۲۳)

اور تہذیب ص۲۶۳ ج۱ میں ہے کہ:

قال ابن معین زکریا وزهیر و اسرائیل حدیثهم فی ابی اسحاق قریب من السواء۔

اور امام ابوداودؒ کا قول ہے کہ زہیرؒ، ابواسحاقؒ کی روایت میں اسرائیل سے بلند تر ہیں۔ (تحفہ: ص۲۱۱ ج۱) لہٰذا یہ تنہا امام احمدؒ کا قول نہیں۔

قارئین کرام! یہ ہے حقیقت ان اعتراضات کی جو مولانا صاحب نے ابواسحاقؒ کے بارے میں ترجمان کے مضمون پر کیے ہیں۔ مگر یہاں ایک بات مزید قابل ذکر ہے اور وہ یہ کہ ہم نے ناقابل تردید دلائل سے یہ بھی ثابت کیا تھا کہ ابواسحاق مدلس ہے اور اس کا عنعنہ صحت حدیث کے منافی ہے۔ مگر مولانا نے ابواسحاقؒ کی تدلیس کا کوئی مداوا نہیں سوچا۔ احسن الکلام (ص۲۴۴ ج۱) کی زیر بحث روایت بھی چوں کہ معنعن ہے اس لیے وہ بھی بوجہ تدلیس صحیح نہیں۔ مگر مولانا صاحب نے اس طرف توجہ نہیں فرمائی۔

دوسرا جواب

حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت صحیح بخاری کی روایت کے مخالف ہے، جس میں ہے کہ آپ ظہر کی نماز کے لیے تشریف لائے تھے اور اس کا اعتراف مؤلف احسن الکلام نے بھی کیا ہے کہ:

یہ ایک ہی نماز تھی جیسا کہ امام شافعیؒ وغیرہ نے فرمایا ہے اور یہ ظہر کی نماز تھی۔ (حاشیہ احسن: ص۲۴۷ ج۱)

474 اور ص ۲۴۸ پر لکھتے ہیں کہ صحیح بخاری میں ہے کہ: ''یہ نماز ظہر کی تھی''۔ لہٰذا جب باقرار مؤلف احسن الکلام آنحضرت ﷺ نے مرض الموت میں ایک بار مسجد میں آ کر نماز پڑھی اور وہ تھی بھی ظہر کی نماز۔ تو یہ حضرت ابن عباسؓ کی زیر بحث روایت کے معارض ہے جب کہ اس میں ہے:

''واخذ رسول الله من القراءة من حيث كان بلغ ابوبكر''

اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ نماز کوئی جہری نماز تھی۔ یہ روایت جس میں ظہر کا ذکر ہے بخاری (ص ۹۵ ج ۱)، مسلم (ص ۱۷۸ ج ۱)، نسائی (ص ۹۶ ج ۱) میں ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی زیر بحث روایت کے بارہ میں امام طحاویؒ نے لکھا ہے:

لأن تلك الصلاة كانت صلاة يجهر فيها بالقراءة و لو لا ذلك لما علم رسول الله ﷺ الموضع الذى انتهى اليه ابوبكر من القراءة و لا علمه من خلف ابى بكر - (شرح الآثار: ص ۲۳۶ ج ۱)

یعنی یہ نماز وہ تھی جس میں جہراً قراءت ہوتی ہے کیوں کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو نبی ﷺ کو ابوبکرؓ کی منتہائے قراءت کا پتا نہ چلتا اور نہ ہی انھیں علم ہوتا جو حضرت ابوبکرؓ کے پیچھے تھے۔

محدث مبارک پوریؒ نے تحقیق الکلام (ص ۱۴ ج ۲) میں علامہ طحاویؒ کے علاوہ خاتمہ الخطاب کے حنفی مصنف سے بھی یہ نقل کیا ہے کہ یہ نماز کوئی جہری نماز تھی اور یہ بات بھی انھوں نے بڑے نکتہ کی فرمائی کہ صحیح بخاری و مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی یہ روایت عبید اللہ نے ابن عباسؓ کو سنائی اور انھوں نے اس میں سے کسی بات کا انکار نہ کیا جس سے واضح ہوتا ہے کہ خود حضرت ابن عباسؓ کو بھی اس سے انکار نہیں کہ یہ نماز ظہر کی تھی۔ لہٰذا جب زیر بحث روایت صحیحین کی اس روایت کے خلاف ہے تو یہ متفق علیہ روایت کے مقابلہ میں ہرگز حجت نہیں ہوسکتی۔ بالخصوص جب کہ حضرت ابن عباسؓ نے حضرت عائشہؓ کی روایت کی تائید بھی کی ہے۔ مگر حافظ ابن حجرؒ کا یہ فرمانا کہ:

وقد كان هو ﷺ يسمع الاية احيانا فى الصلاة السرية - (فتح الباری ص ۱۷۵ ج ۲)

اور ان ہی کی اقتداء میں مؤلف احسن الکلام کا یہ کہنا کہ:

475 ''ظہر کی نماز میں قراءت ہوتی ہے جہر نہیں ہوتا۔ ایک آدھ آیت کو قدرے آواز سے پڑھنا سر کے خلاف نہیں۔'' (احسن: ص ۲۴۷ ج ۱)

یہ بھی صحیح نہیں جب کہ معاملہ ایک آدھ آیت کے سن لینے کا نہیں بلکہ پہلے ابوبکرؓ کی قراءت سننے اور پھر نبی ﷺ کا وہاں سے قراءت شروع کرنے اور صحابہ کو قراءت کے معلوم ہونے کا ہے، جہاں سے حضرت ابوبکرؓ نے قراءت چھوڑی تھی۔ اور اسی بات کی طرف علامہ طحاویؒ نے اشارہ کیا ہے کہ اگر نماز آہستہ قراءت والی ہوتی تو نہ نبی ﷺ کو ابوبکرؓ کی قراءت کا پتا چلتا اور نہ ہی مقتدیوں کو حضرت ابوبکرؓ کی قراءت کا۔ اور یہ تاویل بھی محض اس لیے کہ ابواسحاقؒ کی روایت صحیح یا حسن ہے۔ مگر ہم ناقابل تردید دلائل سے ثابت کر آئے ہیں کہ ابواسحاق مدلس ہے اور یہ روایت معنعن ہے اور وہ ضعفاء سے بھی تدلیس کرجاتے تھے۔ لہٰذا مدلس کی معنعن روایت کیوں کر صحیح یا حسن ہوسکتی ہے؟

تیسرا جواب

ابواسحاق رحمہ اللہ کی خود اس روایت میں اختلاف ہے۔ مسند احمد (ص۲۳۱، ۲۳۲، ۳۵۶ ج۱) میں ہے:

فجلس الی جنب ابی بکر عن یسارہ۔

کہ نبی ﷺ حضرت ابوبکرؓ کے بائیں جانب بیٹھ گئے۔ اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں بھی یہی ہے کہ آپ حضرت ابوبکرؓ کی بائیں جانب بیٹھ گئے۔ طحاوی (ص۲۷۷ ج۱) وغیرہ۔

مگر ابن ماجہ (ص۸۸) میں ہے:

فجلس عن یمینہ۔ کہ نبی ﷺ حضرت ابوبکرؓ کے دائیں جانب بیٹھ گئے۔

مگر حضرت عائشہؓ کی روایت میں تردد نہیں۔ لہٰذا جس طرح ''یمینہ'' کا جملہ غالباً ابواسحاق کی تدلیس واختلاط کے باعث ہے اسی طرح ''فاخذ رسول اللہ من القراءۃ'' بھی اسی سبب سے ہے۔

چوتھا جواب

جس طرح یہ روایت معناً مضطرب ہے، اسناداً بھی مضطرب ہے کہ ارقم رحمہ اللہ بن شرحبیل کبھی تو اسے عن ابن عباس سے روایت کرتے ہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور کبھی عن ابن عباس عن عباسؓ سے۔ یعنی کبھی وہ اسے مسند ابن عباسؓ سے ذکر کرتے ہیں اور کبھی مسند عباسؓ سے، اور ارقم عن ابن عباسؓ کی روایت مسند احمد (ص۲۰۹ ج۱) مسند بزار بحوالہ نصب الرایۃ (ص۵۱ ج۲) اور دارقطنی (ص۱۵۳ ج۱، مطبوعہ ہند: ص۳۹۸ ج۱، قاہرہ) میں موجود ہے۔ مگر اس کے دفاع میں مؤلف احسن الکلام کی حالت دیدنی ہے، لکھتے ہیں:

> ''مبارک پوری صاحب کو لفظ اضطراب تو آتا ہے مگر حقیقت اضطراب سے ناواقف ہیں۔ محدثین کرام کے نزدیک اضطراب کی چند شرطیں ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں سندیں ہم مرتبہ ہوں، ورنہ اضطراب نہ ہوگا اور ابن عباسؓ کی جو سندیں ہم نے ذکر کی ہیں وہ صحیح اور جو مبارک پوریؒ صاحب نے ذکر کی ہے اس میں قیس رحمہ اللہ بن ربیع ضعیف ہے۔ امام نسائی رحمہ اللہ اسے متروک کہتے ہیں۔ لہٰذا اس میں اضطراب کا دعویٰ غلط ہے۔'' (ملخصاً ص۲۵۳، ۲۵۴ ج۱)

مگر حضرت مبارک پوریؒ پر یہ اعتراض محض ضد پیٹنے کا نتیجہ ہے جب کہ انھوں نے صراحت کی ہے کہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں۔ ان کے الفاظ ہیں:

> ''جیسا کہ ابن عباسؓ کی راویت مذکورہ ضعیف ہے، اسی طرح قیسؒ کی یہ حدیث بھی ضعیف ہے۔''
>
> (تحقیق الکلام: ص۱۲ ج۲)

لہٰذا ان کے نزدیک دونوں سندیں ہم مرتبہ وہم پایہ ہیں۔ ایک بوجہ ابواسحاق رحمہ اللہ کی تدلیس وتخلیط کے ضعیف ہے تو

476

دوسری قیسؒ کے ضعیف ہونے کی بنا پر۔ اس لیے ان پر یہ اعتراض فضول ہے اور قارئین کو دھوکا دینے کے مترادف ہے۔ مزید قابل غور بات یہ ہے کہ حضرت مبارک پوریؒ نے ''الفرقان'' کے حنفی مصنف سے نقل کیا ہے کہ قیسؒ متغیر الحافظہ ہے مگر:

''تاوقتیکہ یہ ثابت نہ کردیں کہ قیسؒ نے اس کو بعد تغیر حافظہ کے روایت کیا ہے یہ جرح قابل التفات نہیں۔ کیوں کہ اولاً وہ صدوق وحافظ تھے سوا گر یہ روایت قبل تغیر حافظہ کے ہے تو اس کی صحت میں کیا کلام ہے۔'' (بحوالہ تحقیق: ص۱۳ ج۲)

477 اس کا جواب اور قیسؒ کی روایت کی تضعیف تو مبارک پوریؒ صاحب نے خوب بیان کردی ہے مگر ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ اگر مؤلف احسن الکلام قیسؒ کی روایت کو ضعیف قرار دے کر اضطراب سے جان چھڑاتے ہیں تو ان کے ہم مشرب مؤلف ''الفرقان'' اسے صحیح قرار دے چکے ہیں۔ لہٰذا جب قیسؒ اور ابواسحاقؒ دونوں کی روایت ان کے نزدیک صحیح ہے تو اضطراب پھر بھی پایا گیا۔ مؤلف احسن الکلام حضرت مبارک پوریؒ پر اعتراض سے پہلے اپنے حنفی بھائی کی خبر بھی لے لیں کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ: ع

ہوتا ہے جو خراب کہیں تیرا ہی گھر نہ ہو

پانچواں جواب

واقعہ مرض الموت کی اس نماز میں کئی امور ایسے ہیں جو نبی ﷺ کے ساتھ مخصوص ہیں اور بالاتفاق کسی اور کے لیے جائز نہیں۔ چنانچہ امام طحاویؒ، امام محمدؒ سے نقل کرتے ہیں:

وکان محمد یقول لا یجوز لصحیح ان یأتم بمریض یصلی قاعدا و ان کان یرکع و یسجد ویذھب الی ان ما کان من صلاۃ رسول اللہ ﷺ قاعدا فی مرضہ بالناس و ھم قیام مخصوص بہ لا نہ قد فعل فیھا ما لا یجوز لاحد بعدہ ان یفعلہ، من اخذہ فی القراء ۃ من حیث انتھی ابوبکر و خروج ابی بکر من الامامۃ الی ان صار ماموما فی صلاۃ واحدۃ، و ھذا لا یجوز لاحد من بعدہ باتفاق المسلمین جمیعًا، فدل ذلک علی ان رسول اللہ ﷺ قد کان خص فی صلاتہ تلک بما منع منہ غیرہ انتھٰی . (باب صلاۃ الصحیح خلف المریض ، شرح معانی الآثار: ص ۲۳۷ ج ۱)

یعنی امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ امام مریض ہو اور بیٹھ کر نماز پڑھا رہا ہو تو اس کی اقتداء جائز نہیں، خواہ امام رکوع اور سجدہ بھی کرے اور نبی ﷺ نے اپنی بیماری کے دنوں میں جو بیٹھ کر نماز پڑھائی اور صحابہ کرام پیچھے کھڑے ہو کر اقتداء کر رہے تھے تو یہ آپ کے ساتھ مخصوص ہے۔ کیوں کہ اس میں آپ نے ایسے کام کیے ہیں جو آپ کے بعد کسی کے لیے جائز نہیں۔ ایک تو یہ کہ آپ نے قراءت وہاں سے شروع کی جہاں سے ابوبکرؓ نے ختم کی تھی۔ دوسرا یہ کہ ابوبکرؓ ایک ہی نماز میں پہلے امام بنے، پھر مقتدی اور یہ بھی بالاتفاق کسی کے لیے جائز نہیں، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں کچھ ایسے امور ہیں جو آپ کے بعد کسی کے لیے جائز نہیں۔

478 امام طحاویؒ کی اس عبارت سے واضح ہوجاتا ہے کہ مرض الموت کی اس نماز میں کچھ امور ایسے ہیں جو صرف آنحضرت

ﷺ کے لیے خاص ہیں۔ اس ''آخری نماز'' سے تو یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ مفضول نماز پڑھا رہا ہو تو افضل آ جانے سے مفضول کو پیچھے ہٹ جانا چاہیے اور افضل کو نماز پڑھانی چاہیے۔ لہٰذا جب خود امام محمدؒ اور علامہ طحاویؒ اس نماز کی ادائیگی میں نبی ﷺ کا خاصہ فرماتے ہیں جس میں وہ اس قراءت کو بھی ذکر کرتے ہیں تو پھر اس سے استدلال کیوں کر صحیح ہے؟

چھٹا جواب

علی وجہ التسلیم اس حدیث میں احتمال ہے کہ آنحضرت ﷺ نے مسجد میں پہنچ کر پہلے آہستہ فاتحہ پڑھ لی ہو، پھر وہاں سے قراءت کا آغاز کیا ہو جہاں سے حضرت ابوبکرؓ پہنچے تھے۔ لہٰذا **اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔**

ساتواں جواب

اس حدیث سے استدلال حنفی مسلک کے مطابق بھی صحیح نہیں جب کہ آنحضرت ﷺ بارادہ امامت تشریف لائے تھے۔ چنانچہ روایت میں اس بات کی تصریح ہے کہ آنحضرت ﷺ حضرت ابوبکرؓ کے بائیں جانب بیٹھے تھے۔ اگر مقتدی کی نیت سے تشریف لاتے تو پہلے ہی دائیں جانب بیٹھتے۔ امام طحاویؒ لکھتے ہیں:

افعال النبی ﷺ فی صلاته تلک تدل علی انه کان اماما وذلک ان عائشة قالت فی حدیث الاسود عنها فقعد رسول اللہ عن یسار ابی بکر و ذلک قعود الامام لانه لو کان ابوبکر اماما له کان النبی یقعد عن یمینه فلما قعد عن یساره و کان ابوبکر عن یمینه دل ذلک علی ان النبی ﷺ کان هو الامام وان ابابکر هو المأموم ۔(شرح معانی الآثار: ص ۲۷۷،۲۷۸ ج ۱)

کہ اس نماز میں آپ کے افعال دال ہیں کہ آپ امام تھے کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ آپ حضرت ابوبکرؓ کے بائیں جانب بیٹھے تھے اور یہ امام کی جگہ ہے۔ اگر ابوبکرؓ امام ہوتے تو نبی ﷺ دائیں جانب بیٹھتے۔ پس جب آپ بائیں جانب بیٹھے اور ابوبکرؓ دائیں جانب تھے تو یہ دلیل ہے کہ نبی ﷺ ہی امام تھے اور ابوبکرؓ مقتدی تھے۔ 479

نیز لکھتے ہیں:

وجلوسه عن یسار ابی بکر دلیل علی انه اراد الامامة لا الائتمام فیها بغیره اذ لو اراد الائتمام بابی بکر لجلس خلفه کما فعل فی یوم بنی عمرو بن عوف لما ذهب لیصلح بینهم فجاء و ابوبکر یصلی بالناس، وکذلک فعل اذ ذهب لحاجته فجاء وعبدالرحمٰن بن عوف یؤمهم و قد صلی بهم رکعة فصلی خلفه و قضی الرکعة التی فاتته (المعتصر: ص ۷۷ ج ۱ و تحقیق ص ۱۷ ج ۲)

یعنی رسول اللہ ﷺ کا ابوبکرؓ کے بائیں جانب بیٹھنا دلیل ہے کہ آپ نے امامت کا ارادہ فرمایا تھا نہ کہ اقتداء کا، کیوں کہ اگر آپ اقتداء کی نیت سے آتے تو ابوبکرؓ کے پیچھے بیٹھتے جیسا کہ آپ نے بنو عمرو بن عوف کے دن کیا تھا۔ جب کہ آپ ان کی صلح کے لیے تشریف لے گئے تھے۔ واپس تشریف لائے تو ابوبکرؓ نماز پڑھا رہے تھے۔ ایسا ہی آپؐ نے اس

وقت بھی کیا جب آپ ضروری حاجت کے لیے تشریف لے گئے تھے۔ واپس تشریف لائے تو عبدالرحمٰن بن عوف نماز پڑھا رہے تھے اور ایک رکعت پڑھا چکے تھے۔ پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے پیچھے نماز پڑھی اور فوت شدہ رکعت سلام کے بعد پڑھی۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مشکل الآثار (ص ۳۳۰ ج ۱۴)۔

علامہ طحاویؒ کے بیان سے واضح ہو جاتا ہے کہ آنحضرت ﷺ بارادہ امامت تشریف لائے تھے، مقتدی کی نیت سے نہیں، مگر یہ کہنا کہ:

''آپ پہلے مقتدی تھے بعد میں امام بنے۔'' (ملخصاً احسن: ص ۲۴۳ حاشیہ)

تو یہ محض دعویٰ ہے جس کی وضاحت ان شاء اللہ آئندہ ''تنبیہ'' کے تحت آ رہی ہے لیکن اگر آپ پہلے مقتدی تھے پھر امام بنے تو ممکن ہے اس وقت آپ نے فاتحہ پڑھ لی ہو اور بعد میں امام ہوئے۔ تو وہاں سے قراءت کی ہو جہاں سے حضرت ابوبکرؓ نے چھوڑی ہو۔ مزید برآں صحیح بخاری میں ہے کہ آپ ظہر کی نماز کے لیے دو آدمیوں کے سہارے نکلے، ابوبکرؓ نماز پڑھا رہے تھے۔ جب حضرت ابوبکرؓ نے آپ کو آتے پایا تو پیچھے ہونے لگے۔

480

فاومی النبی بأن لا یتاخر فقال اجلسانی الی جنبه فأجلساه۔ (بخاری: ص ۹۵ ج ۱)

تو آپ نے اشارہ فرمایا کہ پیچھے نہ ہٹو، تو آپ نے حضرت علیؓ و عباسؓ سے فرمایا مجھے ابوبکرؓ کے پہلو میں بٹھا دو، تو انھوں نے آپؐ کو پہلو میں بٹھا دیا۔

لہٰذا آپ کا حضرت ابوبکرؓ کے پہلو میں پہنچ کر اشارہ فرمانا اور بولنا ''اجلسانی'' مجھے بٹھا دو۔ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ آپ تا حال مقتدی نہیں تھے۔ جب کہ نماز میں کلام کرنا پہلے ''قُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ'' سے منع ہو چکا تھا۔ اور اگر یہ حالت نماز کی تھی تو اس میں اشارہ بھی فرمایا اور حنفیہ کے نزدیک اشارہ مفہمہ مبطل نماز ہے۔ یہ بھی قرینہ ہے کہ آپ اس وقت تک مقتدی نہ تھے اور اسی سے مؤلف احسن الکلام کے اس قول کی حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے کہ:

''اگر ہر رکعت میں امام کے پیچھے اقتداء کرنے والے پر سورۂ فاتحہ پڑھنا لازم ہے تو آنحضرت ﷺ کی یہ نماز ہرگز صحیح نہ ہوتی۔'' (احسن: ص ۲۴۶، ۲۴۷ ج ۱)

مقام غور ہے کہ آپ مقتدی تھے کب؟ حدیث کے ظاہر سیاق اور علامہ طحاوی حنفی کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ آپ امام کی حیثیت سے تشریف لائے تھے۔ اس دعویٰ کے لیے آپ کا مقتدی ہونا ثابت کیا جائے۔ پھر اس سے مقتدی کے لیے فاتحہ کی ممانعت یا اس کا منسوخ ہونا ثابت کیا جائے۔

حضرت ابوبکرؓ نے کتنی قراءت کر لی تھی

مزید برآں مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''حضرت ابوبکرؓ ساری فاتحہ یا فاتحہ کا اکثر حصہ پڑھ چکے تھے۔'' (ملخصاً احسن: ص ۲۴۶ ج ۱، مشکل الآثار: ص ۲۸ ج ۲)

اور آپ نے آتے ہی وہاں سے قراءت شروع کی جہاں سے حضرت ابوبکرؓ نے قراءت ختم کی تو سورہ فاتحہ مکمل یا

481 ناقص تو آنحضرت ﷺ کی بھی رہ گئی، نہ آپ نے حقیقۃً اس کی قراءت کی اور نہ ہی حکماً۔ (کہ آپ مقتدی نہ تھے بلکہ امام کی نیت سے تشریف لائے تھے) جس سے آپ کی وہ رکعت ناقص ہوئی کیوں کہ احناف کے نزدیک بھی امام پر سورہ فاتحہ واجب ہے۔ جیسا کہ وہ منفرد کے لیے واجب کہتے ہیں۔

مگر مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں کہ:

> ''یہ اعتراض حنفی مسلک کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے جب کہ حنفیہ کے نزدیک مسبوق امام کا خلیفہ بن سکتا ہے، خواہ امام فاتحہ پڑھ چکا ہو یا رکوع کے وقت اسے حدث لاحق ہو۔ لہٰذا حنفیوں پر تو مطلقاً اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ البتہ اہل حدیث کہلانے والے اس حدیث سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتے۔''

(ملخصاً ص ۲۵٦ ج ۱)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ مؤلف احسن الکلام اعتراض کی نوعیت ہی نہیں سمجھے، جب کہ دعویٰ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ پہلے مقتدی نہیں تھے بلکہ وہ بارادہ امامت تشریف لائے تھے اور یہ کہنا کہ: ''آپ نے پہلے حضرت ابوبکرؓ کی اقتداء کی تھی۔'' (احسن الکلام: ص ۲۵٦) دعویٰ بلا دلیل ہے۔ لہٰذا آپ کو مسبوق کے حکم میں سمجھنا محض طفل تسلی ہے اور جس بنیاد پر ان کا یہ دعویٰ قائم ہے تو یقین فرمائیے اس کی حیثیت وان اوھن البیوت لبیت العنکبوت کی ہے، جیسا کہ ان شاء اللہ آئندہ تفصیل آ رہی ہے۔ اور یہاں اس پر غور فرمالیجیے کہ آپ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے سہارے سے سیدھے حضرت ابوبکرؓ کے پہلو میں جا پہنچے۔ حضرت ابوبکرؓ نے پیچھے ہٹنے کی کوشش کی تو انھیں اشارہ فرمایا کہ یہاں کھڑے رہو اور حضرت علیؓ اور عباسؓ سے فرمایا کہ:

اجلسانی الی جنبہ۔ کہ ان کے ایک (بائیں) جانب بٹھا دو، تو انھوں نے بٹھا دیا۔

سوال یہ ہے کہ:

482 ۱۔ اگر حجرہ مبارک سے نکلتے ہی اقتداء کی تھی تو کیا نماز کی حالت میں سہارا سے چلنا اور اس قدر چلنا جائز ہے؟

۲۔ صدیق اکبرؓ پیچھے ہونے لگے تو اشارہ سے انھیں روک دیا تو کیا نماز میں اشارہ مفہمہ احناف کے نزدیک جائز ہے؟

۳۔ حضرت علیؓ اور حضرت عباسؓ سے فرمایا: اجلسانی الی جنبہ کیا نماز کی حالت میں یوں بولنا جائز ہے؟

۴۔ انھوں نے بٹھایا تو بائیں جانب اور کیا ایسی صورت میں مقتدی کا بائیں جانب ہونا صحیح ہے؟

آخر سوال یہ ہے کہ اقتدا کس وقت کی تھی۔ اگر مقتدی کی نیت سے تشریف لائے تھے تو ان کا مقام پیچھے تھا نہ کہ جائے امام، جیسا کہ علامہ طحاویؒ نے وضاحت کی ہے۔ ان تمام امور سے صرف نظر کر کے کہے جانا ''آپ پہلے مقتدی تھے'' محض دل بہلانے کا ناکام بہانہ ہے۔

اور رہے اہل حدیث تو اولاً ان کے نزدیک یہ روایت صحیح نہیں۔ ابو اسحاقؒ مدلس و مختلط ہے اور اس کا سیاق صحیح بخاری و مسلم کی روایت کے مخالف ہے۔

ثانیاً: یہ روایت معناً واسناداً مضطرب ہے۔

ثالثاً: امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت کے بعض امور آنحضرت ﷺ سے خاص ہیں اوران پر بالاتفاق عمل جائز نہیں۔اوران میں سے ایک یہی ''فاخذ القراء ۃ'' کا مسئلہ ہے۔کیا فرماتے ہیں علمائے احناف کہ کیا یہ جائز ہے کہ مفضول نماز پڑھا رہا ہو تو کوئی افضل بزرگ تشریف لے آئیں تو مفضول پیچھے ہٹ کر مقتدی بن جائے اور افضل امامت کا فریضہ ادا کرے؟اور امام اگر بقدر مفروض قراءت کر چکا ہو تو اس کا استخلاف بغیر کسی وجہ سے جائز ہے؟بینوا توجروا۔

جواب سے قبل مؤلف احسن الکلام کا یہ فرمان واجب الاذعان بھی ذہن نشین رہے کہ:

''حضرت ابوبکرؓ ساری فاتحہ یا فاتحہ کا اکثر حصہ پڑھ چکے تھے۔'' (مصلہ ص۲۴۶ ج۱)

اور امام ابوحنیفہ کا یہ فرمان بھی ملحوظ خاطر رہے کہ:

''امام بقدر مفروض قراءت کر چکا ہو تو استخلاف جائز نہیں لیکن اگر بقدر مفروض سے عاجز ہو جائے تو جائز ہے۔''

مگر صاحبین اس کے بھی قائل نہیں۔علامہ شامی نے امام صاحب کی تائید میں اسی ابواسحاقؒ کی حدیث سے استدلال کیا ہے۔فرماتے ہیں:

''یجوز ان یستخلف اذا حصر عن القراء ۃ قدر المفروض لحدیث ابی بکر۔'' (بحوالہ تحقیق: ص۲۱ ج۲)

اور علامہ الجزائریؒ حنفی مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ویجوز الاستخلاف اذا عجز عن قراء ۃ المفروض۔ (الفقۃ علی المذاھب الاربعۃ: ص ۴۴۵ ج ۱)

یعنی امام قراءت قدر مفروض سے عاجز ہو جائے تو اس کا استخلاف جائز ہے،بوجہ حضرت ابوبکرؓ کی حدیث کے۔[1]

مولانا صفدر صاحب کی اپنے مسلک سے بے خبری

اس سے تو یہ بھی معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ اور عموماً حنفیہ کے نزدیک حضرت ابوبکرؓ نے سورہ فاتحہ بقدر مفروض بھی قراءۃ نہیں کی تھی۔لیکن مؤلف موصوف لکھتے ہیں کہ:

''پوری فاتحہ یا کم از کم اکثر حصہ پڑھ چکے تھے۔''

جس سے ان کی اپنے مسلک ہی سے ناواقفیت واضح ہوتی ہے۔مگر افسوس گلہ دوسروں سے ہے۔

ان جوابات کے علاوہ اس حدیث کے اور جوابات بھی دیے گئے ہیں۔شائقین حضرات تحقیق الکلام (ص۲۲،۲۳ ج ۲) اور خیر الکلام (ص۴۶۳) ملاحظہ فرمالیں۔

---

[1] یہ بھی مت بھولیے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک کم سے کم ایک آیت فرض ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔اور اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے سورہ فاتحہ مکمل کیا،ایک آیت بھی نہیں پڑھی تھی۔ورنہ علمائے احناف کا اس حدیث سے استدلال بے معنیٰ ہے؟

کیا حافظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کو حسن یا صحیح کہا ہے

مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

''حافظ ابن حجرؒ نے اس روایت کی ایک جگہ تصحیح اور دوسری جگہ تحسین کی ہے۔ حضرت مبارک پوریؒ کی بڑی سعادت ہے کہ ان کو حافظ صاحب کی صرف تحسین ہی ملی اگر تصحیح بھی مل جاتی تو نہ معلوم کیا گزرتی۔'' الخ۔ (حاشیہ: ص ۲۵۰ ج ۱)

مولانا موصوف دراصل اکثر و بیشتر حقیقت سے صرف نظر کر کے خالص جذباتی انداز سے اپنے حواریوں کو خوش کرنے کی کوشش کرتے ہیں، مگر ڈھول کا پول کب تک قائم رہ سکتا ہے؟ قارئین کی خدمت میں التماس ہے کہ وہ خود حضرت مبارکپوریؒ کی نگارشات کو ملاحظہ فرمائیں، جو انھوں نے ''تنبیہ آخر'' کے عنوان سے تحقیق الکلام (ص ۱۲، ۱۳ ج ۲) میں رقم فرمائی ہیں اور پھر مولانا صاحب کی تیزی طبع کی داد دیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ''خاتمۃ الخطاب'' کے مصنف اس کی تصحیح کرتے ہوئے بطور تعجب لکھتے ہیں: ''معلوم نہیں کہ علامہ ابن حجرؒ نے اس کو حسن کیوں لکھا ہے، صحیح کیوں نہیں لکھا۔ شاید بمعنی لغوی لکھا ہے یا مساہلت سے کام لیا ہے۔ مگر درحقیقت یہ حدیث صحیح ہے۔''

اب انصاف شرط ہے کہ حافظ کی تصحیح کسے نہیں ملی اور حافظ ابن حجرؒ پر تعجب کس نے کیا ہے؟ کہنا تو یہ چاہیے کہ اگر مصنف ''الفرقان'' کو تصحیح نظر آ جاتی تو نا معلوم مارے خوشی کے کیا حالت ہوتی۔

اب دیکھیے مبارک پوریؒ کیا فرماتے ہیں؟ چنانچہ موصوف صاحب فرقان کے بعد لکھتے ہیں:

''ان لوگوں نے سمجھ رکھا ہے کہ رجال سند کا ثقہ ہونا حدیث کے صحیح ہونے کے لیے کافی ہے۔ اس قابلیت پر تنقید حدیث پر جرأت اور حافظ کے کلام پر مناقشہ کا شوق'' (تحقیق ص ۱۳ ج ۲)

بتلایئے! مبارک پوریؒ نے کون سی نرالی بات کہی۔ ہم پہلے بحوالہ نقل کر آئے ہیں کہ کسی حدیث کے راویوں کا ثقہ یا حسن ہونا اور اسی بنا پر بسا اوقات اس کی سند کو حسن یا صحیح کہہ دینا اس حدیث کی صحت کی دلیل نہیں اور یہ بات بھی سراسر غلط ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے اس روایت کی تصحیح اور ایک جگہ تحسین کی ہے۔ بلکہ خود مؤلف احسن الکلام نے (ص ۲۶۴ ج ۱) میں لکھا ہے کہ:

''حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں ''سند قوی'' ہے۔''

اور دوسرے مقام پر لکھتے ہیں: ''اسناده حسن''

لہٰذا انھوں نے اس کی ''سند کو قوی یا حسن کہا ہے'' روایت کو نہیں۔ افسوس جس غلطی کا ارتکاب مصنف ''الفرقان'' نے کیا اور حضرت مبارک پوریؒ نے اس پر تنقید فرمائی مگر مؤلف احسن الکلام آنکھیں بند کر کے مصنف ''الفرقان'' کی اقتداء کر رہے ہیں۔ اور اتنی بھی سوچنے کی زحمت نہ فرمائی کہ مبارک پوری نے کیا کہا ہے؟

صرف سند کا صحیح ہونا حدیث کے صحیح ہونے کی دلیل نہیں

علامہ زیلعیؒ حنفی بھی لکھتے ہیں:

صحة الاسناد يتوقف على ثقة الرجال ولو فرض ثقة الرجال لم يلزم منه صحة الحديث .الخ

(نصب الراية :ص ۳۴۷ ج ۱)

کہ اسناد کا صحیح ہونا رجال کے ثقہ ہونے پر ہے اور اگر راوی ثقہ ہوں تو اس سے حدیث کی صحت لازم نہیں آتی۔

اور علامہ ابن حجرؒ بھی لکھتے ہیں:

لا يلزم من كون رجاله ثقات ان يكون صحيحا۔ (التلخيص :ص ۲۳۹ طبع هند ، ص ۱۹ ج ۳)

راویوں کے ثقہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حدیث صحیح ہے۔

اور علامہ سیوطیؒ حافظ ابن حجرؒ ہی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

ان الامام منهم لا يعدل عن قوله صحيح الى قوله صحيح الاسناد الا لامر ما۔ (تدریب : ص ۹۲)

یعنی ان حفاظ میں سے کوئی امام ''صحیح'' کے بجائے ''صحیح الاسناد'' کہتا ہے تو یہ کسی وجہ پر مبنی ہے۔

جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ ''اسنادہ صحیح'' یا ''اسنادہ حسن'' سے حدیث کا حسن یا صحیح ہونا لازم نہیں آتا۔ بالخصوص جب کہ علت ظاہرہ اس میں موجود ہو، تو '' **اسناده صحيح** '' تو کجا اسے ''صحیح'' بھی کہہ دیا جائے تو یہ قول کیوں کر قبول ہو سکتا ہے؟ یہی بات محدث مبارک پوریؒ نے مختصراً کہی ہے مگر مؤلف احسن الکلام غالباً اسی اصول سے ناواقف ہیں یا سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ اس لیے خواہ مخواہ پنجہ جھاڑ کر مبارک پوریؒ صاحب کے پیچھے پڑ گئے۔

آخری نماز میں آنحضرت ﷺ امام تھے یا مقتدی؟

یہ بحث مدلل طور پر گزر چکی ہے کہ آنحضرت ﷺ آخری نماز میں بطور امام تشریف لائے تھے۔ مگر مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں کہ یہ بے دلیل اور بے بنیاد دعویٰ ہے۔ حضرت عائشہؓ کی صحیح حدیث میں ہے : **صلى رسول الله** ﷺ **فى مرضه الذى توفى فيه خلف ابى بكر قاعدا۔** (نسائی :ص ۱۲۷ ج ۱ طحاوی : ص ۲۳۷ ج ۱ ، بیهقی :ص ۸۲ ج ۳ وغیرہ) امام بخاری نے یہ باب قائم کیا ہے: '' **باب من قام الى جنب الامام لعلة** '' اور امام نوویؒ نے: '' **باب استخلاف الامام اذا عرض له عذر** '' اور امام نسائی نے '' **باب صلاة الامام خلف رجل من رعيته** '' قائم کر کے معاملہ صاف کر دیا ہے۔ نیز جب حضرت ابوبکرؓ پیچھے ہٹنے لگے تو آپ نے اشارہ فرمایا کہ: ''پیچھے مت ہٹو، اگر ابتداء سے امامت کا ارادہ تھا تو ایسا نہ فرماتے، ہاں اس کے بعد آپ نے امامت کا فریضہ ادا کیا اور امام طحاویؒ وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے کہ آپ بالآخر امام تھے۔'' (ملخصاً: ص ۲۴۷ حاشیہ)

جواب: مگر یہ اعتراض اطراف و اسانید حدیث اور ائمہ فن کے اقوال سے ناواقفی کی دلیل ہے۔ جس کی تفصیل حسب

ذیل ہے۔

حدیث عائشہؓ پر بحث

حضرت عائشہؓ کی یہ روایت چار سندوں سے مروی ہے۔

ا۔ زائدہ بن قدامۃ وشعبہ عن موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبیداللہ بن عبداللہ عن عائشہ۔

(بخاری: ص ۹۵ ج ۱، مسلم: ص ۱۷۷ ج ۱، مسند احمد: ص ۲۴۹ ج ۶)

جس میں آنحضرت ﷺ کو امام ظاہر فرمایا گیا ہے۔ مگر صحیح ابن حبان (ص ۴۲۵ ج ۳)، المحلی (ص ۶۷ ج ۳) میں یہی روایت بواسطہ بدل بن المحبر ثنا شعبة ۔۔ الخ مروی ہے جس کے الفاظ ہیں:

ان ابابکر صلی بالناس و رسول اللہ ﷺ فی الصف خلفه۔

امام ابن حبانؒ کا خیال ہے کہ یہ دونوں روایتیں صحیح ہیں۔ شعبہؒ نے زائدہؒ کی مخالفت کی ہے۔ وہ دونوں حافظ ہیں۔ لہٰذا یہ دو واقعہ ہیں، دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔ (ابن حبان: ص ۴۲۵ ج ۳، تفسیر قرطبی: ص ۲۲۲ ج ۳)

مگر امام ابنؒ حبان کی یہ رائے صحیح نہیں، جب کہ مسند احمد (ص ۲۴۹ ج ۶) سنن نسائی (ص ۹۱ ج ۱) ابن الجارود (ص ۱۲۰) میں یہی روایت بواسطہ ابوداؤدؒ طیالسی عن شعبہ عن موسیٰ مروی ہے۔ جس کے الفاظ ہیں:

فکان رسول اللہ ﷺ بین یدی ابی بکر یصلی بالناس قاعدا و ابوبکر یصلی بالناس والناس خلفه۔

لہٰذا یہ صحیح ہے کہ بدلؒ بن المحبر نے امام ابوداؤد طیالسی کی مخالفت کی ہے اور کوئی طالب علم بھی اس سے ناواقف نہیں کہ امام طیالسی کا مقام حفظ وضبط واتقان میں بدلؒ سے زیادہ ہے۔ لہٰذا لامحالہ بدل عن شعبہ کی روایت میں غلطی بدلؒ کی ہے اور ان سے متن منقلب ہو گیا ہے۔ مولانا عبدالعزیز حنفی حاشیہ نصب الرایہ (ص ۴۶ ج ۲) میں ان ہی وجوہ کی بنا پر لکھتے ہیں:

فکانه انقلب علی بعض الرواة۔

دوسری سند

دوسرا طریق بواسطہ اعمش عن ابراہیم عن الاسود عن عائشہ مروی ہے۔ بخاری (ص ۹۱ ج ۱)، مسلم (ص ۱۷۸ ج ۱)، ابن حبان (ص ۴۲۹ ج ۳)، طحاوی (ص ۲۳۶ ج ۱)۔

جس میں آنحضرت ﷺ کو امام ظاہر کیا گیا ہے۔ مگر ابن الجارود (ص ۱۲۰) میں ہے: **قال ابو داؤد ثنا شعبة عن الاعمش عن ابراهیم عن الاسود عن عائشة ان ابابکر رضی اللہ عنه کان المقدم۔**

لیکن یہ روایت بھی محل نظر ہے جب کہ حفصؒ بن غیاث، ابومعاویہؒ، عبداللہؒ بن داؤد، وکیعؒ، ابن مسہرؒ، ابنؒ یونس وغیرہ نے اعمش سے اسے اس کے برعکس نقل کیا ہے اور ان کے الفاظ ہیں: " **فکان النبی ﷺ یصلّی وابوبکر یصلّی**

بصلا ته ’’بنابریں لامحالہ یا تو شعبہ کی مذکورہ بالا روایت شاذ ہے یا مختصر ہے۔

تیسری سند

تیسرا طریق بخاری (ص۹۴ ج۱)، مسلم (ص۱۷۹ ج۱) میں بواسطہ ہشام عن ابیہ عن عائشہ۔ الخ مروی ہے جس میں حضرت ابوبکرؓ کو مقتدی اور آنحضرت ﷺ کو امام ظاہر کیا گیا ہے۔ مگر مسند احمد (ص۱۵۹ ج۶) میں یہ بواسطہ شبابۃ ثنا شعبۃ عن سعد بن ابراہیم عن عروۃ‘‘ مروی ہے جس کے الفاظ ہیں:

وصلی النبی ﷺ خلفه قاعدًا۔ اور یہ روایت بھی سنداً صحیح ہے مگر صحیحین کے معارض ہے۔

چوتھی سند

چوتھا طریق ابووائل عن مسروق عن عائشہ کے واسطہ سے مروی ہے عاصمؒ بن ابی النجود تو ابووائلؒ سے اس روایت میں آنحضرت ﷺ کو امام ظاہر کرتے ہیں۔ صحیح ابن حبان (ص۴۲۷ ج۳)، مگر نعیمؒ بن ابی ہند، ابووائلؒ سے اس روایت میں آنحضرت ﷺ کو مقتدی ظاہر کرتے ہیں۔ ابن حبان (ص۴۲۸ ج۳)، بیہقی (ص۸۲ ج۳)، مسند احمد (ص۱۵۹ ج۶)، نسائی، طحاوی وغیرہ۔

امام ابن حبان فرماتے ہیں کہ نعیمؒ اور عاصم دونوں ثقہ ہیں اور یہ دو مختلف واقعات پر محمول ہے۔ یہی وہ روایت ہے جس کا ذکر مولانا صفدر صاحب نے کیا ہے۔ مگر ہم ثابت کر آئے ہیں کہ اسی روایت کو عاصمؒ بیان کرتے ہوئے آنحضرت ﷺ کی امامت کا ذکر کرتے ہیں۔ آخر وہ روایت متروک کیوں ہے؟ بالخصوص جب کہ اس کی تائید صحیحین کی حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ علامہ زیلعیؒ اسی روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

ومثل هذا لا يعارض ما وقع في الصحيح۔ (نصب الراية :ص ۴۴ ج ۲)

کہ اس جیسی روایت سے ’’الصحیح‘‘ کی روایت کا معارضہ صحیح نہیں۔

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں اختلاف ہے مگر ان کا مخرج ایک ہے۔ حافظ ابن حبانؒ، بیہقیؒ وغیرہ اس اختلاف کو تعدد واقعہ پر محمول کرتے ہیں، لیکن مولانا عبدؒالعزیز، حافظ ابن حجرؒ کے حوالے سے نقل کرتے ہیں:

وَهٰذا انما يحسن اذا اختلف مخارج الحديث و اما اذا اتحدت كما هنا فهو من تصرف الرواة۔

مولانا عبدالعزیزؒ مزید ان ہی طرق کے اختلاف کو بڑے بسط سے بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

ان الاختلاف فيها من تصرف الرواة .. وان الظاهر من صنيع الشيخين انهما رجحا امامة النبي ﷺ لانهما لم يدخلا في صحيحهما من حديث موسٰى بن ابي عائشة والاعمش وعروة الا ما فيه امامة النبي ﷺ مع ثقة رواة الخلاف وانهم من اشهر رجال الصحيحين ووجوه الترجيح واضحة

فیما ذکرنا لا حاجة لنا ان نشتغل باعادتها واختیار الشیخین ھو المرجح ولیس وراء عبادان قریة۔

(حاشیه نصب الرایة ص ۴۷ ج ۲)

یعنی اس روایت کا مخرج اور واقعہ ایک ہے اور اس میں اختلاف راویوں کے تصرف کی بنا پر ہے اور امام بخاری و مسلم کے انداز سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے نبی ﷺ کی امامت کو ہی ترجیح دی ہے، کیوں کہ انھوں نے اپنی ''الصحیح'' میں موسیٰ بن ابی عائشہ، اعمش، عروہ کے طریق سے وہ روایت نقل کی ہے جس میں نبی ﷺ کو امام ہی ظاہر کیا گیا ہے باجودیکہ جن راویوں سے اختلاف منقول ہے وہ تمام ثقہ ہیں اور وہ صحیحین کے مشہور راویوں میں شمار ہوتے ہیں اور جو ہم نے ذکر کیا ہے اس سے وجوہ ترجیح بالکل ظاہر ہے، اس کو دوبارہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔ شیخین (بخاری و مسلم) کا امامت نبوی کی حدیث کو ذکر کرنا ہی راجح ہے۔ اور ''عبادان'' کے بعد کوئی بستی نہیں ہے۔

490

امام شافعی رحمہ اللہ بھی یہی فرماتے ہیں کہ یہ ایک ہی نماز تھی، دو علیحدہ واقعات نہ تھے بلکہ اس کا اقرار مؤلف احسن الکلام نے بھی کیا ہے کہ: ''صحیح یہ ہے کہ ایک ہی نماز تھی۔'' (حاشیہ ص ۲۴۷)

مگر ابن حبان رحمہ اللہ اور امام بیہقی رحمہ اللہ وغیرہ کا خیال ہے کہ یہ دو علیحدہ علیحدہ واقعات ہیں۔ ایک صبح کی نماز کا اور دوسرا ظہر کی نماز کا۔ ایک میں آپ امام اور دوسری میں مقتدی تھے۔ علامہ انور شاہ رحمہ اللہ صاحب آپ ﷺ کی مسجد میں تشریف آوری چار مرتبہ قرار دیتے ہیں۔ (فیض الباری: ص ۲۹۸ ج ۱) مگر ان کا یہ قول بھی صحیح نہیں۔ ملاحظہ ہو (خیر الکلام: ص ۴۵۸)۔

قابل غور بات یہ ہے کہ مؤلف احسن الکلام کی (خانہ ساز) تطبیق کے مطابق جب تطبیق بآسانی ہو سکتی ہے کہ:

''آپ پہلے مقتدی تھے، بعد میں امام ہوئے۔''

491

تو اہل علم کو اس الجھن میں پڑنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ علامہ طحاوی رحمہ اللہ نے تو واضح الفاظ میں لکھا ہے کہ:

انه اراد الامامة لا الائتمام فیها۔ آپ نے امام بننے کا ارادہ فرمایا تھا مقتدی کا نہیں۔

لہٰذا یہ کہنا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ کا خیال ہے کہ آنحضرت ﷺ بالآخر امام تھے'' قطعاً غلط اور دعویٰ بلا دلیل ہے۔ اسی طرح ان کا یہ کہنا کہ:

''اگر ابتداء سے امامت کا ارادہ ہوتا تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو پیچھے ہٹنے سے نہ روکتے۔''

تو یہ بھی انتہائی سطحی بات ہے جب کہ پیچھے ہٹنے سے اس لیے روکا کہ کمزوری کے باعث آواز مقتدیوں تک نہیں پہنچ سکے گی اور امام بخاری رحمہ اللہ نے اسی بنا پر'' **باب من قام الی جنب الامام لعلة** '' کے تحت بھی یہ حدیث ذکر کی ہے۔ مؤلف احسن الکلام بدقسمتی سے '' **قام** '' سے مراد آنحضرت لے آ رہے ہیں۔ حالانکہ حدیث میں آپ کے قیام کا قطعاً ذکر نہیں، بلکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے کھڑے ہونے کا ذکر ہے۔ علامہ عینی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

والمعنی قام ابوبکر بجنب رسول اللہ ﷺ۔ (عمدة: ص ۲۰۷ ج ۵)

اور جو بعض نے جلوس کو قیام پر محمول کیا ہے وہ محض تکلف اور ظاہر کے خلاف ہے۔ اسی طرح مؤلف موصوف کا اپنی تائید میں فرمانا کہ:

علامہ نوویؒ نے اس حدیث پر'' **باب استخلاف الامام اذا عرض له عذر** '' قائم کیا ہے۔

تو اس میں کیا اشکال ہے؟ آپ بہر حال امام تھے اور عذر کی بنا پر ہی حضرت ابوبکرؓ کو خلیفہ بنایا تھا اور '' الامام '' سے یہاں حضرت ابوبکرؓ مراد لینا صحیح نہیں۔ جب کہ انھوں نے آنحضرت ﷺ کو خلیفہ نہیں بنایا۔ بلکہ آنحضرت ﷺ خود بارادہ امامت تشریف لائے تھے اور آپ کی نیابت بطور مکبر حضرت ابوبکرؓ نے کی تھی۔ نیز بتلایا جائے کہ حضرت ابوبکرؓ کو کون سا عذر تھا۔ اور کیا افضل کے آنے سے مفضول امام کو پیچھے ہٹ جانا جائز ہے؟ رہا امام نسائیؒ کا باب تو اس میں حضرت عائشہؓ کی مفصل روایت نہیں، بلکہ مختصر ہے جو بواسطہ نعیمؒ بن ابی ہند مروی ہے۔ مگر عاصمؒ اسی روایت کو مفسران کے برعکس بیان کرتے ہیں۔ جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ لہٰذا معاملہ راوی کے تصرف یا دو واقعہ کا رہ جاتا ہے۔ ممکن ہے امام نسائیؒ، امام ابن حبانؒ کی طرح تعدد واقعہ کے قائل ہوں۔ مگر مؤلف موصوف کے نزدیک یہ ایک ہی واقعہ ہے مگر خود ساختہ ایسی صورت ذکر کرتے ہیں جس کی عقل و نقل سے تائید نہیں ہوتی۔ 492

الغرض آنحضرت ﷺ بغرض امامت تشریف لائے تھے جیسا کہ علامہ طحاویؒ نے کہا ہے اور نماز بھی ایک ہی تھی جیسا کہ اکثر علماء کا خیال ہے۔ اور وہ تھی بھی ظہر کی نماز جیسا کہ صحیح بخاری و مسلم میں ہے۔ لہٰذا زیر بحث روایت سے استدلال صحیح نہیں جیسا کہ تفصیل گزر چکی ہے۔ مؤلف احسن الکلام نے سلف امت سے ہٹ کر جو '' نیا اجتہاد '' فرمایا ہے کہ آپ پہلے مقتدی اور بعد میں امام تھے قطعاً بے بنیاد ہے اور حقائق سے غفلت پر مبنی ہے۔

تنبیہ

مولانا مبارک پوریؒ ارقم عن ابن عباس کی حدیث کے متعلق ہی فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آنحضرت ﷺ نے سورہ فاتحہ کو چھوڑ دیا تھا اور آپؐ نے اسے آہستہ بھی نہیں پڑھا تھا۔ لہٰذا اس سے احناف کا استدلال تب صحیح ہے جب وہ کسی لفظ سے یہ ثابت کریں کہ آنحضرت ﷺ تمام سورہ فاتحہ یا کچھ حصہ چھوڑ دیا تھا۔ اور اسے آہستہ بھی نہیں پڑھا تھا۔ نیز ابن عباسؓ کی اس حدیث سے یہ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ آپؐ نے اس رکعت کا اعتبار کیا یا نہیں۔ ہوسکتا ہے آپؐ نے اعتبار نہ کیا ہو اور رکعت کا اعادہ کر لیا ہو۔ اور طحاویؒ کی ایک روایت میں آیا ہے کہ آپؐ اس نماز کو پوری نہیں کر پائے تھے کہ مرض میں شدت ہوئی اور آپؐ بغیر نماز پوری کیے حجرۂ مبارک میں تشریف لے گئے۔ پس ہوسکتا ہے کہ آپ نے حجرے میں جا کر جیسے نماز کے بقیہ کو ادا فرمایا اس رکعت کا بھی اعادہ کر لیا ہو۔

طحاویؒ کے الفاظ ہیں: 493

فما قضی رسول الله ﷺ الصلاة حتی ثقل فخرج یهادی بین رجلین و ان رجلاه لتخطان بالارض فمات رسول الله ﷺ و لم یوص۔ (المعتصر: ص ۴۹ ج ۱، مخلصاً تحقیق: ص ۱۵۔۱۶ ج ۲)

کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز پوری نہیں فرمائی تھی کہ مرض میں شدت ہوئی۔ پس دو آدمیوں کے سہارے نکلے اور آپ کے دونوں پیر مبارک زمین پر خط کھینچتے جاتے تھے۔ پھر رسول اللہ ﷺ وفات پا گئے اور کوئی وصیت نہ فرمائی۔

لہٰذا جب اسی روایت میں بقیہ حصہ کا ادا کرنا منقول نہیں آپ کا اس رکعت کو ادا کرنا بھی منقول نہیں۔ بلکہ ظاہر یہی ہے کہ آپ نے بقیہ حصہ ادا فرمالیا ہوگا۔ مگر مؤلف احسن الکلام اس کے متعلق لکھتے ہیں:

''نماز کی تکمیل کے بغیر مسجد سے تشریف لے جانے کی کوئی دلیل نہیں۔ اگر وہ **فخرج** میں فاء تعقیب بلا مہلہ کے لیے سمجھتے ہیں تو انھیں مضر پڑے گا۔ بلکہ اس کی تصریح موجود ہے کہ آپ نے نماز مکمل فرمائی، **فصلی لهم و خطبهم** اور خطبہ بھی ارشاد فرمایا (بخاری: ص ۶۳۹، ۸۵۱ ج ۲) لہٰذا مبارک پوریؒ صاحب کا دعویٰ غلط ہے۔ (ملخصاً احسن: ص ۲۵۵، ۲۵۶ ج ۱)

جواب

لیکن حقیقت یہ ہے کہ مؤلف احسن الکلام اعتراض کی نوعیت کو سمجھ نہیں سکے یا سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی۔

۱۔ محدث مبارک پوریؒ کا استدلال اور اعتراض ''ارقم عن ابن عباس'' کی روایت سے متعلق ہے۔ حضرت عائشہؓ کی روایت سے نہیں۔ حضرت عائشہؓ کی روایت میں یہ قصہ ظہر کی نماز کا تھا مگر ابن عباسؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قصہ کسی جہری نماز کا ہے۔ (کما مر)

۲۔ ارقم عن ابن عباسؓ کی روایت میں سنداً و معناً اضطراب ہے۔ بصورت تسلیم اس روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے نماز مکمل نہیں فرمائی تھی کہ تکلیف بڑھ گئی اور آپ دو آدمیوں کے سہارے واپس تشریف لے گئے۔ لہٰذا اگر اس روایت سے بقول فریق ثانی آنحضرت ﷺ کی فاتحہ رہ گئی تھی تو اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نماز بھی مکمل نہیں کر پائے تھے۔ لہٰذا بحث کا مدار ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے جو سنداً و معناً مضطرب ہے اور صحیح روایات کے مخالف ہے۔ مگر مؤلف موصوف اسے حضرت عائشہؓ کی روایت سے ٹانکنے کی کوشش فرماتے ہیں جو بالکل بے سود ہے۔ رہی یہ بات کہ نماز کی تکمیل کے بغیر مسجد سے تشریف لے جانے کا دعویٰ بلا دلیل ہے تو یہ بھی غلط ہے جب کہ ابن عباسؓ کے الفاظ:

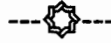
فما قضى رسول الله ﷺ حتى ثقل فخرج۔

کہ رسول اللہ ﷺ نماز پوری نہیں کر پائے تھے کہ مرض کی شدت بڑھ گئی تو آپ نکلے۔

سوال یہ ہے کہ راوی (ابن عباسؓ) کو یہ کیوں کر پتا چلا کہ نماز کی حالت ہی میں مرض نے شدت اختیار کر لی تھی؟ ''فخرج'' کے لفظ میں اسی وقت نکلنا ہی دراصل قرینہ ہے کہ مرض میں شدت نماز کی حالت میں ہوئی تھی۔ صرف حرف ''فا'' ہی پر دارومدار نہیں۔ نیز حضرت عائشہؓ کی روایت میں نماز کی حالت میں بیماری بڑھنے کا ذکر نہیں بلکہ اطمینان سے نماز کے بعد خطبہ ارشاد فرمانے کا بھی ذکر ہے۔ بنابریں حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت معلول قرار پاتی ہے لیکن اگر یہ صحیح ہے تو پھر یہ تسلیم کیے بغیر بھی چارہ نہیں کہ آپ یہ نماز مکمل نہیں کر پائے تھے۔ اور مؤلف احسن الکلام کی طول کلامی بے معنی ہے۔

الغرض یہ روایت سنداً و معناً مضطرب اور صحیحین کی روایت کے مخالف ہے۔ ابو اسحاقؒ اس میں مدلس و مختلط ہے۔ اور

یہ روایت معنعن ہے۔اس لیے اس سے استدلال کسی بھی صورت صحیح نہیں بلکہ امام محمدؒ اس نماز کے بعض امور کو آنحضرت ﷺ کا خاصہ قرار دے چکے ہیں۔ان میں ایک یہی ''فاخذ رسول اللہ ﷺ '' کا مسئلہ ہے اور بقول علامہ شامیؒ کے حضرت ابوبکرؓ قراءت قدر مفروض بھی نہیں پڑھ پائے تھے کہ آنحضرت ﷺ تشریف لائے اور خود نماز پڑھائی۔لہٰذا اس سے مقتدی کی قراءت کا کوئی تعلق نہیں۔مؤلف احسن الکلام کا یہ کہنا کہ: ''حضرت ابوبکرؓ پوری سورہ فاتحہ یا اکثر حصہ پڑھ چکے تھے'' خود اپنے ہی مسلک سے بے خبری کی دلیل ہے،مگر شکوہ مبارک پوریؒ صاحب سے کرتے ہیں۔ 495

---✡---

گیارہویں حدیث

496

حضرت جابرؓ بن عبداللہ فرماتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

من کان له امام فقراء ة الامام له قراء ة ۔ کہ جس نے امام کی اقتداء کی تو امام کی قراءت اس کو کافی ہے۔

یہ حدیث مختلف طرق سے مروی ہے۔ اسی بنا پر مؤلف احسن الکلام نے علیحدہ علیحدہ ان کو ذکر کیا ہے۔ قارئین کی سہولت کے پیش نظر ہم ان ہی کی ترتیب کے مطابق اس روایت پر بحث کریں گے۔ ان شاءاللہ۔

پہلا جواب کہ یہ حدیث ضعیف ہے

یہ حدیث اپنے جمیع طرق کے اعتبار سے ضعیف ہے۔ اس کا مرفوع متصل ہونا ثابت نہیں۔ علمائے فن کی تصریحات ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ:

''حنفیہ مطلقاً مقتدی سے قراءت خلف الامام کو ساقط قرار دیتے ہیں۔ اور اس پر ان کا استدلال حدیث'' **من کان له امام** .''الخ سے ہے۔''

لکنه ضعیف عند الحفاظ و قد استوعب طرقه و علله الدارقطنی وغیره ۔ (فتح الباری: ص ۲۴۲ ج ۲)

لیکن وہ حفاظ حدیث کے نزدیک ضعیف ہے۔ امام دارقطنیؒ وغیرہ نے اس کے طرق وعلل کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

نیز لکھتے ہیں:

من کان له امام فقراء ة الامام له قراء ة مشهور من حدیث جابر و له طرق عن جماعة من الصحابة و کلها معلولة ۔ (التلخیص: ص ۸۷ ط ھند، ۲۳۲ ج ۱)

497

یعنی حدیث **من کان له امام** حضرت جابرؓ کے واسطہ سے مشہور ہے اور صحابہؓ کی ایک جماعت سے اس کے متعدد طریق مروی ہیں۔ اور کل طرق معلول ہیں۔ [1]

۲۔ حافظ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں:

---

[1] امام الکلام: ص ۱۸۹ میں مولانا لکھنویؒ فرماتے ہیں کہ ''کلها'' میں ضمیر ''جماعة من الصحابة'' کی طرف راجع ہے اور اس کی زد حضرت جابرؓ کے طریق پر نہیں پڑتی۔ ان ہی کی اقتداء میں مؤلف احسن الکلام ص ۲۶۷ میں لکھتے ہیں:

''گویا حافظ صاحب نے ایک لطیف حیلہ کرتے ہوئے گول مول حکم صادر کر کے حضرت جابرؓ کی روایت سے گلوخلاصی کرنے کی کوشش کی ہے۔ الخ''

لیکن یہ محض دھوکا اور حافظ ابن حجرؒ کی عبارت کو غلط پیرائے میں بیان کرنے کا نتیجہ ہے۔ فتح الباری میں غیر مبہم الفاظ میں انھوں نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ تعجب ہے کہ مولانا لکھنوی نے خود ہی غیث الغمام (ص ۱۸۶) میں فتح الباری کی عبارت کو تسلیم کیا ہے کہ انھوں نے مطلقاً اس حدیث کو =>

وقد روی هذا الحدیث من طرق و لا یصح شیء منها عن النبی ﷺ۔ (تفسیر ابن کثیر: ص ۱۲ ج ۱)

کہ یہ حدیث مختلف طرق سے مروی ہے اور اس کا کوئی طریق رسول اللہ ﷺ سے صحیح نہیں۔

۳۔ امام قرطبیؒ لکھتے ہیں:

"اما قوله ﷺ من له امام فقراءة الامام له قراءة فحدیث ضعیف" (تفسیر قرطبی: ص ۱۲۲ ج ۱)۔

۴۔ علامہ ابن حزمؒ لکھتے ہیں:

وقد جاءت احادیث ساقطة کلها فیها من کان له امام فان قراءة الامام له قراءة ..الخ۔

(المحلی: ص ۲۴۲ ج ۳)

۵۔ علامہ ابن جوزیؒ لکھتے ہیں:

ولهٰذا الحدیث طرق عن جابر و عن علی و ابن عمر و ابن عباس و عمران بن حصین لیس فیها ما یثبت۔ (العلل المتناهیة: ص ۴۳۱ ج ۱، غیث الغمام ص ۱۸۶)

یعنی یہ حدیث حضرت جابرؓ، حضرت علیؓ، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ، اور عمرانؓ بن حصین سے مختلف طرق سے مروی ہے مگر ان میں کوئی طریق ثابت نہیں۔

۶/۷۔ علامہ عبدالرؤف المناویؒ لکھتے ہیں:

قال ابن حجر: طرقه کلها معلولة قال الذهبی: وله طرق اخری کلها واهیة۔ (فیض القدیر: ص ۲۰۸ ج ۶)

یعنی ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ اس کے تمام طرق معلول ہیں اور ذہبیؒ نے کہا ہے کہ اس کے دوسرے طرق (جابر جعفی کے علاوہ بھی) تمام کے تمام واہی ہیں۔

۸۔ علامہ علقمیؒ نے بھی شرح جامع صغیر میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور اپنے شیخ سے بھی نقل کیا ہے۔ "محدثین مخرجین نے اس کے تمام طرق کو ضعیف کہا ہے"۔ (بحوالہ تحقیق: ص ۱۳۶ ج ۲)

۹۔ امام بیہقیؒ بواسطہ امام حاکمؒ، سلمہ بن محمد الفقیہ سے نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا میں نے اسی حدیث کے بارہ میں حافظ ابوموسیٰ الرازیؒ سے دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا:

لم یصح فیه عن النبی ﷺ انما اعتمد مشائخنا فیه علی الروایات عن علی و عبداللہ بن مسعود وغیرهما من الصحابة۔ (معرفة السنن: ص ۵۰ ج ۲، نصب الرایة ص ۹ ج ۲)

=> ضعیف قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ سے اختلاف دوسری بات ہے مگر ان کی عبارت کو ان کے مقصد و مفہوم کے برعکس بیان کرنا اہل علم کی شان نہیں۔ علامہ کشمیریؒ، حافظ بوصیریؒ، اور حافظ ابن حجرؒ کے مابین اسی روایت پر مذاکرہ کا تذکرہ کرنے کے بعد اپنے شیخ سے نقل کرتے ہیں:

ان الحافظ لم یرض بالحدیث (العرف الشذی: ص ۱۵۵) کہ حافظ ابن حجرؒ اس روایت پر مطمئن نہیں۔

لہٰذا حافظ ابن حجرؒ کے کلام کی جو توجیہ کی گئی ہے وہ قطعاً باطل اور مردود ہے۔ محدث مبارک پوریؒ نے تحقیق (ص ۱۳۶ ج ۲) میں اس پر تنبیہ بھی فرمائی مگر افسوس مؤلف احسن الکلام پھر بھی اندھیرے میں تیر چلانے سے باز نہیں آئے۔

499 کہ نبی ﷺ سے یہ حدیث صحیح نہیں ۔ ہمارے مشائخ نے حضرت علیؓ، عبداللہ بن مسعودؓ اور صحابہؓ کے آثار پر اعتماد کیا ہے۔

امام حاکمؒ فرماتے ہیں کہ: ''میں نے جب ان سے یہ بات سنی تو مجھے بڑی عجیب لگی کیوں کہ میں نے روئے زمین میں جتنے اصحاب الرائے کو دیکھا ان سب سے ابوموسیؒ احفظ ہیں۔'' (ایضاً)

۱۰۔ امام بخاریؒ لکھتے ہیں:

هذا الخبر لم يثبت عند اهل العلم من اهل الحجاز و اهل العراق وغيرهم لارساله وانقطاعه۔

(جزء القراءة: ص ۵)

''کہ یہ روایت حجاز اور عراق وغیرہ کے علماء کے نزدیک بوجہ اس کے مرسل و منقطع ہونے کے ثابت نہیں۔''

۱۱۔ علامہ مجد ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

وقد روى مسندا من طرق كلها ضعاف والصحيح انه مرسل۔ (المنتقى مع نيل: ص ۲۲۱ ج ۲)

یعنی یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے جو تمام ضعیف ہیں اور صحیح یہ ہے کہ یہ مرسل ہے۔

۱۲۔ علامہ ابن قیمؒ لکھتے ہیں:

''انكم اخذتم بالحديث الضعيف و هو من كان له امام فقراءة الامام له قراءة''

(اعلام الموقعين ص ۲۷۴ ج ۱، الوجه التاسع والاربعون)

۱۳۔ علامہ ابن ابی العزؒ فرماتے ہیں: **أخرجه احمد و ابن ماجة والدارقطني من طرق كلها ضعاف۔**

(التنبيه على مشكلات الهداية ص ۵۹۲ ج ۲)

کہ اس حدیث کی تخریج امام احمد، ابن ماجہ اور دارقطنی نے کئی اسانید سے کی ہے جو سب کی سب ضعیف ہیں۔

۱۴۔ علامہ امیرؒ یمانی نے سبل السلام ص ۱۳۸ ج ۱ میں۔

۱۵۔ علامہ ابوالحسن سندھیؒ نے حاشیہ ابن ماجہ (ص ۲۸۰ ج ۱) میں اسے ضعیف کہا ہے۔

500 ۱۶۔ امام ابن عدیؒ ۱۷۔ امام دارقطنیؒ ۱۸۔ امام بیہقیؒ ۱۹۔ خطیب بغدادیؒ ۲۰۔ حافظ ابن عبدالبرؒ اور

۲۱۔ امام ابوحاتمؒ نے بھی اس روایت کو مرسل ہونے کی بنا پر ضعیف قرار دیا ہے اور اس کے متصل ہونے کا انکار کیا ہے۔ جیسا کہ آئندہ ہم ان شاء اللہ بیان کریں گے۔

ان متقدمین محدثین کے علاوہ علامہ شوکانیؒ نے نیل میں، نواب صدیق حسنؒ نے فتح البیان میں، مولانا ڈیانویؒ نے عون المعبود میں، مولانا مبارک پوریؒ نے ابکار المنن وغیرہ میں اس کی تضعیف کی ہے۔ لہٰذا جب یہ روایت ضعیف ہے تو اس سے استدلال صحیح نہیں۔

اعتراض اور اس کا جواب

یہ حدیث متعدد اسانید کے ساتھ مروی ہے۔ امام حاکمؒ نے معرفۃ علوم الحدیث ص ۹۲ میں اس حدیث کو ''احادیث

مشہورۃ'' میں شمار کیا ہے۔لہٰذا یہ روایت نہ صرف مرفوع اور صحیح ہے بلکہ مشہور ہے۔محض تعصب میں آ کر اس کا انکار کرنا کس قدر ناانصافی ہے۔'' (ملخصاً احسن: ص۲۶۶ ج۱)

یہ اعتراض اگر کوئی مبتدی کرتا تو ہمیں افسوس نہ ہوتا۔ تعجب ہے کہ یہ بات فریق ثانی کے شیخ الحدیث فرما رہے ہیں۔ بجا ہے کہ امام حاکمؒ نے اس کو''احادیث مشہورہ'' میں شمار کیا ہے۔مگر کیا ہر مشہور حدیث صحیح ہوتی ہے؟ بلکہ کیا امام حاکم بھی اسے صحیح تسلیم کرتے ہیں؟ ان امور کی تنقیح سے معترض مصلحۃً خاموش ہیں۔

کسی حدیث کا مشہور ہونا اس کی صحت کو مستلزم نہیں

علامہ زیلعیؒ مشہور احادیث کے متعلق لکھتے ہیں :

وکم من حدیث کثرت رواته و تعددت طرقه و هو حدیث ضعیف کحدیث الطیر [1] .. **بل قد لا یزید الحدیث کثرة الطرق الا ضعفا۔** (نصب الرایة : ص ۳۵۹ ج ۱)

یعنی کتنی احادیث ہیں جن کے راوی کثیر اور طرق متعدد ہیں۔ اور وہ ضعیف ہیں، جیسے حدیث طیر بلکہ بسا اوقات کثرت طرق ضعف کا سبب بنتے ہیں۔

501

امام حاکمؒ نے انہی''احادیث مشہورۃ'' میں حدیث

۱۔ **طلب العلم فریضة .الخ** ۲۔ **الخوارج کلاب اهل النار** ۳۔ اور حدیث طیر کو بھی ذکر کیا ہے۔

امام ابن الصلاحؒ نے اپنے علوم الحدیث میں پہلی حدیث کو بطور مثال ذکر کیا ہے جو مشہور ہونے کے باوجود ضعیف ہے اور امام بیہقیؒ اسی حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں:

هذا حدیث متنه مشهور و اسناده ضعیف (مشکوۃ : ص ۳۴)

کہ اس حدیث کا متن مشہور اور سند ضعیف ہے۔

یہی نہیں بلکہ امام حاکمؒ نے بھی اس حدیث **طلب العلم فریضة** ۔الخ کو ضعیف فرمایا ہے۔ چنانچہ مولانا عبیداللہ رحمانی شارح مشکوٰۃ لکھتے ہیں:

قال احمد : لا یثبت فی هذا الباب شیء و کذا قال ابن راهویه و ابو علی النیسابوری و الحاکم ومثل به ابن الصلاح المشهور الذی لیس بصحیح۔ (مرعاۃ ص ۱۹۳ ج ۱)

یعنی امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں اور یہی بات امام ابن راہویہؒ، ابوعلیؒ النیشاپوری اور حاکم

---

[1] حضرت علیؓ کے مناقب میں یہ بھی ایک نہایت ضعیف بلکہ موضوع قسم کی روایت ہے جس میں ہے کہ آنحضرت ﷺ کے پاس بھنا ہوا پرندہ تحفۃً آیا تو آپ نے فرمایا:

''اے اللہ! تیری مخلوق میں سے تیرے نزدیک جو محبوب ہے اسے بھیج دیجیے تاکہ وہ بھی میرے ساتھ اس کھانے میں شریک ہو۔اس کے بعد حضرت علیؓ وہاں پہنچے۔''

نے کہی ہے۔اور ابنؒ الصلاح نے اسے تمثیلاً ذکر کیا ہے جو مشہور ہے مگر صحیح نہیں ہے۔
حافظ ابن جوزیؒ نے العلل المتناہیہ (ص ۶۲ ج ۱) میں اس پر مفصل بحث کی ہے اور چودہ طرق ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

502 **هذه الاحاديث كلها لا يثبت** ۔ کہ یہ تمام احادیث ثابت نہیں ہیں۔

اور حدیث طیر کو خود علامہ زیلعیؒ نے مشہور کہتے ہوئے اس کے ضعف کی صراحت کی ہے۔علامہ طاہرؒ پٹنی لکھتے ہیں:

له طرق كلها ضعيفة ۔ (تذكرة الموضوعات: ص ٩٦)

کہ اس کے تمام طرق ضعیف ہیں۔

علامہ ابن جوزیؒ نے العلل المتناہیہ (ص ۲۲۵، ۲۳۳ ج ۱) میں حضرت انسؓ سے اس کے سولہ طرق ذکر کیے ہیں اور نقل کیا ہے کہ ابن مردویہؒ نے اس کے بیس طرق نقل کیے ہیں۔مگر تمام کے تمام ضعیف اور ناکارہ ہیں۔اور ابن طاہرؒ نے کہا ہے:

حديث الطائر موضوع کہ حدیث طائر موضوع ہے۔

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کسی حدیث کا مشہور ہونا ہی اس کی صحت کو مستلزم نہیں۔کتنی احادیث مشہور ہیں جو ضعیف بلکہ موضوع اور بے اصل ہیں۔علمائے کرامؒ نے اس موضوع پر مستقل کتابیں لکھی ہیں جیسا کہ کسی طالب علم پر مخفی نہیں۔امام حاکمؒ کی بھی یہ مراد قطعاً نہیں کہ جو روایات مشہور ہیں وہ سب صحیح ہیں۔جس طرح ان کے نزدیک حدیث طلب العلم۔الخ مشہور ہونے کے باوجود ضعیف ہے۔(کمامر)

اسی طرح حدیث **من كان له امام فقراءة الامام** .الخ بھی ضعیف ہے۔جیسا کہ معرفۃ السنن کے حوالہ سے ہم نقل کر آئے ہیں۔ان کے علاوہ دو درجن کے قریب محدثین واہل فن کی آراء بھی آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔لہٰذا صرف ''شہرت'' اس روایت کی صحت کی دلیل نہیں ہو سکتی۔

دوسرا اعتراض اور اس کا جواب

مسند احمد بن منیع کی سند بالکل صحیح اور اس کے راوی سب ثقہ ہیں۔سفیان ثوری، اور شریکؒ [1] اسے موسیٰ بن ابی عائشہ سے مرفوعاً بیان کرتے ہیں۔'' (ملخصاً احسن: ص ۲۵۷، ۲۵۸)

---

[1] مولانا صفدر صاحب کے تعصب کا واضح ثبوت: مؤلف احسن الکلام نے یہاں شریکؒ کو ثقہ اور اس کی حدیث کو حسن تسلیم کیا ہے۔ان کے الفاظ ہیں: ''علامہ ذہبی ان کو الحافظ، الصادق، اور احد الائمہ لکھتے ہیں۔''

نیز لکھتے ہیں کہ: ''وہ احد الائمۃ الاعلام، حسن الحدیث، امام فقیہ اور کثیر الحدیث تھے۔وحدیثہ من اقسام الحسن۔الخ

مگر اسی شریکؒ کا ایک اثر مقصد کے مخالف پایا تو ارشاد ہوتا ہے:

''اس کا مرکزی راوی شریک ہے۔امام بیہقیؒ لکھتے ہیں کہ اکثر محدثین اس سے احتجاج نہیں کرتے۔ابن مبارکؒ فرماتے ہیں کہ اس کی روایت قابل قبول نہیں۔جوزقانیؒ اسے سئ الحفظ اور مضطرب الحدیث کہتے ہیں۔ابراہیمؒ بن سعد کہتے ہیں کہ اس نے چار سو احادیث میں غلطی کی ہے۔الخ۔(احسن ص ۱۲۸ ج ۲) اب بتلایئے اس ساری کارروائی کو مسلکی تعصب کا شاخسانہ نہ کہا جائے تو اور کیا کہا جائے؟

503

یہ روایت مرسل ہے مسند نہیں

محدثین سابقین نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ سفیان ثوری، شریک، سفیان بن عیینہ، شعبہ، ابوخالد، جریر بن عبدالحمید، قیس، اسرائیل، ابوالاحوص، ابن ابی لیلیٰ، زائدہ، زہیر، ابوعوانہ رحمہم اللہ نے یہ روایت مرسل نقل کی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے علاوہ کسی نے اسے مسنداً بیان نہیں کیا۔ جیسا کہ علامہ ابن عبدالبرؒ نے التمہید (ص ۴۸ ج ۱۱) امام دارقطنی نے اپنی السنن (ص ۳۲۳ ج ۱)، امام بیہقیؒ نے معرفۃ السنن (ص ۵۰ ج ۲)، کتاب القراءۃ (ص ۱۰۴) السنن الکبریٰ (ص ۱۶۰ ج ۲)، امام ابن عدی نے الکامل (ص ۷۰۶ ج ۲) ونصب الرایہ (ص ۹ ج ۲)، خطیب بغدادی نے الفقیہ والمتفقہ (ص ۲۲۶ ج ۱) اور الموضح (ص ۱۴۰ ج ۲)، علامہ ابن جوزی نے العلل المتناہیہ (ص ۴۳۲ ج ۱) میں صراحت کی ہے۔ محدث مبارکپوریؒ نے تحقیق الکلام (ص ۱۳۸، ۱۳۹ ج ۲) میں، علامہ ابن عبدالبرؒ، امام دارقطنیؒ، اور امام بیہقیؒ کی عبارتیں ذکر کی ہیں۔

ہم اختصار کی بنا پر ان عبارتوں کو نظر انداز کرتے ہیں۔ ان تمام محدثین نے صراحت کی ہے کہ اس روایت کا مرسل ہونا ہی صحیح ہے۔ لہٰذا شریکؒ اور سفیانؒ کے واسطہ سے اس کا مسنداً منقول ہونا صحیح نہیں۔

504

۲۔ مسند احمد بن منیع کی روایت

مسند احمد بن منیع کے حوالہ سے یہ روایت اسحاق الازرق عن سفیان وشریک کے طریق سے بیان کی جاتی ہے۔ مگر امام دارقطنیؒ السنن (ص ۳۲۳ ج ۱) میں اسے اسحاق الازرق عن ابی حنیفہ عن موسیٰ کے واسطہ سے متصل بیان کرتے ہیں۔ جو اس بات کا قوی قرینہ ہے کہ اسحاق الازرق کے واسطہ سے یہ روایت متصل ہے تو وہ بطریق امام ابوحنیفہؒ ہے، سفیان وشریکؒ کے طریق سے نہیں۔ جیسا کہ محدثین کرام نے تصریح کی ہے۔

اسحاق الازرقؒ ثقہ ہے مگر سفیان سے روایت میں متکلم فیہ ہے۔ چنانچہ امام احمدؒ فرماتے ہیں:

اسحاق الازرق کثیر الخطأ عن سفیان و کان الأزرق حافظاً الا انه کان یخطئ " کہ اسحاق الازرق سفیان سے روایت کرنے میں اکثر غلطی کر جاتا ہے۔ الازرق حافظ ہے مگر وہ خطا کا مرتکب ہو جاتا ہے۔ (العلل ومعرفۃ الرجال: ص ۲۴۵ ج ۱) اور یہ روایت بھی سفیان سے ہے۔ شریک سفیانؒ کا متابع ہے مگر سفیانؒ وشریکؒ کے احفظ تلامذہ اسے مرسل بیان کرتے ہیں۔ لہٰذا سفیان وشریک کے اکثر اور احفظ تلامذہ کی روایت کے مقابلے میں اسحاق کی یہ روایت شاذ اور مرجوح ہے۔

مزید برآں امام ابنؒ ابی شیبہ نے المصنف (ص ۳۷۶ ج ۱) میں شریکؒ اور جریرؒ کے واسطہ سے یہی روایت حضرت جابرؓ کے واسطہ کے بغیر نقل کی ہے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ اسحاق الازرق کی روایت شاذ ہے۔ اسحاق گو ثقہ ہیں اور ابن سعدؒ نے بھی کہا ہے کہ " **ربما غلط** " کہ وہ بسا اوقات غلطی کر جاتا ہے۔" (تہذیب: ص ۲۵۷ ج ۱)

اور امام ابنؒ ابی شیبہ اس سے زیادہ ثقہ اور حافظ الحدیث ہیں۔ جس کا کوئی مبتدی بھی انکار نہیں کرسکتا۔ بنا بریں اسحاقؒ

کی یہ روایت شاذ اور نا قابل قبول ہے۔

۳۔ حافظ ابن حجرؒ نے المطالب العالیہ میں جن آٹھ کتابوں کی زائد روایات کو جمع کیا ہے وہ یہ ہیں:

505 (۱)۔ مسند ابوداؤد طیالسی (۲)۔ مسند الحمیدی (۳)۔ مسند ابن ابی عمر (۴)۔ مسند مسدد (۵)۔ مسند احمد بن منیع (۶)۔ ابوبکر بن ابی شیبہ (۷)۔ مسند عبد بن حمید (۸)۔ مسند الحارث بن ابی اسامہ، اور ان ہی کے متعلق لکھتے ہیں:

وقد وقع منها ثمانية كاملات (المطالب العالية : ص ۴ ج ۱)۔ کہ ان میں سے مجھے آٹھ مکمل ملی ہیں۔

اور یہی بات مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی نے المطالب العالیہ کے مقدمہ (ف) میں کہی ہے اور علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں:

''کہ شیخ ابن ہمامؒ نے یہ روایت مسند احمد بن منیع سے نقل کی ہے مگر وہ مفقود ہے۔''

'' فراجعت له المطالب العالية في زوائد الحديث الثمانية للحافظ ابن حجر رحمه الله تعالیٰ قد جمعه من ثمانية مسانيد الا اني لم اجده فيه فحدث في نفسي اضطراب حتى علمت ان نسخة المسند المذكور لم تكن عند الحافظ رحمه الله بتمامها فحينئذ زال القلق وظننت انه يكون في الحصة التي لم تبلغ الحافظ رحمه الله ''(فیض الباری : ص۲۷۷ج۲)

تو میں نے حافظ ابن حجرؒ کی ''المطالب العالیہ'' کی طرف مراجعت کی جس میں انھوں نے آٹھ مسانید کو جمع کیا ہے، مگر میں نے اس میں بھی اسے نہ پایا تو میرے دل میں اضطراب پیدا ہوا تا آنکہ مجھے معلوم ہوا کہ مسند احمد بن منیع کا کامل نسخہ حافظ رحمہ اللہ کے پاس نہ تھا۔ جس سے میرا قلق زائل ہو گیا۔ میرا خیال ہے کہ یہ روایت اس حصہ میں ہوگی جو حافظ ابن حجرؒ کے پاس نہ تھا۔''

لیکن علامہ کشمیریؒ کا محض یہ خیال ہے کہ حافظ ابن حجرؒ کے پاس مسند احمد بن منیع کا کامل نسخہ نہ تھا۔ جب کہ وہ خود المطالب العالیہ کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

506 **قد وقع منها ثمانية كاملات** کہ مجھے آٹھ کامل طور پر ملی ہیں۔

لہٰذا کشمیریؒ صاحب کا یہ خیال استاد غالب کے قول کا مصداق ہے ع

دل کے بہلانے کو غالب یہ خیال اچھا ہے

علامہ کشمیریؒ نے علامہ ابوالحسنؒ سندھی کی ''البدر المنیر'' حاشیہ فتح القدیر کے حوالہ سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ علامہ قاسمؒ قطلوبغا نے اسی روایت کے متعلق علامہ ابن ہمامؒ سے دریافت کیا کہ آپ نے یہ روایت کیا مسند احمد بن منیع سے لی ہے تو:

فكتب انه اخذه من اتحاف المهرة (فیض الباری :ص ۲۷۸ ج ۱، العرف الشذی : ص ۱۵۵)

انھوں نے لکھا ہے کہ میں نے یہ روایت ''اتحاف المہرۃ'' سے لی ہے۔

اتحاف المهرة بزوائد المسانيد العشرة۔ [1] حافظ بوصیریؒ کے زوائد ہیں۔گویا علامہ ابن ہمامؒ نے براہ راست اسے مسند احمد بن منیع سے نقل نہیں کیا بلکہ ''اتحاف المہرۃ'' سے نقل کیا ہے۔مگر علامہ کشمیریؒ لکھتے ہیں :

واما انا فما وجدت الحديث في النسخة التي تحت مطالعتي لا تحاف المهرة .الخ۔

(العرف الشذی : ص ۱۵۵)

مگر میں نے ''اتحاف المہرۃ'' کے اپنے زیر مطالعہ نسخہ میں یہ روایت نہیں پائی۔

بلکہ مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمیؒ جنھوں نے ''المطالبہ العالیہ'' کی تحقیق کی ہے ان کے زیر نظر بھی ''اتحاف المہرۃ'' کا نسخہ ہے اور اس کی احادیث سے ''المطالب العالیہ'' کی احادیث کا مقارنہ ومقابلہ بھی کیا ہے جیسا کہ انھوں نے المقدمہ ص ش میں صراحت کی ہے۔بلکہ جا بجا اس کے حوالہ سے ''المطالب العالیہ'' کے حاشیہ میں اس کی زائد روایات کا اشارہ بھی فرمایا گیا ہے۔ مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں:

واهمل الحافظ في هذا الباب حديث علي و ابن مسعود رواهما ابويعلٰى وذكرهما البوصيري۔

(حاشيه المطالب العالية : ص ۳۸۳ ج ۱)

507 کہ اس باب میں حافظ ابن حجرؒ نے حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کی حدیث کو ذکر نہیں کیا۔جنھیں ابویعلیؒ نے روایت کیا ہے اور ان کو بوصیریؒ نے ذکر کیا ہے۔

مگر زیر بحث روایت کو انھوں نے بھی حاشیہ میں ذکر نہیں کیا۔جس سے کشمیریؒ صاحب کی تائید ہوتی ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ ''مسند احمد بن منیع'' کے نسخہ میں اس روایت کا ہونا محل نظر ہے۔اگر ہوتی تو حافظ ابن حجرؒ اس کا ذکر کرتے۔علامہ ابن ہمامؒ نے اسے ''اتحاف المہرۃ'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔مگر علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ اس میں بھی یہ روایت نہیں اور مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی کے انداز سے بھی عیاں ہوتا ہے کہ ''اتحاف المہرۃ'' میں یہ روایت نہیں۔یہاں یہ بات بجائے خود قابل غور ہے کہ جب یہ روایت ابن ماجہ میں حضرت جابرؓ ہی کے واسطہ سے موجود ہے تو پھر یہ زوائد میں کیوں کر آ سکتی ہے؟ یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے ''المطالب العالیہ'' میں بھی اس کا ذکر نہیں کیا۔ [2]

بلکہ یہ خود ''اتحاف المہرۃ'' کے ان نسخوں میں بھی نہیں جو علامہ کشمیریؒ اور مولانا حبیب الرحمٰن کے زیر نظر ہیں۔عین ممکن ہے کہ علامہ بوصیریؒ نے اسے ''اتحاف المہرۃ'' میں ذکر کیا ہو مگر جب حافظ ابن حجرؒ سے ان کا مذاکرہ ہوا تو حقیقت حال سے آگاہی کے بعد خود ہی اس روایت کو ''اتحاف'' سے قلم زد کر دیا ہو۔غالباً یہی وجہ ہے کہ ''اتحاف المہرۃ'' کے نسخے مختلف 508

---

[1] کشمیریؒ صاحب العرف الشذی: ص ۱۵۵ میں لکھتے ہیں کہ بعض نے اس کا نام ''اتحاف المہرۃ'' اور بعض نے ''اتحاف الخیرۃ'' اور بعض نے ''اتحاف الخمرۃ'' لیا ہے۔

[2] حافظ ابن حجرؒ نے ''المطالب العالیہ'' کے مقدمہ (ص ۳) میں صراحت کی ہے کہ صحاح ستہ اور مسند احمد کی روایات پر آٹھ مسانید کی زوائد کو میں نے اسی کتاب میں جمع کیا ہے۔

ہیں۔ بعض میں یہ روایت ہے اور بعض میں نہیں ہے۔ حافظ ابن حجرؒ سے مذاکرہ کا ذکر علامہ کشمیریؒ نے العرف الشذی: ص ۱۵۵ وغیرہ میں کیا ہے کہ:

''فتح القدیر کے حاشیہ البدر المنیر لابی الحسنؒ السندھی میں ہے کہ علامہ قاسمؒ بن قطلو بغا نے شیخ ابن ہمامؒ کو لکھا کہ اس حدیث کا ماخذ کیا ہے تو انھوں نے جواباً تحریر فرمایا کہ میں نے یہ روایت علامہ بوصیریؒ کی ''اتحاف المہرۃ'' سے لی ہے اور اس میں یہ بھی ہے کہ علامہ البوصیریؒ نے فرمایا کہ میں نے جب حافظ الدنیا ابن حجرؒ کے سامنے اس سند کو پڑھا۔ ابھی میں متن تک نہیں پہنچا تھا کہ انھوں نے فرمایا کہ یہ تو حدیث من کان له امام کی طرف لوٹتی ہے۔ تو میں حافظ کی ذکاوت پر متعجب ہوا۔''

علامہ کشمیریؒ یہ مذاکرہ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ:

''میں نے جب یہ حکایت اپنے شیخ سے عرض کی تو انھوں نے فرمایا کہ حافظ اس حدیث پر راضی نہیں۔ میں نے کہا حافظ اگر چہ اس سے راضی نہیں مگر انھوں نے اس کی کوئی علت بیان نہیں کی۔''

یہ ساری حکایت اس بات کا ثبوت ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اس سند سے متفق نہیں۔ اگر علامہ بوصیریؒ [1] اس کی علت کا مطالبہ کرتے تو یقیناً اس کی وضاحت بھی وہ فرما دیتے۔ لیکن علامہ بوصیریؒ نے حافظ ابن حجرؒ کی ذکاوت کا اعتراف کر کے گویا ان کی تائید کر دی ہے اور یہی کچھ شیخ الہند مولانا محمود الحسن نے سمجھا۔ علامہ کشمیریؒ اگر حافظ ابن حجرؒ سے متفق نہیں تو یہ کونسی نئی بات ہے۔ حافظ ابن حجرؒ کے بارے میں ان کے رویے کی نشاندہی ہم پہلے کر چکے ہیں۔

علاوہ ازیں ''اتحاف المہرۃ'' سے اس روایت کو نقل کرتے ہوئے علامہ ابن ہمامؒ نے جو کچھ کہا ہے وہ بھی تعجب سے خالی نہیں۔ ان کے الفاظ ہیں:

509 اخبرنا اسحاق الازرق حدثنا سفیان و شریک عن موسیٰ بن ابی عائشة عن عبدالله بن شداد عن جابر رضی الله عنه قال قال رسول الله ﷺ من کان له امام فقراءة الامام له قراءة قال وحدثنا جریر عن موسیٰ بن ابی عائشة عن عبدالله بن شداد عن النبی ﷺ فذکره و لم یذکر عن جابر و رواه عبد بن حمید حدثنا ابونعیم حدثنا الحسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی ﷺ فذکره ، و اسناد حدیث جابر الاول صحیح علی شرط مسلم فهؤلاء سفیان و شریک و جریر و ابوالزبیر رفعوه بالطرق الصحیحة ..الخ (فتح القدیر ص ۲۳۹ ج ۱)

عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ سفیانؒ اور شریکؒ نے اسے موسیٰ عن عبداللہ بن شداد عن جابر کے طریق سے متصل اور جریرؒ

---

[1] علامہ بوصیریؒ اگرچہ حفاظ حدیث میں شمار ہوتے ہیں مگر علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں: ''لا خبرة بالفن کما ینبغی'' کہ انہیں فن حدیث سے کما حقہ لگاؤ نہ تھا۔ (الضوء اللامع: ص ۲۵۱ ج ۱)

نے موسیٰ عن عبداللہ بن شداد سے بیان کیا ہے مگر جابرؓ کا نام نہیں لیا۔ اور عبد بن حمید نے اسے ابوالزبیر عن جابر کے واسطہ سے نقل کیا ہے اور پہلی حدیث جابر بشرط مسلم پر صحیح ہے۔ اور انھوں نے یعنی سفیانؒ، شریکؒ، جریرؒ اور ابوالزبیرؒ نے صحیح طرق سے مرفوع بیان کیا ہے۔'' مقام تعجب ہے کہ ایک طرف تو علامہ ابن ہمامؒ، جریرؒ کی روایت میں جابرؓ کا واسطہ نہ ہونے کا اعتراف کرتے ہیں مگر دوسری طرف متصل بیان کرنے والوں میں پھر جریرؒ کا نام بھی لیتے ہیں۔ جیسا کہ خط کشیدہ الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے۔

مزید برآں انھوں نے یہ ساری عبارت اس قول کی تردید میں لکھی ہے کہ **وھم لا یرفعوہ** کہ حفاظ نے اسے مرفوع تسلیم نہیں کیا۔ اور غالباً اس کی تردید میں وہ ''**رفعوہ بالطرق الصحیحۃ** '' کے الفاظ استعمال فرماتے ہیں حالانکہ اس کے مرفوع ہونے کا کسی نے انکار نہیں کیا۔ بلکہ اس کے متصل ہونے کا انکار کیا ہے۔ اور اگر '' **لا یرفعوہ** '' اور '' **رفعوہ** '' کو '' **لم یسندوہ** ''، '' **اسندوہ** '' کے معنی میں لیا ہے تو یہ اصطلاح علوم حدیث کے منافی ہے۔ جب کہ مرفوع روایت مرسل، منقطع، معضل بھی ہوسکتی ہے۔

ثانیاً: اس میں جریرؒ کا ذکر کرنا بھی غلط ہوگا جب کہ انھوں نے خود صراحت کی ہے کہ جریرؒ نے جابرؓ کا نام نہیں لیا۔ لہٰذا جس طرح یہاں علامہ ابنؒ ہمام سے وہم ہوا ہے اسی طرح سفیانؒ و شریکؒ کی روایت کو صحیح قرار دینا بھی صحیح نہیں۔

۴۔ سفیان و شریکؒ کے واسطہ سے متصل صحیح نہ ہونے کا یہ قرینہ بھی ہے کہ امام طحاویؒ علامہ ماردینیؒ حافظ زیلعیؒ، علامہ عینیؒ ایسے اکابر علمائے احناف اس حدیث کو معرض استدلال میں پیش ہی نہیں کرتے۔ اگر سفیانؒ و شریکؒ کے واسطہ سے یہ روایت متصل ثابت ہوتی تو یہ حضرات جو مذہب کی وکالت میں بڑے پیش پیش ہیں قطعاً اس سے بے خبر نہ ہوتے۔

مؤلف احسن الکلام کا یہ فرمانا کہ

''جمہور کے پاس قرآن کی آیت اور حضرت ابوموسیٰؓ، حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ کی صحیح حدیثیں ہیں۔ اگر ان ائمہ نے یہ روایت استدلال میں پیش نہیں کی تو اس میں کیا حرج ہے۔ کیا ان کے دعویٰ کی صرف یہی دلیل ہے؟ ممکن ہے انھیں مسند احمد بن منیع کی سند کا علم نہ ہو۔ علاوہ ازیں امام ابن قدامہؒ، ماردینیؒ، ابنؒ ہمام، آلوسیؒ وغیرہ اس سے استدلال کرتے ہیں اور اسے مرفوع اور موصول سمجھتے ہیں (ملخصاً ص ۲۶۱ ج ۱) محض دفع الوقتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ مولانا صفدر صاحب اس کے معترف ہیں کہ: ''مسند احمد بن منیع محدثین کے ہاں متداول تھی۔'' (احسن ص ۲۶۲ ج ۱)

تو پھر یہ متصل سند تمام محدثین اور اکابر علماء احناف کی نظر کیوں نہ اس ''قوی'' متابعت کو پاسکی؟ بلکہ اس کا انکشاف ہوا تو آٹھویں صدی کے بعد بلکہ مولانا صفدر صاحب کی ہی زبان میں کہنے دیجیے کہ یہ ''نسخہ نادرہ'' کے کاتب کا قلم نہ ہوا تقدیر کا ہوا جو علامہ ابن ہمامؒ کی بگڑی ہوئی قسمت کو سنوارنے کے لیے ایک مرتبہ چل پڑا تھا۔

اس حدیث کی اہمیت کا انکار کوئی حنفی طالب علم تو نہیں کرسکتا جب کہ حنفی اصول میں آیت قرآن کو متعارض سمجھ کر ساقط قرار دیا جاچکا ہے اور مسئلہ کا مدار اسی روایت کو قرار دیا گیا ہے۔ [1] مگر افسوس شیخ الحدیث صاحب لکھتے ہیں کہ:

---

[1] جیسا کہ باب اول میں گزر چکا ہے۔

''اگر ان ائمہ نے یہ روایت استدلال میں پیش نہیں کی تو کیا ہوا۔''

پھر یہ بھی محض دھوکا ہے کہ امام ابن قدامہؒ، اور ماردینیؒ نے اس سے استدلال کیا؟ جب کہ ان کا استدلال ''سفیان و شریک'' کی روایت سے نہیں اور نہ یہ طریق انھوں نے پیش کیا ہے اور یہاں بحث بھی اس طریق سے ہے۔ لہٰذا ان کا نام لینا قطعاً غلط ہے۔ علامہ ابن ہمامؒ نے اولاً اسے پیش کیا ہے۔ اس کی حقیقت آپ دیکھ چکے ہیں۔ اور علامہ آلوسیؒ نے بھی علامہ ابن ہمامؒ کی ہی اقتداء کی ہے۔ مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں کہ :

''علامہ آلوسیؒ ثقہ ناقل ہیں۔ ان کو متاخر آدمی کہہ کر ٹال دینا جیسا کہ مؤلف خیر الکلام نے کیا ہے نرے تعصب پر مبنی ہے۔'' الخ (احسن: ص ۲۵۹ ج ۱)

لیکن مؤلف خیر الکلام نے کیا فرمایا پہلے ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں۔

''آلوسیؒ ایک متأخر آدمی ہیں اور وہ ابن ہمامؒ ہی سے نقل کرتے ہیں۔ اس کا کلام بطور دلیل پیش کر رہے ہیں۔ لہٰذا یہ جواب صحیح نہیں۔'' (خیر الکلام ص ۴۷۳)

اب ازراہِ انصاف فرمائیں کہ اس میں جرم کی کون سی بات ہے۔ معترض کی برہمی بجا تھی۔ اگر علامہ آلوسیؒ نے خود مسند احمد بن منیع وغیرہ کی طرف مراجعت کی ہوتی۔ لیکن جب ان کا اعتماد ابن ہمامؒ پر ہی ہے تو بتلایئے ہے کوئی معقولیت اس اعتراض میں؟

روح المعانی (ص ۱۵۱ ج ۹) اور فتح القدیر (ص ۲۳۹ ج ۱) کی عبارتوں کا مقابلہ کر کے دیکھ لیجیے آپ کو کوئی چنداں فرق نظر نہیں آئے گا۔ تعجب ہے علامہ آلوسیؒ نے مکھی پر مکھی ماری ہے اور علامہ ابن ہمامؒ کی اقتداء میں ''لم یرفعوہ'' اور ''رفعوہ'' کے الفاظ ہی نقل کر دیئے اور ''جریرؒ'' کی روایت میں جو خبط علامہ ابن ہمامؒ سے ہوا۔ افسوس من وعن اس کا ارتکاب علامہ آلوسیؒ نے بھی کیا ہے۔ یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے۔ علامہ آلوسیؒ نے جو کچھ نقل کیا ہے وہ ابن ہمامؒ ہی سے لیا ہے۔ لہٰذا ان کا نام لے کر انھیں ابن ہمامؒ کی تائید میں پیش کرنا بعید از انصاف ہے۔

بالفرض مسند احمد بن منیع میں اسحاقؒ عن سفیان وشریک کے واسطہ سے اگر یہ روایت ہو اور اسے ابن ہمامؒ یا کاتب کا وہم بھی قرار نہ دیا جائے تو لامحالہ یہ روایت شاذ ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ کیوں کہ اسحاق ازرقؒ کے سوا کوئی بھی سفیانؒ اور شریکؒ سے جابرؓ کا واسطہ نقل نہیں کرتا۔ چنانچہ امام وکیعؒ، ابونعیمؒ، الاشجعیؒ، عبدالرزاقؒ، عبداللہؒ بن الولید العدنیؒ، ابوداود الحضریؒ وغیرہ سبھی سفیانؒ سے اسے مرسلاً روایت کرتے ہیں۔'' (کتاب القراءۃ: ص ۱۰۵)

اور شریکؒ کی روایت مصنف ابن ابی شیبہ میں موجود ہے اور وہ بھی مرسل ہے متصل نہیں۔ (کمامر)

بنابریں اسحاقؒ کی روایت شاذ اور معلول ٹھہرے گی۔ اس کے جواب میں مؤلف احسن الکلام کا یہ کہنا کہ :

''امام ابوحنیفہؒ بھی اس روایت کو متصل بیان کرتے ہیں۔ لہٰذا اسحاقؒ کی روایت کا شاذ کہنا غلط اور باطل ہے۔'' (مصلہ ۲۵۹، ۲۶۰)

حواس باختگی کا نتیجہ ہے۔ کیا امام ابوحنیفہؒ وغیرہ اسے سفیانؒ وشریکؒ کے واسطہ سے متصل بیان کرتے ہیں؟ یہ جواب تو

512

تب صحیح تھا جب ''سفیان وشریک'' کی متصل روایت میں اسحاقؒ کا کوئی متابع ثابت ہوتا مگر یقین جانیے کہ اس کا قطعاً کوئی متابع نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ اسے موسیٰ بن ابی عائشہ سے بیان کرتے ہیں، سفیان وشریک نہیں۔ ع

سخن شناس نہ دلبرا خطاء ایں جا است

رہی یہ بات کہ اسحاقؒ ثقہ ہے اور ثقہ راوی کی زیادت بالاتفاق مقبول ہوتی ہے۔ جیسا کہ مؤلف احسن الکلام (ص ۲۶۰ ج ۱) نے کہا ہے تو اس دعویٰ کی حقیقت ہم پہلے بیان کر آئے ہیں اور یہاں ثقہ کی زیادت کا ہی مسئلہ نہیں، اسحاق الازرقؒ ثقہ ہیں مگر صاحب خطاً بھی ہیں۔ بلکہ امام سفیانؒ سے روایت کرنے میں تو اکثر خطاً کرتے ہیں۔ جیسا کہ امام احمدؒ سے ہم نقل کر آئے ہیں۔ پھر ان کی یہ روایت ثقات کے مخالف بھی ہے۔ بلکہ مسئلہ خود اس کے ثبوت کا بھی۔ (ثبت العرش ثم انقش)

علامہ ابن ہمامؒ کے حوالہ سے اتحاف المہرۃ کی بات کے علاوہ عرض ہے کہ علامہ بوصیریؒ نے مصباح الزجاجۃ (ص ۱۰۲ ج ۱) میں مسند احمد بن منیع کے حوالہ سے اسی روایت کا اشارہ کیا ہے اور زوائد المسانید العشرہ کا حوالہ بھی دیا ہے۔ حال ہی میں علامہ بوصیریؒ کی یہی زوائد'' اتحاف الخیرۃ المھرۃ ''کے نام سے زیور طبع سے آراستہ ہوئی ہے اور اس میں یہ روایت بایں الفاظ موجود ہے۔

''قال احمد بن منیع : ابنا اسحاق الازرق ثنا سفیان و شریک عن موسیٰ بن ابی عائشة عن عبداللہ بن شداد عن جابر قال قال رسول اللہ ﷺ من کان له امام فقراء ة الامام له قراء ة قال : و ثنا جریر عن موسیٰ بن ابی عائشة عن عبداللہ بن شداد عن النبی ﷺ من کان له امام فقراء ة الامام له قراء ة و لم یذکر عن جابر، رواہ عبد بن حمید ثنا ابونعیم ثنا الحسن بن صالح [عن جابر] عن أبی الزبیر عن جابر عن النبی ﷺ ... فذکرہ ، قلت إسناد حدیث جابر الاول صحیح علی شرط الشیخین و الثانی علی شرط مسلم ''(اتحاف الخیرۃ :ص ۱۶۸ ج ۲)

لیجیے! یہ ہیں علامہ بوصیری کے الفاظ جن میں انھوں نے احمد بن منیع کی ظاہر سند کی بنیاد پر اسے'' علی شرط الشیخین'' عبد بن حمید کی سند کو '' علی شرط مسلم'' صحیح قرار دیا ہے۔ ابونعیم کی اس سند کی طرف علامہ المزیؒ نے تحفۃ الاشراف (ص ۲۹۱ ج ۲) میں بھی اشارہ کیا ہے۔ حالانکہ یہ دونوں باتیں محل نظر ہیں۔ دراصل عبد بن حمید کی ذکر کردہ سند میں جابر جعفی کا واسطہ گرا ہوا ہے، جیسا کہ قوسین میں محقق کتاب نے اشارہ کیا ہے۔ مسند عبد بن حمید کا انتخاب چھپ چکا ہے جس میں یہ حدیث اسی سند سے جابر کے واسطہ کے ساتھ مروی ہے۔ (حدیث ۱۰۴۸، ج ۳ ص ۲۷) امام عبدؒ بن حمید کے استاد ابونعیمؒ کی یہ روایت اسی سند سے سنن دارقطنی (ص ۳۳۱ ج ۱، الحلیہ ص ۳۳۴ ج ۷) میں موجود ہے جس میں جابر جعفی کا واسطہ موجود ہے۔ ابونعیمؒ کے علاوہ حسن بن صالح کے متعدد تلامذہ نے بھی یہ روایت جابر کے واسطہ ہی سے ذکر کی ہے۔ ملاحظہ ہو دارقطنی، طحاوی (ص ۲۱۷ ج ۱)، ابن ماجہ (ص ۶۱) ابن عدی الکامل (ص ۴۴۲ ج ۲، ص ۲۱۰۷ ج ۶) الحلیہ (ص ۳۳۴ ج ۷) بیہقی (ص ۱۶۰ ج ۲) وغیرہ بعض نے جابر کا متابع لیث بھی ذکر کیا ہے۔ اس لیے علامہ بوصیریؒ کے ہاں عبد بن حمید

کے نسخہ میں جابر کا واسطہ گرا ہوا ہے، جیسا کہ آئندہ بھی اس کی ضروری تفصیل آ رہی ہے۔ نیز ابوالزبیرؒ اس میں مدلس ہے۔ اس لیے کسی اعتبار سے اسے صحیح قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ''ابوالزبیر عن جابر'' کے طریق سے روایات صحیح مسلم میں موجود، مگر صحیحین میں مدلسین کا عنعنہ محمول علی السماع ہے اس لیے بھی علامہ بوصیریؒ کا اس کو صحیح علی شرط مسلم قرار دینا درست نہیں۔

اسی طرح مسند احمد بن منیع کی روایت بظاہر جیسا کہ علامہ بوصیریؒ نے کہا ''علی شرط شیخین'' ہے۔ مگر جیسا کہ ہم نے پہلے عرض کیا کہ اسحاقؒ بن یوسف الازرق گو ثقہ ہیں مگر سفیانؒ کی روایت میں کثیر الخطأ ہیں۔ جیسا کہ امام احمدؒ نے فرمایا ہے۔ علامہ البانیؒ بھی فرماتے ہیں کہ گو علامہ بوصیریؒ نے اس کی سند کو صحیح کہا ہے لیکن میرے نزدیک یہ معلول ہے کیوں کہ امام ابن عدیؒ، دارقطنیؒ اور بیہقیؒ نے کہا ہے کہ سفیانؒ اور شریکؒ اسے مرسلاً بیان کرتے ہیں۔ اس لیے مسند احمد بن منیع کی سند میں جابرؓ کا واسطہ اسحاق الازرقؒ کا وہم ہے۔ وہ گو ثقہ ہے مگر ابن سعد نے کہا ہے بسا اوقات غلطی کرتا ہے۔ ابن ابی شیبہؒ نے شریک و جریر سے بھی یہ روایت مرسلاً ہی بیان کی ہے۔

''وھذا ھو الذی تسکن الیہ النفس و ینشرح لہ القلب ان الصواب فیہ أنہ مرسل ..الخ'' (ارواء: ص ۲۷۲ ج ۲)

''اور اسی بات کی طرف نفس اور دل مطمئن ہوتا ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے۔'' لہٰذا جب یہ سند بھی معلول ہے تو یہ صحیح کیسے ہو سکتی ہے؟ اور امام ابو حنیفہؒ کے واسطہ سے یہ روایت سفیانؒ و شریکؒ کے واسطہ سے نہیں جیسا کہ مؤلف احسن الکلام نے اسحاق کے تفرد کے جواب میں لایعنی بات کہہ دی ہے۔ مؤلف احسن الکلام نے یہاں یہ بات بھی عجیب کہی کہ: 513

''بالفرض تنہا امام ابو حنیفہؒ اسے بیان فرماتے تب بھی یہ روایت موصول ہی ہوتی۔ حالانکہ جریرؒ، سفیان، شریکؒ اور ابوالزبیرؒ بھی اس روایت کو مرفوع اور موصول بیان کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک جماعت اسے موصول ہی روایت کرتی ہے۔ امام ابن مبارکؒ چوں کہ اس کو مرسل بیان کرتے ہیں اور دوسرے اسے مرفوع بیان کرتے ہیں اس لیے متصل کو ترجیح ہوگی۔ علاوہ ازیں ابنؒ مبارک کا بیان ہے کہ جب امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کی بات میں اتفاق ہو جائے تو میرا قول بھی وہی ہوگا۔ (تبییض الصحیفہ ص ۱۷) اور امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ دونوں اس کو موصول بیان کرتے ہیں۔ امام حاکمؒ، علامہ شمس الدینؒ، علامہ ماردینیؒ، ابن ہمامؒ وغیرہ اس کو مرفوع ہی نقل کرتے ہیں۔ اور یہ مثبت بھی ہیں اور عارف بھی اور مبارک پوریؒ صاحب لکھتے ہیں: ''**فقول ھؤلاء العارفین مقدم علی من لم یعرف**'' لہٰذا اعتراض کی یہ شق باطل ہے۔'' (محصلہ: ص ۲۶۰، ۲۶۱)

سفیانؒ، شریکؒ اور جریرؒ کی روایت کی حقیقت آپ معلوم کر چکے ہیں۔ رہی امام ابو حنیفہؒ، اور ابوالزبیرؒ کی روایت تو اس پر ان شاء اللہ آئندہ بحث آئے گی۔ یہاں یہ بحث بھی خلط مبحث کا نتیجہ ہوگا کہ امام ابو حنیفہؒ کے کن تلامذہ نے اسے متصل اور کن حضرات نے اسے مرسل بیان کیا ہے۔

صفدر صاحب کا لطیف حیلہ

امام ابوحنیفہؒ سے امام ابن مبارکؒ یہی روایت مرسلاً بیان کرتے ہیں۔ اسے بھی متصل ثابت کرنے کے لیے جو لطیف حیلہ یہاں اختیار کیا گیا ہے وہ بھی عجیب ہے کہ ابنؒ مبارک کے نزدیک بھی یہ روایت گویا مرفوع ہی ہے جب کہ ان سے منقول ہے کہ: ''ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ جس بات پر متفق ہو جائیں تو میرا قول بھی وہی ہے۔'' اور چوں کہ یہ حضرات اس روایت کو متصل بیان کرتے ہیں لہٰذا ابن مبارکؒ کے نزدیک بھی یہ روایت متصل ہی ہے۔ (سبحان اللہ) 514

مؤلف احسن الکلام اس ''اجتہاد جدید'' پر مبارک باد کے مستحق ہیں۔ مگر پہلے تو اس قول کی سند ہی صحیح نہیں۔ علامہ سیوطیؒ نے تبییض الصحیفہ میں اسے خطیبؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور خطیبؒ نے یہ قول تاریخ (ص ۳۴۳ ج ۱۳) میں علی بن الحسن الرازی کے واسطہ سے نقل کیا ہے۔ جن کے بارے میں ان ہی کے شاگرد الازہریؒ نے اسے کذاب کہا ہے۔ اس کے بعض شاگردوں نے اُس کی توثیق بھی کی ہے۔ مگر الازہریؒ نے ان سے اتفاق نہیں کیا۔ پھر ابنؒ ابی الفوارس بھی کہتے ہیں: ''ذاهب الحديث لا يسوى قليلاً و كثيرًا'' (میزان: ص ۱۳۲ ج ۳، لسان: ص ۲۱۹ ج ۴، بغدادی: ص ۳۸۹ ج ۱۱)

لہٰذا سنداً یہ قول ہی صحیح نہیں۔ پھر تاریخ بغداد میں ''فذاك قولي'' کی بجائے ''فذاك قوي'' ہے کہ وہ قول قوی ہے۔

امام ابن مبارکؒ کا امام ابوحنیفہؒ اور امام سفیانؒ سے اختلاف

ان تمام امور سے قطع نظر اس بات کی طرف بھی توجہ دیں کہ متعدد مسائل ایسے ہیں جن میں امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ متفق ہیں۔ بایں ہمہ امام ابن مبارکؒ نے ان کی مخالفت کی ہے۔ مثلاً وہ مضمضہ واستنشاق کو وضو میں فرض فرماتے ہیں جیسا کہ امام احمدؒ کا مسلک ہے اور ان کے رہ جانے سے دوبارہ وضو کا فتویٰ دیتے تھے، مگر امام ابوحنیفہؒ اور امام سفیانؒ اس کے قائل نہیں۔ (ترمذی مع التحفہ: ص ۴۰ ج ۱)

امام ابن مبارکؒ نبیذ سے وضوء کے قائل نہ تھے مگر امام ابوحنیفہؒ و سفیانؒ ثوری اس کے قائل تھے۔ (ترمذی: ص ۹۱ ج ۱)

امام ابن مبارکؒ صبح صادق سے پہلے اذان کے قائل تھے، مگر امام ثوریؒ اور امام ابوحنیفہؒ اس کے قائل نہیں بلکہ وہ دوبارہ اذان کا حکم فرماتے ہیں۔ (ترمذی: ص ۱۸۰ ج ۱)

امام ابن مبارکؒ فاتحہ خلف الامام اور رفع الیدین کے قائل تھے، مگر امام سفیانؒ اور امام ابوحنیفہؒ اس کے بھی قائل نہ تھے۔ ❶ (ترمذی: ص ۲۵۶، ۲۱۹ ج ۱)

---

❶ قارئین کرام! سری میں فاتحہ خلف الامام پڑھنے کا قول بلکہ نہ پڑھنے والوں پر ان کا انکار جامع ترمذی (ص ۲۵۶ ج ۱) میں ملاحظہ فرمائیں کہ میں بھی اور لوگ بھی فاتحہ پڑھتے ہیں صرف کوفہ کی ایک قوم نہیں پڑھتی۔ اور دوسری طرف صفدر صاحب کی یہ خوش فہمی بھی دیکھیے کہ

''چوں کہ امام ابوحنیفہؒ اور ثوری سری میں قراءت کے قائل نہ تھے اس لیے یہی مذہب ابن مبارکؒ کا ہوگا۔'' (احسن: ص ۳۳۰ ج ۱)

جہاں تقلید و جمود اور خوش فہمی کا یہ عالم ہو وہاں دلائل کیا اثر دکھلا سکتے ہیں۔

515 تتبع سے اس کی اور مثالیں بھی مل سکتی ہیں۔تو کیا اب آنکھیں بند کر کے یہ باور کرلیا جائے کہ عبداللہ بن مبارکؒ ان مسائل میں بھی ان کے ہم نوا تھے؟ امام ابن مبارکؒ کے، امام ابوحنیفہؒ کے متعلق عقیدت کے اقوال ان کے ابتدائی دور کے ہیں۔ جب کہ وہ امام صاحبؒ کے حلقہ ارادت میں شامل تھے۔مگر آخر عمر میں ان کی یہ رائے نہ تھی۔ جس کی تفصیل ان شاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔ لہٰذا ان جیسے اقوال سے نہ ہی ہر مسئلہ میں امام ابن مبارکؒ کا وہ مسلک قرار دیا جائے گا جس پر امام ابوحنیفہؒ اور امام سفیانؒ متفق ہوں۔ اور نہ ہی یہ باور کیا جائے گا کہ وہ بھی اس روایت کو اسی طرح بیان کرتے ہوں گے، جس طرح انھوں نے بیان کی ہے۔

صفدر صاحب کی چال بازی

غور فرمایئے کس ہوشیاری سے مؤلف احسن الکلام نے اپنا الو سیدھا کرنے کی کوشش کی ہے اور بالکل یہی انداز انھوں نے اس کے بعد کی عبارت میں اختیار کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

''امام حاکمؒ ،علامہ ابن قدامہؒ، علامہ ماردینیؒ وغیرہ اس روایت کو مرفوع ہی نقل کرتے ہیں۔''

(احسن: ص۲۶۱ ج۱)

امام حاکمؒ ،علامہ ابن قدامہؒ اور علامہ ماردینیؒ تو کجا، کس نے اس کے ''مرفوع'' ہونے کا انکار کیا ہے؟ جب کہ مطالبہ اس کے متصل ثابت ہونے کا ہے، ''مرفوع'' کا نہیں۔ جائے تعجب ہے کہ مؤلف احسن الکلام بھی ابنؒ ہمام اور علامہ علی قاریؒ کی طرح ''جریر'' کی روایت کو مسند قرار دیتے ہیں۔ مگر اس ہوشیاری سے کہ : 516

''جریرؒ، سفیانؒ وغیرہ سب ثقہ راوی یہ روایت مرفوع اور موصول ہی بیان کرتے ہیں۔'' (ص۲۶۰)

تا کہ اگر کہا جائے کہ جریرؒ کی روایت موصول نہیں مرسل ہے اور علامہ بوصیریؒ اور علامہ ابن ہمامؒ نے صراحت کی ہے کہ ''ولم یذکر عن جابر'' تو کہہ دیا جائے کہ ہم نے ''مرفوع'' کا لفظ بھی لکھا ہے حالانکہ انکار ''مرفوع'' ہونے کا نہیں بلکہ متصل ہونے کا ہے۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ امام حاکمؒ اس روایت کو صحیح قرار نہیں دیتے۔ لہٰذا ان کا نام لینا قطعاً غلط ہے۔ علامہ ابن قدامہؒ اور علامہ ماردینیؒ نے اگر اس روایت کو متصل کہا ہے تو انھوں نے ''ابوالزبیر'' کی روایت کو متصل اور صحیح کہا ہے۔ سفیان و شریکؒ کی روایت تو ان کے خواب و خیال ہی میں نہ تھی۔ اور ابوالزبیرؒ کی روایت پر ان شاء اللہ بحث اپنے مقام پر آئے گی۔

علامہ ابن ہمامؒ اور ان ہی کی متابعت میں علامہ علی قاریؒ اور دیگر علمائے احناف نے سفیانؒ و شریکؒ کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے لیکن جب ان کا ''دعویٰ اثبات'' ہی محل نظر ہے تو اس سے استدلال کیسے درست ہو سکتا ہے؟ مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں کہ:

''یہ حضرات (علامہ ابن قدامہؒ، ابن ہمامؒ وغیرہ) مثبت بھی ہیں اور عارف بھی۔ اور جاننے والے کی بات نہ جاننے والوں سے مقدم ہے جیسا کہ مبارک پوریؒ صاحب نے لکھا ہے'' (احسن: ص۲۶۱ ج۱)

مگر مقام غور ہے کہ یہ حضرات ''مثبت'' اور ''عارف'' کن معنوں میں ہیں۔ یہ ناقل ہیں، راوی حدیث ہیں، یا ائمہ جرح و تعدیل میں ان کا شمار ہوتا ہے؟ پھر اس پر مولانا مبارک پوریؒ صاحب کے غیر مکمل کلام سے استدلال کرنا انتہائی مضحکہ خیز ہے۔ حقیقت حال یہ ہے کہ مبارک پوریؒ صاحب حضرت عبادہؓ کی حدیث کے تحت ''نافع بن محمود'' کے متعلق 517 لکھتے ہیں:

''کہ بعض نے اگر اسے مجہول کہا ہے لیکن امام دار قطنیؒ اور امام بیہقیؒ نے اس روایت کو حسن اور صحیح کہا ہے اور اس کے راویوں کو ثقہ کہا ہے، حافظ ذہبیؒ اسے کاشف میں ثقہ کہتے ہیں۔ ابن حبانؒ نے بھی اس کی توثیق کی ہے۔ امام ابوداودؒ اور علامہ منذریؒ نے اس روایت پر سکوت کیا ہے اور علامہ نیمویؒ نے آثار السنن کے الجزء الثانی میں کہا ہے کہ جس روایت پر یہ دونوں حضرات سکوت اختیار کریں۔ وہ ان کے نزدیک ''صالح'' ہوتی ہے لہٰذا ان حضرات کا قول مقدم ہے کہ نافع ثقہ ہے نسبتاً ان کے جو اسے مجہول یا مستور کہتے ہیں: فان قول العارفین یقدم علی قول من لم یعرف۔ (ابکار المنن: ص ۱۳۷) کیوں کہ ان جاننے والوں کی بات نہ جاننے والوں کی بات سے بہر حال مقدم ہے۔''

قارئین کرام! یہ ہے مبارک پوریؒ صاحب کا وہ کلام جسے مؤلف احسن الکلام نے پیش کیا ہے۔ مگر افسوس ہے کہ نافعؒ کے متعلق امام ابن حبانؒ، امام دار قطنیؒ، امام بیہقیؒ، علامہ ذہبیؒ وغیرہ کی یہ توثیق تو اسی قاعدہ کے مطابق مقبول نہیں۔ مگر علامہ ماردینیؒ وغیرہ جو کہ محض ناقل ہیں۔ ان کا ائمہ جرح و تعدیل میں شمار نہیں ہوتا اور ان کی حیثیت بھی ''فریق'' کی ہے کے قول سے اس روایت کی صحت پر استدلال کرتے ہوئے ڈیڑھ درجن سے زائد محدثین و ائمہ فن کے اقوال کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ انّا للہ و انّا الیہ راجعون۔!

مؤلف احسن الکلام کی بے چینی

لکھتے ہیں:

''اگر مسند احمد بن منیع کے نسخہ میں جو محدثین کرام کے نزدیک متداول کتاب تھی، کاتب نے عن جابر کے الفاظ زیادہ کر دیے تھے تو نہ معلوم بخاری و مسلم، نسائی، ابوداود اور دیگر حدیث کی کتابوں میں کاتبوں نے کیا کچھ شگوفے کھلائے ہوں گے۔ جب سند کے تمام راوی ثقہ ہیں اور اس میں بظاہر کوئی علت بھی نہیں تو بلا وجہ کاتب بچارے پر کیوں سنگین الزام عائد کیا جاتا ہے اور کیوں طے شدہ قواعد وضوابط سے انحراف کیا جاتا ہے۔'' (ملخصاً احسن: ص ۲۶۲ ج ۱) 518

مولانا صفدر صاحب کی یہ بے چینی، حد سے زیادہ بے اعتدالی اور حقیقت سے نا آشنائی پر مبنی ہے یا یہ محض جذبات میں اپنے ناخواندہ حواریوں کو خوش کرنے کی کوشش ہے۔ خیر الکلام (ص ۴۷۷) میں حضرت الاستاذ رحمہ اللہ نے اس کا جواب بھی دیا ہے مگر مولانا صفدر صاحب نے اس کی طرف التفات نہیں فرمایا۔ سوال یہ ہے کہ:

۱۔ امام احمدؒ بن منیع کا ۲۴۴ھ میں انتقال ہوا اور وہ امام مسلمؒ، امام ترمذیؒ، امام ابن ماجہؒ، امام نسائیؒ کے استاد ہیں۔ امام بخاریؒ نے ایک واسطہ سے ان سے روایتیں لی ہیں۔'' (تذکرہ:ص۴۸۲ ج۲،تہذیب:ص۸۴ ج۱)

اور باعتراف مولانا صفدر صاحب ان کی کتاب ''محدثین کرام کے نزدیک متداول'' رہی، مگر کیا وجہ ہے کہ آٹھویں صدی تک کے تمام محدثین اس روایت کو ذکر نہیں کرتے، بلکہ تمام سفیانؒ و شریکؒ کے واسطہ سے اسے مرسل ہی قرار دیتے ہیں۔

۲۔ سب سے پہلے اس کا انکشاف ہوا تو علامہ ابن ہمامؒ پر اور انھوں نے بھی خود براہ راست اس روایت کو مسند احمد بن منیع سے بیان نہیں کیا۔ بلکہ حافظ بوصیریؒ کی ''اتحاف الخیرۃ'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ حالانکہ یہ روایت ''اتحاف المھرۃ'' کے موضوع سے خارج ہے۔ جب کہ یہ سنن ابن ماجہ میں موجود ہے تو ''اتحاف الخیرۃ'' میں ذکر کرنا بے معنی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد اور حافظ ابن حجرؒ نے ''المطالب العالیہ'' میں اس روایت کو ذکر نہیں کیا۔ جب کہ مسند احمد میں بھی یہ روایت ایک اور سند سے موجود ہے لیکن ''زوائد'' میں علامہ ہیثمیؒ نے اسے ذکر نہیں کیا۔

۳۔ ''اتحاف الخیرۃ'' میں بھی اس کا ہونا مشکوک ہے جیسا کہ علامہ کشمیریؒ اور مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی کے حوالہ سے ہم نقل کر آئے ہیں۔ یعنی بعض نسخوں میں یہ روایت پائی جاتی ہے اور بعض میں نہیں۔

519

عین ممکن ہے کہ علامہ بوصیریؒ کے پیش نظر جو مسند ابن منیع کا نسخہ ہو اس میں کاتب سے سہو ہو گیا ہو۔ ان تمام قرائن سے صرف نظر کر کے جذباتی انداز میں اس قسم کا اظہار ان کے باطن کی عکاسی کرتا ہے۔ وہم و نسیان تو انسان کے خمیر میں ہے اور کتب احادیث بھی انسانی مساعی ہی کا نتیجہ ہیں۔

لغزش نظر کی چند مثالیں

اسناد و متن میں سہو و خطا کی مثالیں بھی دیکھ لیجیے کہ جامع ترمذی کے متداول نسخوں میں:

''**مناقب معاذ بن جبل و زید بن ثابت و ابی بن کعب و ابی عبیداللہ رضی اللہ عنھم**''

میں ایک فاش غلطی یوں ہی چلی آتی ہے۔ چنانچہ پہلے بواسطہ قتادہ عن انس ایک روایت ان الفاظ سے ہے:

''**ارحم امتی بامتی ابوبکر و اشدھم فی امر اللہ عمر.**'' الخ

یہ حدیث بیان کرنے کے بعد امام ترمذیؒ فرماتے ہیں:

و قد رواہ ابوقلابۃ عن انس عن النبی ﷺ نحوہ، حدثنا محمد بن بشارنا عبدالوھاب بن عبدالمجید الثقفی ناخالد الحذاء عن ابی قلابۃ عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ ﷺ لابی بن کعب ان اللہ امرنی ان اقرأ علیک لم یکن الذین کفروا.

الخ (ترمذی مع تحفۃ: ص ۳۴۴ ج ۴)

حالانکہ اس سند سے یہ روایت قطعاً منقول نہیں۔ علامہ المزیؒ نے تحفۃ الاشراف (ص۲۵۹ ج۱) میں صراحت کی ہے کہ

یہ وہم ہے۔اور صحیح یہ ہے کہ یہ سند (یعنی محمد بن بشارنا عبدالوهاب نا خالد الحذاء عن ابی قلابة عن انس) حدیث ''ارحم امتی بامتی ابوبکر '' کی ہے جس کی طرف امام ترمذیؒ نے پہلے '' وقد رواہ ابوقلابة عن انس '' سے اشارہ کیا ہے اور اسی کے بعد ابوقلابہ عن انس کے طریق سے حدیث '' ارحم امتی '' بھی بیان کی ہے اور حدیث '' قال رسول الله ﷺ لابی بن کعب ان الله امرنی '' کی سند یوں ہے: محمد بن بشار ثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة قال سمعت قتادة یحدث عن انس کاتب کی نظر پہلی سند نقل کرتے ہوئے بعد کی سند میں ''عن انس'' پر پڑی جس سے درمیان میں حدیث اور دوسری حدیث کی سند حذف ہوگئی۔تمام موجودہ نسخوں میں یہ غلطی اسی طرح منقول ہے۔ بلکہ حافظ المزیؒ نے ذکر کیا ہے کہ: 520

هکذا ذکرہ ابو القاسم۔ کہ حافظ ابوالقاسم ابن عساکرؒ نے بھی یہ یوں ہی ذکر کی ہے۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ غلطی ترمذی کے اکثر نسخوں میں یوں ہی چلی آتی ہے مگر بعض نسخوں میں صحیح بھی ہے جیسا کہ علامہ ابن العربی مالکی کی شرح عارضۃ الاحوذی (ص ۲۰۲، ۲۰۳ ج ۱۲) میں ہے اور علامہ المزیؒ نے تحفۃ الاشراف ص ۲۵۹، ۳۲۵ ج ۱ میں صراحت کی ہے۔

'' وقد دخل علیه حدیث فی حدیث''

جب ترمذی جیسی مشہور کتاب میں یہ ممکن ہے تو مسند احمد بن منیع میں کاتب سے غلطی ناممکن کیوں ہے؟ اس کی ایک اور مثال بھی دیکھ لیجیے۔علامہ زیلعیؒ لکھتے ہیں:

وقال النسائی فی سننه اخبرنا قتیبة عن اللیث عن القاسم بن محمد عن عبدالله بن عبدالله بن عمر عن ابیه قال من سنة الصلاۃ ان ینصب القدم الیمنی و استقباله باصابعها القبلة والجلوس علی الیسری انتهٰی و بوب علیه باب الاستقبال باطراف اصابع القدم القبلة عند القعود للتشهد۔ (نصب الرایة: ص ۳۸۷، ص ۳۸۸ ج ۱)

اب اٹھائیے سنن نسائی اور نکالیے یہ باب (ص ۱۳۶ ج ۱) اس باب کے تحت اس سند سے قطعاً یہ روایت نہیں۔ ہوا یوں کہ پہلے '' باب کیف الجلوس للتشهد الاول؟ '' کے تحت امام نسائی نے بواسطہ '' قتیبة بن سعید حدثنا اللیث عن یحیٰی عن القاسم بن محمد عن عبدالله بن عبدالله بن عمر عن ابیه۔ '' ایک روایت '' ان من سنة الصلاۃ ان تضجع رجلک الیسری . '' الخ کے الفاظ سے ذکر کی ہے۔اس کے بعد '' باب الاستقبال باطراف اصابع القدم.. الخ '' ذکر کیا ہے جس میں بواسطہ '' الربیع بن سلیمان حدثنا اسحاق بن بکر حدثنی ابی عن عمرو بن الحارث عن یحیٰی ان القاسم حدثه عن عبدالله بن عبدالله عن ابیه۔ '' 521 وہ روایت ذکر کی ہے، جسے علامہ زیلعیؒ نے ذکر کیا ہے۔سو یہاں بھی یہی ہوا، دونوں روایتوں کی آخری سند تقریباً ایک ہے۔ پہلی سند کو لکھتے ہوئے بعد کی سند پر نظر جا لگی جس کے نتیجہ میں پہلی سند کا متن اور دوسری حدیث کی سند کا ابتدائی حصہ صرفِ نظر ہوگیا۔ جس کا اظہار مولانا عبدالعزیزؒ نے حاشیہ میں بھی کیا ہے۔تعجب ہے کہ علامہ زیلعیؒ نے یہ روایت اسی

طرح (ص ۴۱۸ ج ۱۲) میں بھی ذکر کی ہے مگر حقیقت حال ان سے اوجھل رہی۔

اس کے علاوہ (ص ۲۳۰ ج ۴) میں طبقات ابن سعد کے واسطہ سے جو روایت ذکر کی ہے اس کے ذکر کرنے میں بھی اسی نوعیت کا تصرف ہوا ہے جس کا اقرار حاشیہ بغیۃ الالمعی میں بھی کیا ہے۔ یہ تو متداول مطبوعہ کتابوں کی ہم نے دو تین مثالیں ذکر کی ہیں۔ ورنہ اس نوعیت کی متعدد مثالیں ہمارے زیر نظر ہیں۔ اور اس قسم کے تصرف نظر کا انکار کوئی مبتدی ہی کر سکتا ہے۔ حقائق کو محض جذبات میں چھپانے کی کوشش کرنا اچھا مشغلہ نہیں۔ یہ تو حدیث کی کتابیں ہیں۔ قرآن پاک کی آیات نقل کرنے میں بھی اسی قسم کی غلطیاں سرزد ہو جاتی ہیں اور آج بھی متعدد مطبوعہ قرآن مجید ایسے مل سکتے ہیں جن میں غلطیاں پائی جاتی ہیں۔

مولانا شیخ الہند محمود الحسن مرحوم نے ایضاح الادلہ میں جو قرآن کی آیت ذکر کی ہے وہ قرآن پاک میں بہر حال نہیں۔ جس کی تفصیل پہلے حصہ میں گزر چکی ہے۔ ''تحقیق مسئلہ رفع الیدین'' کے عنوان سے ایک رسالہ ''ابو حنیفہ اکیڈمی'' فقیر والی سے حال ہی میں طبع ہوا ہے۔ جس میں اس آیت سے بھی ترک رفع الیدین پر استدلال کیا گیا ہے۔

یایھا الذین قیل لھم کفوا ایدیکم و اقیموا الصلاۃ۔

اے ایمان والو، اپنے ہاتھوں کو روک رکھو جب تم نماز پڑھو۔

اس آیت سے بھی بعض لوگوں نے نماز کے اندر رفع یدین کے منع کی دلیل لی ہے۔'' (تحقیق مسئلہ ص ۶)

یہ بحث جانے دیجیے کہ ''اس آیت'' سے کن حضرات نے رفع الیدین کے منع پر استدلال کیا ہے۔ لیکن کیا یہ آیت اور اس کا یہ ترجمہ صحیح ہے؟ [1] قطعاً نہیں لہٰذا اگر قرآن پاک میں ایسے اغلاط ہونے اور غلطی سے غلط آیات لکھنے سے قرآن پاک کی شان میں کمی نہیں آتی اور اعتماد بحال رہتا ہے تو آخر حدیث کی کتابوں میں ایسی غلطیوں کی بنا پر ان سے اعتماد کیوں اٹھ جاتا ہے؟ 522

مولانا صفدر صاحب نے یہاں جس جذباتی انداز کا اظہار کیا ہے۔ ہم اس سے بخوبی واقف ہیں۔ اس رو میں بہہ کر موصوف اکثر اوقات حقائق کا انکار کر جاتے ہیں۔ بھلا یہ بات ان کی نظر سے کیوں کر مخفی ہو سکتی ہے کہ کتب حدیث میں ''حذف و اضافہ'' کا پایا جانا محال نہیں اور اس سے کسی نے کتب احادیث پر عدم اعتماد کا اظہار نہیں کیا۔ کسی نے اگر حدیث کا انکار کیا ہے تو اس بات کا سبب کچھ اور ہے؟ بار خاطر نہ ہو تو عرض ہے کہ وہ حضرات اگر اپنی ''عقل'' اور ''درایت'' کے پرستار ہیں تو علمائے احناف نے اس سلسلہ میں کلی اعتماد اپنے امام کے اقوال و آراء پر کیا ہے؟ علامہ کرخیؒ نے اس سلسلہ میں جو اصول پیش کیا ہے۔ وہ کسی بھی اہل علم سے مخفی نہیں اور اس کا شکوہ شاہ ولی اللہ اور ان کے صاحبزادے شاہ عبد العزیزؒ کو بھی ہے۔ اب آپ ہی ازراہِ انصاف فرمائیں کہ ''انکار حدیث'' یا حدیث کو رد کرنے کی راہ کس نے ہموار کی ہے۔ ع

کبھی فرصت میں سن لینا بڑی ہے داستاں میری

---

[1] مکمل آیت یوں ہے: الم تر الی الذین قیل لھم کفوا ایدیکم و اقیموا الصلاۃ واتو الزکوٰۃ فلما کتب علیھم القتال اذا فریق منھم یخشون کخشیۃ اللہ. (النساء: ۷۷) بعد کے ایڈیشن میں آیت درست کر دی گئی ہے۔

لہٰذا مؤلف احسن الکلام صرف سند کو ہی نہ دیکھیں بلکہ حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ یہاں نہ اصول سے انکار ہے، نہ طے شدہ قواعد سے انحراف، ہم نے مثالوں سے واضح کیا ہے کہ وہم روایت کے انتساب میں بھی ہوتا ہے اور سند و متن کے نقل کرنے میں بھی، اور یہ عین ''قواعد'' ہی کے موافق ہے۔ لہٰذا اس کا انکار محض تعصب یا حقیقت سے ناواقفی کا نتیجہ ہے۔ 523
پھر سند کے تمام راوی گو ثقہ ہیں مگر اسحاق الازرقؒ کی سفیانؒ سے روایات میں باکثرت خطاء پائی جاتی ہے۔ اس لیے یہ روایت دوسرے ثقات کے مقابلہ میں معلول ہے۔ جیسا کہ باحوالہ پہلے ہم ذکر کر آئے ہیں۔

تیسرا اعتراض اور اس کا جواب

کہا گیا ہے کہ:

''اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ روایت مرسل ہے۔ تب بھی جمہور کا اس سے استدلال صحیح ہوگا۔ جب کہ ان کے نزدیک مرسل سے احتجاج صحیح ہے۔ پھر اسے بیان کرنے والے عبداللہ بن شداد صحابی ہیں اور صحابہؓ کی مرسل بالاتفاق قابل قبول ہے اور ابن عبدالبرؒ وغیرہ نے اسے صحابہؓ میں شمار کیا ہے۔ عبداللہ بن شداد صغار صحابہ میں بہرحال شامل ہیں۔'' (احسن ملخصاً: ص ۲۶۳، ۲۶۴ ج ۱)

مرسل کی بحث

لیکن اعتراض کی یہ شق بھی غلط ہے۔ مرسل محدثین کرام رحمہم اللہ کے نزدیک ضعیف حدیث کی ایک قسم ہے۔ امام مسلمؒ لکھتے ہیں:

والمرسل من الروایات فی اصل قولنا و قول اھل العلم بالاخبار لیس بحجة۔

(مقدمہ صحیح مسلم: ص ۲۲)

کہ مرسل احادیث ہمارے اور احادیث کا علم رکھنے والوں کے نزدیک حجت نہیں۔
امام ترمذیؒ لکھتے ہیں:

والحدیث اذا کان مرسلاً فانه لا یصح عند اکثر اھل الحدیث قد ضعفه غیر واحد منھم۔

(العلل مع شرح شفاء العلل: ص ۳۹۷ ج ۴)

کہ جب حدیث مرسل ہوگی تو وہ اکثر اہل حدیث کے نزدیک صحیح نہ ہوگی۔ متعدد اہل علم نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔
جائے تعجب ہے کہ مؤلف احسن الکلام نے امام ترمذیؒ کی العلل سے یہ تو نقل کیا ہے کہ:

''بعض اہل علم کے نزدیک مرسل بھی حجت ہے۔'' (احسن: ص ۲۶۲، ۲۶۳ ج ۱)

مگر مرسل کے بارہ میں جمہور اور اکثر اہل علم کی جو رائے امام ترمذیؒ نے ذکر کی ہے اسے شیر مادر سمجھ کر ہضم کر گئے ہیں۔
علامہ کیکلدیؒ لکھتے ہیں:

وقال ابن ابی حاتم سمعت ابی و ابازرعة یقولان لا یحتج بالمراسیل ولا تقوم الحجة الا بالاسانید الصحاح المتصلة وھذا ھو قول جمھور الشافعیة واختیار اسماعیل القاضی وابن عبدالبر وغیرھما من المالکیة والقاضی ابی بکر الباقلانی و جماعة کثیرون من ائمة الاصول۔ (جامع التحصیل : ص ۳۱)

524 کہ ابن ابی حاتم ❶ فرماتے ہیں، میں نے اپنے باپ ابوحاتمؒ اور ابوزرعہؒ سے سنا، فرماتے تھے کہ مرسل حدیث سے احتجاج نہ کیا جائے۔ صحیح اور متصل سند کے بغیر کسی سے استدلال صحیح نہیں۔ یہی قول جمہور شافعیہ کا ہے اور اسی کو قاضی اسماعیلؒ اور حافظ ابن عبدالبرؒ نے مالکیہ میں سے اختیار کیا ہے اور قاضی ابوبکرؒ الباقلانی اور ائمہ اصول سے کثیر جماعت اسی کی قائل ہے۔

حافظ ابن عبدالبرؒ لکھتے ہیں کہ تمام محدثین وفقہاء جن سے میں متعارف ہوں کہتے ہیں کہ: '' الانقطاع فی الاثر علة '' کہ حدیث میں انقطاع علت ہے اور اس پر عمل صحیح نہیں۔ اور ان کی دلیل اہل علم کے اس متفقہ اصول پر ہے کہ ''مخبر'' خبر دینے والے کی عدالت کا علم ضروری ہے۔'' (التمہید :ص ۵، ۶ ج ۱)

علامہ کیکلدیؒ نے جامع التحصیل میں علامہ ابن عبدالبرؒ کا یہی قول نقل کرنے کے بعد امام مسلمؒ کا مذکورۃ الصدر قول نقل کیا ہے۔ اس کے بعد لکھتے ہیں:

وھذا القول موافق لکلام ابن عبدالبر الذی ذکرناہ آنفًا و ھوالذی علیہ جمھور اھل الحدیث او کلھم فھو قول عبدالرحمٰن بن مھدی و یحییٰ بن سعید القطان و عامة اصحابھما کابن المدینی و ابی خیثمة زھیر بن حرب ویحییٰ بن معین و ابن ابی شیبة ثم اصحاب ھؤلاء کالبخاری و مسلم و ابی داوٗد والترمذی والنسائی و ابن خزیمة وھذہ الطبقة ثم من بعدھم کالدارقطنی والحاکم والخطیب والبیھقی . الخ (جامع التحصیل :ص ۳۰)

یعنی امام مسلمؒ کا یہ قول علامہ ابن عبدالبرؒ کے قول کے موافق ہے۔ اور اسی پر جمہور بلکہ تمام اہل حدیث کا اتفاق ہے یہی قول عبدالرحمٰن بن مہدیؒ، یحییٰ بنؒ سعید القطان اور ان کے عموماً تلامذہ کا ہے جیسے کہ ابن مدینیؒ، ابوخیثمہؒ، زہیرؒ بن حرب، یحییٰؒ بن معین اور ابنؒ ابی شیبہؒ ہیں۔ پھر ان کے تلامذہ مثل بخاریؒ، مسلمؒ، ابوداوٗدؒ، ترمذیؒ، نسائیؒ، ابن خزیمہؒ اور اسی طبقہ کے 525 دوسرے اعیان کا بھی یہی قول ہے۔ ان کے بعد دارقطنیؒ، حاکمؒ، خطیبؒ، بیہقیؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔

حافظ ابن الصلاحؒ، علامہ نوویؒ، علامہ عراقیؒ، علامہ سیوطیؒ، علامہ شوکانیؒ، علامہ الجزائریؒ نقل کرتے ہیں کہ جمہور محدثین اور اکثر فقہاء اور اصولیین مرسل کو حجت قرار نہیں دیتے۔ دیکھیے مقدمہ ابن الصلاح (ص ۴۹) تقریب مع تدریب (ص ۱۱۹) مقدمہ شرح مسلم (ص ۱۷) شرح الفیہ عراقی، التبصرۃ والتذکرۃ (ص ۱۴۸ ج ۱) ارشاد الفحول (ص ۶۱)

---

❶ امام ابن ابی حاتمؒ کا کلام ان کی کتاب المراسیل: ص ۱۳ کے مقدمہ میں موجود ہے۔

توجیہ النظر (ص ۲۴۴)

خطیب بغدادیؒ بھی لکھتے ہیں:

وعلی ذلک اکثر الائمة من حفاظ الحدیث و نقاد الاثر۔ (الکفایة : ص ۵۴۷)

کہ اکثر ائمہ اور حفاظ حدیث و نقاد اثر کا یہی مذہب ہے کہ مرسل حجت نہیں ہے۔

اور حافظ ابن کثیر کے الفاظ ہیں:

استقر علیه حفاظ الحدیث و نقاد الاثر۔

(اختصار علوم الحدیث: ص ۵۲، علوم الحدیث لصبحی صالح: ص ۱۶۸)

کہ حفاظ حدیث اور اس کے ناقدین کا یہی مختار قول ہے۔

اور جمہور کا یہی قول حافظ ابن حجرؒ نے شرح نخبۃ الفکر (ص ۴۴) میں بھی ذکر کیا ہے۔

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جمہور محدثین اور اکثر اہل علم مرسل کی حجیت کے قائل نہیں۔ بلاشبہ دور تابعین میں مرسل کی حجیت کا گمان غالب رہا ہے مگر تابعین میں بھی اس کی حجیت پر اجماع و اتفاق نہیں ہوا۔ جیسا کہ پہلے حصہ اول میں بحوالہ گزر چکا ہے۔

دور تابعینؒ کے ضعیف راوی

526 جب تابعین بلکہ صحابہؓ کے آخری دور میں بدعی فرقے عالم وجود میں آئے اور انھوں نے اپنی تائید میں احادیث بھی وضع کیں۔ اسی دور میں ضعفاء و مجہول رواۃ کی ایک کثیر تعداد بھی موجود تھی۔ [1] ثقہ نے اگر مرسل بیان کیا ہے تو وہ محض حسن ظن کی بنا پر، لیکن جب محدث کا "حدثنی ثقة" کہنا اس کی ثقاہت کے لیے کافی نہیں جیسا کہ اصول کا متفق علیہ قاعدہ ہے تو راوی کے محض حسن ظن سے اس کی صحت کا یقین کیوں کر کیا جا سکتا ہے؟ مقام تعجب ہے کہ مؤلف احسن الکلام "عن رجل من الصحابة" یا "حدثنی من سمع النبی ﷺ" کے الفاظ سے روایت کو تو متصل قرار نہیں دیتے۔ (احسن ص ۱۱۲ ج ۲)

مگر مرسل حدیث کو حجت اور صحیح سمجھتے ہیں۔ حالانکہ جو اعتراضات انھوں نے درایۃً اس سلسلہ سند پر کیے ہیں۔ اس سے کہیں بڑھ کر وہی اعتراض مرسل حدیث پر وارد ہوتے ہیں۔ مثلاً مروی عنہ صحابی ہے یا تابعی؟ اگر تابعی نے صحابی سمجھا ہے تو فی الواقعہ وہ صحابی ہے بھی یا اسے صحابی سمجھنے میں تابعی سے غلطی ہوئی۔ اور بقول شما جب اس دور میں "منافق" تھے اور

---

[1] اسحاق بن ابی فروۃ، حارث اعور، جابر جعفی، حبیب بن عبداللہ الازدی، عائشہ بنت عجرد، معبد الجہنی، ابو ماجد، اسحاق بن سعد، اسحاق بن عمر، اسحاق بن کعب، باذام ابوصالح، بدر بن عمرو، بشیر بن مالک، طریف بن سلیمان، حارث بن مالک، موسیٰ بن سعد مولی ابی بکر، سعد مولیٰ ابی بکر، ابورجاء مولیٰ ابی بکر عبید مولیٰ ابن عباس، کعب مولیٰ سعید بن عاص، ابوعقیل مولیٰ عمر بن خطاب ایسے متروک، کذاب، ضعیف، مجہول اور مستور راوی اسی دور کی پیداوار ہیں۔ کتب رجال سے اس کی فہرست تیار کی جائے تو ایک دفتر تیار ہو سکتا ہے۔ یہاں تفصیل مطلوب نہیں اور نہ ہی "مرسل" روایت پر مفصل کلام کرنے کا یہ موقع ہے ورنہ اس کے لیے بھی ایک مستقل رسالہ تیار ہو سکتا ہے۔

مرتد بھی'' تو جب تک نام کی صراحت نہ ہو محض مرسل کو قبول کیوں کر کیا جائے گا۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے نقل کیا ہے کہ:

وقد فتشت كثيراً من المراسيل فوجدت عن غير العدول بل سئل كثير منهم عن مشائخهم فذكروهم بالجرح۔ (النكت : ص ۵۵۰ ج ۲)

کہ میں نے اکثر مراسیل کی تحقیق کی تو انھیں غیر عادل راویوں سے پایا بلکہ جب ان سے ان کے شیوخ کے متعلق دریافت کیا گیا تو انھوں نے ان کا نام لیا جو مجروح و متکلم فیہ تھے۔ 527

اور تقریباً یہی بات شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے حجۃ اللہ (ص ۱۴۶ ج ۱) میں کہی ہے بلکہ حافظ ابن حزمؒ لکھتے ہیں:

ولو جمعنا بلايا المراسيل لاجتمع من ذلك جزء ضخم۔ (الاحكام : ص ٦ ج ٢)

کہ اگر ہم مرسل روایات کی مصیبتیں و بلائیں نقل کریں تو ایک ضخیم جلد تیار ہو سکتی ہے۔

بلکہ وہ اپنے مخصوص انداز میں فرماتے ہیں کہ:

''مرسل کی حجیت کے قائلین دراصل اپنے اقوال کو رائج کرنے کے لیے مرسل کا سہارا لیتے ہیں، ورنہ جب مرسل روایت ان کے مذہب کے خلاف آ جائے تو: **هم اترك خلق الله للمرسل۔** وہ اللہ کی مخلوق میں سب سے زیادہ مرسل کو ترک کرنے والے ہیں۔

انھوں نے یہ بھی طعنہ دیا ہے کہ احناف و مالکیہ نے فلاں فلاں مرسل کا انکار محض اس لیے کیا ہے کہ وہ ان کے مسلک کے خلاف ہے۔ پھر لکھتے ہیں:

ولو تتبعنا ما تركت كلتا الطائفتين لبلغت ازيد من الفي حديث بلاشك و سنجمع من ذلك ما تيسر ان شاء الله تعالىٰ في كتاب مفرد لذلك ان اعان الله تعالىٰ بقوة من عنده۔

(الاحكام :ص ۵ ج ۲)

کہ اگر ہم ان مراسیل کی تتبع کریں جنھیں ان دونوں (حنفیہ و مالکیہ) گروہوں نے ترک کر دیا تو وہ بلاشبہ دو ہزار سے بھی اوپر پہنچ جائیں گی۔ اگر اللہ تعالیٰ کی توفیق شامل حال رہی تو ان شاء اللہ اس پر ہم ایک مستقل رسالہ لکھیں گے۔ [1]

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مرسل حدیث محدثین کے نزدیک حجت نہیں، اور یہی جمہور اہل علم کی رائے ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ جمہور کے نزدیک اس سے احتجاج صحیح ہے کیوں کر صحیح ہو سکتا ہے؟ 528

مراسیل صحابہ رضی اللہ عنہم کا حکم

رہی یہ بات کہ حضرت عبداللہ بن شداد صحابی ہیں اور صحابی کی مرسل تو ''بالاتفاق قابل قبول ہے۔'' (احسن)

---

[1] ضرورت محسوس ہوئی تو ان شاء اللہ تسلی کے لیے ان روایات کی نشاندہی کر دی جائے گی۔

مگر یہ بھی حقیقت سے ناآشنائی کا نتیجہ ہے۔ صحابی کی مرسل کی قبولیت پر اتفاق کا دعویٰ قطعاً غلط ہے۔ جب کہ امام ابوؒاسحاق الاسفرائنی، قاضی ابوبکرؒ باقلانی مالکی صحابہ کرامؓ کی مراسیل کو بھی حجت قرار نہیں دیتے، بلکہ ابن بطالؒ نے شرح بخاری کے اوائل میں امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ذکر کیا ہے۔'' (النکت لابن حجر)

حافظ عراقیؒ لکھتے ہیں:

ونقل الاتفاق مردود بقول الاستاذ ابی اسحاق۔ (التقیید والایضاح :ص ۸۰)

کہ اتفاق کا دعویٰ استاذ ابوؒاسحاق کے قول کی بنا پر مردود ہے۔

حافظ ابن حجرؒ علامہ عراقیؒ کے اسی قول پر لکھتے ہیں:

فقد قدمنا قبل فی الکلام علی المرسل عن جماعة من ائمة الاصول بما یقضی موافقة الاستاذ وفیهم من هو قبله فلم یتفرد بذلک فی الجملة۔ (النکت : ص ۵۷۱ ج ۲)

کہ ہم نے پہلے مرسل پر کلام کرتے ہوئے ائمہ اصول کی ایک جماعت کا ذکر کیا ہے جو استاد ابواسحاقؒ کے موافق ہے اور ان میں سے بعض وہ بھی ہیں جو ان سے پہلے ہوئے ہیں لہٰذا وہ فی الجملہ اس دعویٰ میں منفرد نہیں۔

علامہ ابن قیمؒ کی تہذیب السنن (ص ۲۷ ج ۲) اور النکت لابن حجر (ص ۱۶۵) سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن قطانؒ کا بھی یہی مسلک ہے اور علامہ ابن حزمؒ بھی جملہ مراسیل کی حجیت سے انکار کرتے ہیں۔ لہٰذا اتفاق کا دعویٰ تو صحیح نہیں۔ البتہ جمہور اسی کے قائل ہیں کہ صحابہ کرامؓ کی مراسیل حجت ہیں، جیسا کہ علامہ سخاویؒ نے فتح المغیث (ص ۱۴۶ ج ۱) میں نقل کیا ہے اور یہی بات صحیح ہے مگر اس جگہ بھی صحابہؓ سے مراد وہی صحابہ کرام ہیں جنھوں نے سن تمیز میں آنخضرت ﷺ کو دیکھا اور آپ سے سماع کیا ہے۔ لیکن جنھوں نے سن تمیز میں آپ کو نہیں دیکھا یا صرف وہ آپ کے زمانہ میں پیدا ہوئے ہیں تو ان کی مرسل کا حکم کبار تابعین کی مرسل کا ہے اور وہ باعتبار رؤیت کے تو صحابی ہیں مگر باعتبار روایت کے تابعی ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ کے الفاظ ہیں: 529

فیکون صحابیا من هذه الحیثیة و من حیث الروایة یکون تابعیا۔ (الاصابة : ص ۵ ج ۱)

اور شرح نخبۃ الفکر میں لکھتے ہیں:

أوراه علی بعد اوحال الطفولیة و ان کان شرف الصحبة حاصلا للجمیع و من لیس له منهم سماع منه فحدیثه مرسل من حیث الروایة و هم مع ذلک معدودون فی الصحابة۔ (شرح نخبة الفکر)

اور (اس طرح اس کا درجہ زیادہ ہوگا) جس نے آنخضرت ﷺ کو دور سے دیکھا ہو یا جس نے بچپن میں آپ کو دیکھا ہو اور گو انھیں شرف صحبت حاصل ہے اور ان میں سے جسے براہ راست سماع آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں اس کی حدیث مرسل ہوگی۔ لیکن شرف صحبت کی بنا پر وہ صحابہ کرامؓ میں شمار کیا جائے گا۔

اور فتح الباری میں لکھتے ہیں:

لا یقبله من یقبل مراسیل الصحابة۔ (فتح الباری ص ۴ ج ۷)

کہ (جنھوں نے سن تمیز میں آپ ﷺ سے نہیں سنا یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں دیکھا) ان کی مراسیل کو وہ بھی قبول نہیں کرتے جو صحابہؓ کی مراسیل کو قبول کرتے ہیں۔

اور یہی بات حافظ سخاویؒ نے بھی کہی ہے، جسے نصب الرایہ کے حنفی محشی نے بھی نقل کر کے گویا اس کی تائید کی ہے۔ ملاحظہ ہو حاشیہ نصب الرایہ۔ (ص ۵۱ ج ۲)

یہی وجہ ہے کہ محدثین کرام طارق بنؓ شہاب [1] اور محمدؒ بن ابی بکر وغیرہ کی روایات کو مرسل قرار دیتے ہیں۔

عبدؓاللہ بن شداد کی مرسل

530

عبدؓاللہ بن شداد بھی ان ہی صحابہؓ میں شمار ہوتے ہیں جنھوں نے آنحضرت ﷺ کو سن تمیز سے پہلے دیکھا تھا۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے انھیں صحابہ کرامؓ کے دوسرے طبقہ میں شمار کیا ہے۔ جس کے بارے میں وہ خود فرماتے ہیں:

لکن احادیث هؤلاء عنه من قبیل المراسیل عند المحققین من اهل العلم بالحدیث ولذلک افردتهم عن اهل القسم الاول۔ (الاصابة : ص ۳ ج ۱)

کہ ان کی احادیث محققین کے نزدیک مرسل کے قبیل سے ہیں۔ اس لیے میں نے انھیں دوسری قسم میں شمار کیا ہے۔

بلکہ امام عجلیؒ اور خطیبؒ بغدادی نے انھیں کبار تابعین میں شمار کیا ہے اور امام احمدؒ فرماتے ہیں: ''انھوں نے نبی کریم ﷺ سے کچھ نہیں سنا۔'' (الاصابہ: ص ۶۱ ج ۵، تہذیب: ص ۲۵۲ ج ۵)

اور عبدؓاللہ بن الہاد کے ترجمہ میں حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

له رؤية وليس له سماع۔ (الاصابه ص ۱۴۵ ج ۵)

عبدؓاللہ بن شداد کو رؤیت ہے سماع نہیں۔

یہاں عبداللہ کو ان کے دادا کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ اور بعض نے عبداللہ بن الہاد کو کوئی اور صحابی قرار دیا ہے۔ مگر حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کی ہے۔ جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ عبدؓاللہ بن شداد نے نبی کریم ﷺ سے کچھ نہیں سنا ابھی وہ چھوٹے ہی تھے کہ آنحضرت ﷺ کا انتقال ہو گیا۔ یہی وجہ ہے حافظ ابن حجرؒ نے انھیں صحابہؓ کی دوسری قسم میں شمار کیا ہے، جن کی احادیث کو محدثین مرسل قرار دیتے ہیں۔ ان حقائق سے صرف نظر کرتے ہوئے مؤلف احسن الکلام کا یہ کہنا محض دفع الوقتی ہے کہ:

''چار سال سے کم عمر میں بھی تمیز حاصل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ عبدؓاللہ بن زبیر کے واقعہ سے ظاہر ہے اور عبدؓاللہ بن شداد تین چار سال سے کیا کم ہوں گے؟'' (احسن الکلام : ص ۲۶۴ ج ۱)

---

[1] یہاں ذرا نصب الرایہ (ص ۱۹۹ ج ۲) کو بھی ملاحظہ فرما لیجیے۔

531 حالانکہ اس کا انکار نہیں کہ بسا اوقات پانچ سال سے پہلے بھی بچہ سن تمیز کو پہنچ جاتا ہے۔ ❶ بلکہ سوال یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن شداد بھی اس عمر میں تھے کہ جس میں بچہ سن تمیز کو پہنچ جاتا ہے؟ تو اس کا ثبوت درکار ہے۔ ہم حافظ ابن حجر سے نقل کر آئے ہیں کہ حضرت عبد اللہ کا شمار ان صغار صحابہ میں ہوتا ہے جن کی روایات کو محدثین نے مرسل کہا ہے۔ اس کے بعد بھی انکار محض تعصب اور ضد پر مبنی ہے۔

امام بخاری، ابن عدی، دارقطنی، بیہقی، خطیب بغدادی، ابن عبد البر، ابن جوزی وغیرہ کا اس روایت کو مرسل قرار دے کر اسے ناقابل احتجاج کہنا بھی اس بات کی دلیل ہے کہ عبد اللہ بن شداد کی روایت مرسل ہے اور اگر عبد اللہ بن شداد کی مرسل کا حکم مرسل صحابی کا ہے تو لازم آئے گا کہ یہ حضرات مراسیل صحابہ کی حجیت کے قائل نہ تھے۔ امام ابن عبد البر جنھوں نے انھیں صحابی کہا ہے ان کا بھی اسے مرسل کہنا اسی بات کی دلیل ہے کہ عبد اللہ بن شداد کی مرسل کا حکم مراسیل صحابہ کا نہیں۔

اگر کہا جائے کہ یہ روایت گو مرسل ہے مگر مرسل معتضد کے حجت ہونے میں تو کوئی شبہ نہیں۔ لیکن ہر جگہ مرسل معتضد حجت نہیں ہوتی۔ بالخصوص جب کہ صحیح اور مسند روایت اس کے خلاف ہو تو ایسی مرسل بھی محدثین کے نزدیک حجت نہیں۔ رہی وہ معتضد روایات تو ان کی حقیقت اپنے مقام پر بیان ہوگی۔ ان شاء اللہ۔!

532 کبار تابعین کی مراسیل

اسی طرح مؤلف احسن الکلام کا یہ کہنا:

> ''کہ حضرت عبد اللہ کو کبار تابعین میں شمار کر لیا جائے تب بھی کوئی حرج نہیں کیوں کہ امام شافعی اور امام بیہقی کے نزدیک کبار تابعین کی مراسیل صحابہ کی مراسیل کی طرح حجت ہیں۔''

(احسن: ص ۲۶۵، ۲۶۶)

تو یہ بھی قطعاً صحیح نہیں جب کہ امام شافعی اور امام بیہقی ہی کے حوالہ سے گزر چکا ہے کہ کبار تابعین کی مراسیل ان کے نزدیک مطلقاً حجت نہیں بلکہ اس کے لیے بھی اعتضاد کی ضرورت ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہ وہ کسی مرفوع صحیح روایت کے مخالف نہ ہو۔ چنانچہ امام بیہقی کے الفاظ ہیں:

ولم یخالف مرسله حدیثا متصلا معروفاً فاذا خالفه کان المتصل المعروف اولٰی۔

(کتاب القراءۃ: ص ۱۴۳)

---

❶ علامہ نووی نے شرح مسلم (ص ۲۸۱ ج ۲) میں گو سن تمیز کی تحدید چار سال قرار دی ہے لیکن یہ اس لیے کہ وہ غزوہ خندق کو چار ہجری میں قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ جمہور محدثین واہل سیر کے نزدیک غزوہ خندق شوال سن پانچ ہجری کو ہوا تھا۔ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں کہ متعدد علمائے سلف وخلف کا یہی قول ہے۔ امام زہری فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ غزوہ احد تین ہجری کو ہوا تھا اور غزوہ خندق احد سے دو سال بعد ہوا تھا۔ (البدایہ ص ۹۳، ۹۴ ج ۴) لہٰذا علامہ نووی کا غزوہ خندق کو چار ہجری میں شمار کرنا اور حضرت عبد اللہ بن زبیر کے واقعہ سے استدلال (کہ وہ ہجرت کے پہلے سال پیدا ہوئے تھے) کرتے ہوئے سن تمیز کو چار سال قرار دینا صحیح نہیں۔

کہ اس مرسل معتضد کے کوئی معروف متصل حدیث مخالف نہ ہو، اگر مخالف ہو تو متصل مقدم ہوگی۔
اسی طرح حمید بن عبدالرحمٰنؒ کی روایت کے متعلق فرماتے ہیں :

ھذا الحدیث رواته ثقات الا ان حمیدا لم یسم الصحابی الذی لقیه فھو بمعنی المرسل الا انه مرسل جید لو لا مخالفته الاحادیث الثابته الموصولة قبله۔ (السنن الکبریٰ : ص ۱۹۰ ج ۱)

یعنی اس حدیث کے راوی ثقہ ہیں مگر حمیدؒ نے صحابی کا نام نہیں لیا۔ تو وہ بمعنی مرسل کے ہے۔ اگر صحیح موصول روایات اس کے مخالف نہ ہوتیں تو یہ مرسل جید ہوتی۔

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تابعی کبیر کی مرسل مقبولیت میں ان کے نزدیک اعتضاد اور متصل کی عدم مخالفت شرط ہے اور زیر بحث روایت حصہ اول کی روایات کے خلاف ہے۔ اور جن محدثین نے اسے بوجہ ارسال ضعیف کہا ہے تقریباً وہ سبھی حضرات حضرت عبادہؓ کی حدیث کو صحیح یا حسن قرار دیتے ہیں۔ [1] مؤلف احسن الکلام آج جن شروط و قیود کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ :

''محدثین کے نزدیک کسی روایت کے صحیح ہونے کے لیے کوئی قاعدہ ایسا نہیں جو سو فیصدی اس میں نہ پایا جاتا ہو۔'' (احسن ص ۲۶۶)

ان سے یہ سبھی حضرات واقف ہیں بلکہ یہ ان ہی کی پیش کردہ شروط ہیں مگر مؤلف احسن الکلام نے ان کے موقف کو غلط انداز میں پیش کیا ہے یا پھر محدثین کرام کے موقف کو سمجھنے کی زحمت ہی نہیں کی۔

دوسرا جواب

اگر یہ روایت صحیح ثابت ہو تو علمائے احناف کے اصول کے مطابق اس سے استدلال صحیح نہیں جب کہ ان کے ہاں راوی اپنی روایت کے خلاف عمل کرے تو اعتماد راوی کے عمل کا ہوگا، روایت کا نہیں جیسا کہ علامہ قرشیؒ کے حوالہ سے ہم نقل کر آئے ہیں اور حضرت جابرؓ سے بسند صحیح سری نمازوں میں فاتحہ پڑھنا ثابت ہے اور علامہ ابوالحسنؒ سندھی فرماتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کا یہ اثر ان کی حدیث **من کان له امام** سے زیادہ قوی ہے۔ ان کے الفاظ ہیں: **و لا اقل ان ھذا اقویٰ من ذلک قطعاً فلیتأمل۔** (حاشیہ ابن ماجہ: ص ۲۷۸ ج ۱، تحقیق الکلام: ص ۱۷۲ ج ۲ نیز دیکھیے تحقیق ص ۱۶۱، ۱۶۵)

---

[1] مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:
''حق بات یہ ہے کہ مرسل جب کہ اس کی سند صحیح ہو اور کسی مرفوع متصل روایت کے خلاف بھی نہ ہو تو وہ بالکل حجت ہے۔''
(احسن الکلام ص ۱۷ ج ۱)
ان کے اسی پسندیدہ اصول کی بنا پر عرض ہے کہ یہ روایت محدثین کے نزدیک مرسل ہے اور حصہ اول کی صحیح احادیث کے معارض ہے۔ اس لیے حجت نہیں۔

تیسرا جواب

یہ روایت سورہ فاتحہ خلف الامام کی ممانعت پر نص صریح نہیں۔ اس کے برعکس حضرت عبادہؓ کی حدیث فاتحہ خلف الامام کے بارہ میں واضح برہان ہے۔ علامہ حازمیؒ نے کتاب الاعتبار میں حدیث کے وجوہ ترجیح بیان کرتے ہوئے تینتیسویں وجہ یہ بیان کی ہے: 34

ان یکون الحکم الذی تضمنه احد الحدیثین منطوقاً به و ما تضمنه الحدیث الأخر یکون محتملاً۔ (کتاب الاعتبار :ص ۱۸)

یعنی جب دو میں سے ایک حدیث منطوق ہو اور دوسری میں احتمال ہو تو حدیث منطوق کو ترجیح ہوگی۔

اسی بنا پر علامہ لکھنویؒ دوٹوک الفاظ میں لکھتے ہیں:

ان ھـذا الحدیث لیس بنص علی ترک قراء ۃ الفاتحة بل یحتملها و یحتمل قراء ۃ ما عداها و تلک الروایات تدل علی وجوب قراء ۃ الفاتحة او استحسانها نصا فینبغی تقدیمها علیه قطعاً۔

(امام الکلام : ص ۲۰۸)

کہ یہ حدیث ترک قراءت فاتحہ کے بارہ میں نص نہیں بلکہ فاتحہ اور غیر فاتحہ کے لیے محتمل ہے اور دوسری روایات نصاً وجوباً یا استحساناً قراءت فاتحہ پر دلالت کرتی ہیں۔ لہٰذا ان کا قطعی طور پر اس حدیث پر تقدم مناسب ہے۔

علامہ ابن ہمامؒ نے حضرت عبادہؓ کی حدیث پر حضرت جابرؓ کی اس حدیث کو جو راجح قرار دیا ہے تو اس کی حقیقت تحقیق الکلام (ص ۱۶۹، ۱۷۰ ج ۲) میں مولانا مبارک پوریؒ صاحب نے خوب بیان کی ہے۔ قارئین کرام اس کی طرف مراجعت فرمائیں۔ البتہ مؤلف احسن الکلام نے اس پر مزید چند اعتراضات کیے ہیں۔ اس کی حقیقت ملاحظہ فرمالیجیے۔ لکھتے ہیں:

۱۔ حضرت عبادہؓ کی حدیث منفرد اور امام کے لیے ہے اور کسی حدیث میں خلف الامام کی قید صحیح نہیں اور حضرت جابرؓ کی حدیث مقتدی کے حق میں ہے۔ نیز لفظ قراءت مصدر ہے جو فاتحہ اور غیر فاتحہ ہر قسم کی قراءت کو شامل ہے۔ لہٰذا تخصیص کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ (محصلہ ص ۲۶۹ ج ۱)

حالانکہ حضرت عبادہؓ کی حدیث فاتحہ خلف الامام کے لیے نص صریح ہے جیسا کہ مولانا عبدالحیؒ لکھنوی نے کہا ہے اور ”خلف الامام“ کے الفاظ سے بھی روایت صحیح ہے۔ بلکہ خود علمائے احناف اور مؤلف احسن الکلام کے مسلمات کی روشنی میں حسن صحیح ہے اور اس سے انکار محض تعصب کا نتیجہ ہے، جیسا کہ حصہ اول میں گزر چکا ہے۔ اور حضرت جابرؓ کی یہ حدیث ترکِ فاتحہ کے لیے قطعاً نص نہیں۔ جیسا کہ مولانا لکھنویؒ نے کہا ہے اور یہی بات شیخ سلام اللہ حنفیؒ نے محلی شرح مؤطا میں کہی ہے جیسا کہ مبارک پوریؒ صاحب نے تحقیق الکلام (ص ۱۷۰ ج ۲) میں نقل کیا ہے۔ 35

من کان له امام کا شان ورود

مزید برآں حضرت جابرؓ کی اسی روایت کے بعض طرق میں صراحت ہے کہ پڑھنے والے نے ظہر یا عصر کی نماز میں سورۂ سبح اسم ربک الاعلیٰ پڑھی تھی۔ جس پر آنحضرت ﷺ نے نماز کے بعد استفسار فرمایا:

من قرأ خلفي بسبح اسم ربک الاعلیٰ۔

کہ میرے پیچھے سبح اسم ربک الاعلیٰ کس نے پڑھی ہے؟

تو ایک نے کہا: میں نے پڑھی ہے، جس پر آپؐ نے فرمایا:

من صلّی منکم خلف امام فقراء ته له قراء ة۔ (کتاب القراء ة: ص ۱۰۱، معرفة السنن: ص ۴۹ ج ۲، عقود الجواهر المنيفة: ص ۱۲۷، ۱۲۸ ج ۱، جامع المسانيد: ص ۳۳۸ ج ۱) للخوارزمي۔

کہ جو امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قراءت اس کی قراءت ہے۔

اور علامہ لکھنویؒ نے اس بات کا اعتراف بھی کیا ہے کہ اس حدیث کا مورد سبح اسم ربک الاعلیٰ ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

ان مورد هذا الحديث هو قراء ة رجل خلف النبی صلی الله عليه وسلم سبح اسم ربک الاعلیٰ۔ (امام الکلام: ص ۲۰۸)

جس سے یہ بات نصف النہار کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ اس حدیث کا مورد فاتحہ نہیں بلکہ فاتحہ سے زائد سورت ہے۔

کیا قراءۃ الامام عام حکم ہے؟

مگر یہ کہنا کہ ''قراءۃ'' کا لفظ عام ہے جو ہر قسم کی قراءت کو شامل ہے۔ تو گزارش ہے کہ یہ ''عموم'' تو ثناء و دعائے استفتاح کو بھی شامل ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ لہٰذا امام کے پیچھے ثنا پڑھنا ممنوع کیوں نہیں؟ مولانا لکھنویؒ اس پر اعتراض کے جواب میں فرماتے ہیں کہ:

53

''حضرت عبادہؓ کی مرفوع صریح حدیث سے مقتدی مستثنیٰ نہیں۔'' (امام الکلام: ص ۲۰۹)

یعنی اس میں مقتدی کو بھی فاتحہ کا حکم ہے اور یہ خاص حکم عموم قراءت سے مستثنیٰ ہے۔ مؤلف احسن الکلام کی یہاں ہوشیاری بھی دیدنی ہے کہ:

''امام مقتدی کی طرف سے صرف قراءت قرآن میں کفایت کرتا ہے جیسا کہ واذا قرئ القراٰن اور فانصتوا سے ظاہر ہوتا ہے۔'' (ملخصاً ص ۲۷۳ ج ۱)

لیکن معترض نے یہ غور نہیں کیا ہے کہ بحث ''کفایت القراءۃ'' میں ہے جس میں دعائے استفتاح وغیرہ بہرحال شامل ہے اور خود انھوں نے نقل کیا ہے:

”لان لفظ قراء ة الامام اسم جنس مضاف یعم کل ما یقرؤہ الامام“ (بحوالہ سبل الحسن :ص۲۶۹ج۱)

اسی بنا پر علامہ یمانیؒ نے اس حدیث کے متعلق فرمایا ہے کہ:

لا یتم بـه الاستدلال لانه عام لان لفظ قراء ة الامام .... فان هذه عمومات فی الفاتحة وغیرها وحدیث عبادة خاص بالفاتحة فیختص به العامة۔ (سبل السلام :ص ۱۳۸ ج ۱)

کہ اس سے استدلال مکمل نہیں کیوں کہ قراءت امام میں ”قراءۃ“ عام ہے۔(اسی طرح آیت **واذا قـــرئ** اور حدیث **اذا قرأ** عام ہے **قاله العلامة ایضاً**) جو فاتحہ اور غیر فاتحہ کو شامل ہے اور حدیث عبادہؓ خاص فاتحہ کے بارہ میں ہے۔لہٰذا اس سے اس عام کی تخصیص کی جائے گی۔

تعجب کا مقام ہے کہ مولانا صفدر صاحب علامہ یمانیؒ کے حکم ”عام“ کو تو قبول کرتے ہیں مگر اس کے ساتھ جو انھوں نے اصولاً اسے خاص بھی قرار دیا ہے، اسے قبول کرنے کے لیے تیار نہیں۔ میٹھا ہی قبول کیوں ہے؟

عموم وخصوص میں تعارض کی صورت میں تطبیق کی شکل

537 محدث مبارک پوریؒ فرماتے ہیں کہ عموم وخصوص میں باہم تعارض ہو اور خصوص مورد کے اعتبار سے ان میں توفیق و تطبیق ہو سکتی ہو تو ایسی صورت میں خصوص مورد ہی کا اعتبار ہوتا ہے، جیسے حضرت جابرؓ ہی سے مروی ہے کہ:

لیس من البر الصیام فی السفر۔ (بخاری ومسلم)

کہ سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں۔

اس میں عموم لفظ کا اعتبار نہیں بلکہ خصوص مورد کا اعتبار ہے کیوں کہ اس طرح ان روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے جو سفر میں روزہ رکھنے کے متعلق آئی ہیں۔ خود علامہ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر (ص ۴۰۰ ج ۱) میں یہی تطبیق ذکر کی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی حدیث جابرؓ **من کـان لـه امـام. الخ** کو مورد یعنی فاتحہ کے سوا قراءت پر محمول کرنے سے حضرت عبادہؓ کی حدیث سے تطبیق ہو جاتی ہے۔ اس لیے اس کے مخصوص مورد کا اعتبار کرنا ہی اولیٰ اور متعین ہے۔“

(ملخصاً تحقیق الکلام :ص ۱۶۷، ۱۶۸ ج ۲)

اعتراض اور اس کا جواب

محدث مبارک پوریؒ کا یہ موقف اس قدر مضبوط ہے کہ کوئی بھی انصاف پسند اس سے انکار نہیں کر سکتا، مگر ”میں نہ مانوں“ کا کیا علاج۔ تاہم یہاں جو شبہات پیش کیے گئے ہیں ان کا ازالہ بھی ہمارا فریضہ ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

۱۔ حضرت جابرؓ خود فرماتے ہیں کہ امام کے پیچھے سورت نہ پڑھی جائے (موطا) لہٰذا یہ تطبیق باطل ہے اور خود مبارک پوریؒ فرماتے ہیں کہ راوی حدیث اپنی مروی حدیث کو دوسروں سے زیادہ بہتر جانتا ہے۔

۲۔ بلکہ طحاوی میں روایت مرفوعاً بھی مروی ہے جس میں ام القرآن کی نفی ہوتی ہے۔

۳۔ سبح اسم ربک الاعلیٰ کی روایت کا سیاق ہی الگ ہے، وہاں ان بعضکم خالجنیھا کے الفاظ ہیں۔

(بحوالہ مسلم ملخصاً :ص ۲۶۸، ۲۶۹)

جواب

حصہ اول میں بسند صحیح گزر چکا ہے کہ حضرت جابرؓ سری نمازوں میں امام کے پیچھے فاتحہ پڑھتے تھے، اور علامہ ابوالحسنؒ سندھی کے حوالہ سے ابھی ہم ذکر کر آئے ہیں کہ اس اثر کی سند زیر بحث روایت سے نسبۃً قوی ہے۔ اس اثر پر مزید بحث ان شاءاللہ آثار کے ضمن میں آئے گی۔ 538

مؤلف احسن الکلام کا عجیب خبط

اس اثر سے یہ لازم آتا ہے کہ نماز کی ہر رکعت میں فاتحہ ضروری ہے اس کے بغیر نماز نہیں ہو سکتی۔ حالانکہ علمائے احناف فرائض کی آخری دو رکعتوں میں فاتحہ کے قائل نہیں بلکہ کہتے ہیں کہ اگر خاموش بھی کھڑا رہے یا تسبیحات ہی پڑھ لے تو بھی رکعت ہو جائے گی۔ محدث مبارک پوریؒ نے یہی اعتراض تحقیق الکلام کے حصہ ثانی میں حضرت جابرؓ کا یہی (نواں) اثر ذکر کرتے ہوئے کیا ہے۔ (تحقیق الکلام :ص ۲۱۸ ج ۲) اور حصہ اول (ص ۱۵) میں بھی یہی اعتراض کیا ہے مگر مؤلف احسن الکلام کے الفاظ ہیں:

> ''مبارک پوریؒ صاحب لکھتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کی ہر رکعت میں سورہ فاتحہ کا پڑھنا ضروری ہے''۔ الخ

حالانکہ مبارک پوریؒ صاحب نے یہ اعتراض نہ حدیثِ جابر من کان له امام . الخ کے ضمن میں کیا ہے اور نہ ہی ان کی حدیثِ مرفوع من صلی رکعة لم یقرأ. الخ کے تحت، جو علامہ طحاویؒ نے نقل کی ہے۔ لہٰذا اس اعتراض کو حدیث ''من کان له امام'' کے ضمن میں پیش کرتے ہوئے اس کا جواب دینا بدحواسی ہی کا نتیجہ ہو سکتا ہے۔ ہم یہاں اس کا حساب یہیں چکا دینا مناسب سمجھتے ہیں کہ ع نو نقد نہ تیرا ادھار

چنانچہ لکھتے ہیں:

۱۔ محدث مبارک پوریؒ نے اپنے دعویٰ کے اثبات پر بعض فقہاء کرام کی عبارتیں بھی نقل کی ہیں۔

۲۔ لیکن کیا انھیں معلوم نہیں کہ فقہ حنفی کی ہر ہر جزئی امام ابوحنیفہؒ کی فرمودہ نہیں۔

۳۔ امام صاحب سے یہ روایت منقول ہے کہ پچھلی دونوں رکعتوں میں بھی فاتحہ ضروری ہے اور اسی کو ابن ہمامؒ نے پسند کیا ہے۔ (بحوالہ فصل الخطاب) اور علامہ عینیؒ اور ابن ہمامؒ نے ''ثم افعل ذٰلک فی صلاتک کلھا'' کی حدیث سے پچھلی رکعتوں میں وجوب فاتحہ پر استدلال کیا ہے۔ (فیض الباری) 539

۴۔ علامہ سندھی حنفی اسی حدیث سے ہر ایک رکعت میں وجوب فاتحہ پر استدلال کرتے ہیں، اسی طرح دیگر محققین احناف

نے بھی یہ استدلال کیا ہے۔

۵۔ احناف پر تو یہ اعتراض نہیں ہوتا البتہ مبارک پوریؒ صاحب کا مقتدی کو **اللھم انی وجھت وجھی الآیۃ** پڑھنے کا حکم دینا حدیث ''**لا تقرء وا بشیء من القرآن**'' کے مخالف ہے۔'' (ملخصاً ص ۲۷۰، ۲۷۱ ج ۱)

جواب

نمبر وار حقیقت ملاحظہ فرمائیں:

۱۔ محدث مبارک پوریؒ صاحب نے محولہ بالا دونوں مقامات پر فقہاءِ احناف کی کہیں کوئی عبارت پیش نہیں کی۔ حسب سابق یہ بھی محض راہ ہموار کرنے کا بہانہ ہے۔

۲۔ صفدر صاحب کا اعتراف کہ فقہ حنفی کی ہر جزئی امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا فرمودہ نہیں

الحمد للہ! کہ یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ فقہ حنفی کی ہر ہر جزئی امام صاحب کا فرمودہ نہیں جیسا کہ شاہ ولی اللہ دہلوی نے حجۃ اللہ البالغہ (ص ۱۶۰ ج ۱) میں تصریح کی ہے لہٰذا مثلاً تالاب کے سلسلے میں دہ دردہ وغیرہ ایسے مسائل میں اگر حنفی فکر کی مخالفت کی جائے تو اسے امام ابوحنیفہؒ کی مخالفت سے تعبیر کیوں کیا جاتا ہے؟ اور ان مسائل میں علمائے احناف اپنے آپ کو امام ابوحنیفہؒ کے مقلد کیوں کر قرار دیتے ہیں؟ ''تقلید شخصی'' کدھر گئی؟

۳۔ آخری دو رکعتوں میں قراءت فاتحہ اور احناف

یقین جانیے امام صاحبؒ کا یہ قول قطعاً نہیں کہ آخری دو رکعتوں میں بھی فاتحہ پڑھی جائے۔ یہ بھی ان ہی غلط منسوبہ مسائل میں سے ایک ہے جن کی تردید خود مؤلف احسن الکلام نے کی ہے۔ بلکہ امام صاحبؒ کا یہی قول ہے کہ فاتحہ آخری رکعتوں میں پڑھنا ضروری نہیں اور یہی جمہور علمائے احناف کا مسلک ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ لکھتے ہیں:

540

قال ابوحنيفة ينبغي للامام والذى يصلي وحده ان يقرأ في الركعتين الاوليين من كل صلاة بام القرآن وسورة معها، وأما في الركعتين الاخريين من العشاء والظهر والعصر والركعة الثالثة من المغرب فانه يقول إن شاء قرأ في ذلک بفاتحة الكتاب وان شآء سكت و لم يقرأ شيئا و ان شاء سبح و ان يقرأ بفاتحة الكتٰب احب الينا. (الحجة على اهل المدينة : ص ١٠٦ ج ١)

یعنی امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہے کہ امام اور منفرد کے لیے مناسب ہے کہ وہ پہلی دو رکعتوں میں فاتحہ اور کوئی اور سورت بھی پڑھے مگر عشاء، ظہر، عصر کی آخری دو رکعتوں میں اور مغرب کی تیسری رکعت میں اگر چاہے تو فاتحہ پڑھے اور اگر چاہے تو خاموش رہے اور کچھ بھی نہ پڑھے، اگر چاہے تو تسبیحات پڑھے اور اگر فاتحہ پڑھے گا تو یہ میرے نزدیک محبوب ہے۔

اور امام محمدؒ ہی لکھتے ہیں:

السنة ان تقرأ في الفريضة في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب و سورة و في الاخريين

بفاتحة الکتاب و إن لم تقرأ فیهما اجزأک و ان سبحت فیهما اجزأک وھو قول ابی حنیفة رحمه اللہ۔ (موطا امام محمد : ص ۱۰۱)

کہ سنت یہ ہے کہ فرض نماز کی پہلی دورکعتوں میں فاتحہ اور کوئی اور سورت پڑھی جائے اور آخری دورکعتوں میں صرف فاتحہ، اور اگر ان میں نہ بھی پڑھا جائے تو جائز ہے اور اگر تسبیحات پڑھی جائیں تو بھی تیرے لیے یہ کافی ہیں اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔

مولانا ابوالوفاء افغانی نے کتاب الآثار کے حاشیہ (ص ۱۶۸، ۴۸۱ ج۱) میں امام محمدؒ کی ''کتاب الاصل'' سے بھی امام ابوحنیفہؒ کا یہی قول نقل کیا ہے۔ جسے الاصل (ص ۴، ۱۶۳ ج۱) میں دیکھا جا سکتا ہے۔

امام محمدؒ کے علاوہ قاضی ابویوسفؒ بھی امامؒ صاحب سے یہی قول نقل کرتے ہیں۔ چنانچہ علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

وروی ابویوسف عن ابی حنیفة رحمه اللہ تعالٰی انه یتخیر بین قراء ة الفاتحة والتسبیح والسکوت و لا یلزمه سجود السھو بترک القراء ة فیھما ساھیا و ھو الاصح (المبسوط: ص ۱۹ ج ۱)

کہ قاضی ابویوسفؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ (آخری رکعتوں میں) فاتحہ یا تسبیحات پڑھنے یا خاموش رہنے میں اختیار دیتے تھے۔ اور سہواً ترک قراءت پر سجدہ سہو کا حکم نہیں فرماتے تھے اور یہی اصح ہے۔

قاضی ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے بیانات کے بعد اور کسی کی شہادت کی گو ضرورت نہیں، تاہم متأخرین علمائے احناف کی تصریحات بھی ملاحظہ فرمائیں۔ علامہ ابن نجیمؒ لکھتے ہیں کہ سورہ فاتحہ فرائض کی پہلی دو رکعتوں میں اور نوافل کی تمام رکعتوں میں واجب ہے۔

واما فی الاخریین من الفرض فسنة کما سیأتی۔ (البحر الرائق :ص ۳۱۲ ج ۱)

اور فرض کی آخری دورکعتوں میں سنت ہے جیسا کہ آئندہ آئے گا۔

اور آگے چل کر لکھتے ہیں:

روی الحسن عن ابی حنیفة وجوبھا و ظاھر الروایة انه یخیر بین القراء ة و التسبیح ثلاثا کما فی البدائع والذخیرة والسکوت قدر تسبیحة کما فی النھایة او ثلاثا کما ذکرہ الشارح و صحح التخییر فی الذخیرة و فی فتاوٰی قاضی خان وعلیه الاعتماد و فی المحیط ظاھر الروایة ان القراء ة سنة فی الاخیرتین... الخ۔ (البحرالرائق : ص ۳۴۴، ۳۴۵ ج ۱)

کہ حسنؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے (آخری دورکعتوں میں) وجوب کا قول نقل کیا ہے اور ظاہر روایت یہ ہے کہ وہ قراءت میں اور تین مرتبہ تسبیحات پڑھنے میں اختیار دیتے ہیں جیسا کہ بدائع اور ذخیرہ میں ہے اور سکوت بقدر تسبیح کے جیسا کہ نہایہ میں ہے یا تین تسبیحات کے بقدر جیسا کہ شارح نے ذکر کیا ہے اور ذخیرہ اور فتاویٰ قاضی خاں میں ہے کہ صحیح تخییر ہے اور اسی پر اعتماد ہے اور محیط میں ہے کہ ظاہر روایت یہ ہے کہ قراءت آخری رکعتوں میں سنت ہے۔

اور ہدایہ (جو فقہ حنفی کی معتبر کتاب ہے) میں ہے:

وھو مخیر فی الاخریین معناہ ان شاء سکت و ان شاء قرأ و ان شاء سبح۔

(ھدایۃ مع فتح القدیر : ص ۳۲۳ ج ۱)

یعنی اسے آخری دو رکعتوں میں اختیار ہے ،اگر چاہے تو خاموش رہے اگر چاہے تو پڑھے اور اگر چاہے تو تسبیحات پڑھے۔

اور شرح وقایہ میں ہے کہ آخری رکعتوں میں صرف فاتحہ پڑھتے۔

542

و ھی افضل و ان سبح او سکت جاز۔ ❶ اور یہ افضل ہے اور اگر تسبیحات کہے یا خاموش رہے تو جائز ہے۔

اور مولانا لکھنویؒ اس کی شرح میں لکھتے ہیں:

وھی افضل ای القراءۃ فی ما بعد الاولیین لیست علی سبیل الحتم بل علی سبیل الفضل ھو الصحیح لان القراءۃ فرض فی الرکعتین کما فی الھدایۃ۔ (السعایۃ : ص ۲۳۲ ج ۲)

کہ یہ (فاتحہ پڑھنا) افضل ہے یعنی پہلی دو رکعتوں کے بعد قراءت علی سبیل الفرض نہیں بلکہ باعتبار فضیلت کے ہے اور یہی صحیح ہے کیوں کہ قراءت (صرف پہلی) دو رکعتوں میں فرض ہے جیسا کہ ہدایہ میں ہے۔

اور چند سطور بعد کچھ آثار نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وھذا الاثر یقتضی ان لا یکون مسیئًا بالسکوت وھو ظاھر الروایۃ و ھو ظاھر ما فی البدائع والذخیرۃ والخانیۃ و ان کان صاحب المحیط مشی علی خلافہ کذا فی البحر الرائق۔

کہ یہ اثر اس کا مقتضی ہے کہ (آخری رکعتوں میں) خاموش رہنے والا گنہگار نہیں ہوگا اور یہی ظاہر روایت ہے اور یہی ظاہر ہوتا ہے بدائع ،ذخیرہ اور خانیہ سے ،گو صاحب محیط اس کے خلاف ہیں جیسا کہ البحر الرائق میں ہے۔

یعنی صاحب محیط نے ظاہر روایت میں فاتحہ کو پڑھنا سنت بتلایا ہے مگر علامہ لکھنویؒ لکھتے ہیں کہ ظاہر روایت اس کے خلاف ہے اور یہی بات صاحب بدائع ،ذخیرہ اور خانیہ نے کہی ہے۔ بدائع کے الفاظ (ص ۳۲۷ ج ۱) میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ ملاحظہ ہو غنیۃ المستملی (ص ۲۷۸) منیۃ المصلی (ص ۹۰) فتاوی النوازل (ص ۴۳،۴۴) کتاب الاصل (ص ۴ ج ۱)، عالمگیری (ص ۷۶ ج ۱) وغیرہ۔

دیوبندی مکتب فکر کے حکیم الامت مولانا تھانویؒ لکھتے ہیں کہ :

543

”اگر پچھلی دو رکعتوں میں الحمد نہ پڑھے بلکہ تین دفعہ سبحان اللہ ،سبحان اللہ کہہ لے تو بھی درست ہے۔ لیکن الحمد پڑھ لینا بہتر ہے۔ اگر کچھ نہ پڑھے چپکی پر کھڑا رہے تو بھی کچھ حرج نہیں۔“

(بہشتی زیور: ص ۱۶۳، ناشران قرآن لمیٹڈ لاہور)

---

❶ اور یہی قول صاحب منیۃ المصلی (ص ۸۰) کا ہے۔

اس سے بڑھ کر ہم اور کیا تسلی کرا سکتے ہیں کہ یہ بعض فقہاء نے منسوب نہیں کیا۔ بلکہ ظاہر روایت ہی یہ ہے کہ آخری رکعتوں میں نمازی کو اختیار ہے چاہے فاتحہ پڑھے چاہے نہ پڑھے، چاہے خاموش رہے اور چاہے سبحان اللہ کہے۔

اس کے علاوہ جن حضرات نے مذاہب اربعہ کے عنوان پر کتابیں لکھی ہیں۔ان کی آراء بھی ملاحظہ فرمالیجیے۔ چنانچہ علامہ شعرانیؒ لکھتے ہیں:

مع قول ابی حنیفة انها لا تجب الا فی الاولیین فقط۔ (المیزان الکبری :ص ۱۲۴ ج ۱)

کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ قراءت صرف پہلی دو رکعتوں میں واجب ہے۔

اور یہی قول علامہ عبدالرحمٰنؒ نے رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ (میزان الکبریٰ ص ۴۰ ج ۱) میں، امام ابن رشدؒ نے بدایۃ المجتہد (ص ۹۱ ج ۱) میں اور علامہ الجزائریؒ نے الفقہ علی مذاہب الاربعہ (ص ۲۲۹ ج ۱) میں نقل کیا ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک آخر دو رکعتوں میں قراءت واجب نہیں۔ یہی جمہور علمائے احناف کا مسلک ہے۔ علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں:

واما علی المشهور عند اصحابنا من استحبابها فیهما۔ (فصل الخطاب :ص ۲۳)

کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک مشہور یہی ہے کہ آخری دو رکعتوں میں مستحب ہے۔

علامہ عینیؒ، حضرت جابرؓ بن سمرہ کی حدیث کے تحت لکھتے ہیں کہ اس سے پہلا مسئلہ یہ مستنبط ہوتا ہے:

وجوب القراءة فی الرکعتین الاولیین من الصلاة و عدم وجوبها فی الاخریین و استدل بعض اصحابنا لابی حنیفة و من قال بقوله فی عدم وجوب القراءة فی الاخریین بالحدیث المذکور و عن هذا قال صاحب الهدایة وغیره . الخ۔ (عمدۃ القاری : ص ۸ ج ۶)

کہ نماز کی پہلی دو رکعتوں میں قراءت واجب ہے اور آخری دو رکعتوں میں واجب نہیں اور اس حدیث سے ہمارے بعض اصحاب نے امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے لیے دلیل پکڑی ہے کہ آخری رکعتوں میں قراءت واجب نہیں ہے اور یہی بات صاحب ہدایہ وغیرہ نے کہی ہے۔ 544

اس کے بعد حدیث مسیء صلوٰۃ کے تحت لکھتے ہیں:

قلت و ان سلمنا قوله ذلک (افعل ذلک فی صلاتک کلها) دل علی ان یقرأ فی کل رکعة فقد دل غیره ان القراءة فی الاولیین قراءة فی الاخریین بدلیل ما روی عن جابر بن سمرة۔

(عمدۃ : ص ۱۹ ج ۶)

میں کہتا ہوں کہ اگر ہم تسلیم کریں کہ افعل ذلک۔الخ کے الفاظ (جن سے مولانا صفدر صاحب وغیرہ نے استدلال کیا ہے) ہر رکعت میں قراءت پر دلالت کرتے ہیں تو حضرت جابرؓ کی حدیث دلالت کرتی ہے کہ پہلی دو رکعتوں ہی کی قراءت

آخری رکعتوں کی قراءت ہے۔ ❶

اس کے بعد انہوں نے اپنی تائید میں کچھ آثار بھی پیش کیے ہیں جن سے واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ عینیؒ آخری رکعتوں میں وجوب قراءت کے قائل نہیں۔ ان کا یہی رجحان البنایہ (ص ۵۲۷ ج ۲) میں ہے بلکہ انہوں نے قاضی ابو یوسفؒ سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ اگر آخری دو رکعتوں میں فاتحہ پڑھے: **فليقرأها على وجه الثناء دون القراءة** تو وہ قراءت کی نیت سے نہیں بلکہ ثناء کی نیت سے پڑھے اور کہا ہے بعض متاخرین کا بھی یہی مؤقف ہے۔ اسے کہتے ہیں یک نہ شد دو شد۔ مؤلف احسن الکلام نے فیض الباری (ص ۳۰۰ ج ۲) کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ علامہ عینیؒ نے بھی آخری رکعتوں میں وجوب ہی کو پسند کیا ہے۔ حالانکہ فیض الباری کے حاشیہ ہی میں مولانا بدر عالمؒ نے یہ تصریح کر دی ہے کہ:

قال الشيخ رحمه الله تعالىٰ ان العيني رحمه الله انما اختار الوجوب في شرح البخاري بحثا فقط والافهو قائل بالاستحباب۔

کہ شیخ کشمیریؒ نے فرمایا ہے کہ علامہ عینیؒ نے شرح بخاری میں صرف بحثاً وجوب کا قول اختیار کیا ہے ورنہ وہ قائل استحباب کے ہی ہیں۔

بتلایئے! اس سے بڑھ کر اور کیا خیانت ہوگی، بلکہ علامہ عینیؒ کی شرح بخاری ہی کی مختصراً تصریحات آپ کے سامنے ہیں جن سے تو واضح ہوتا ہے کہ بحثاً بھی انہوں نے استحباب کے قول کو اختیار کیا ہے، لہٰذا علامہ کشمیریؒ کی یہ تفریق بھی کمزور ہے۔ صحیح یہی ہے کہ بحثاً و مسلکاً وہ آخری رکعتوں میں استحبابِ قراءت ہی کے قائل تھے۔ جیسا کہ عموماً علمائے احناف کا مسلک ہے۔ بلکہ علامہ کشمیریؒ نے شیخ ابن ہمامؒ کا مسلک نقل کرتے ہوئے آخر میں یہ بات بھی بالوضاحت فرمائی ہے کہ:

والمشهور انها مستحبة مشہور قول یہی ہے کہ آخری رکعتوں میں قراءت مستحب ہے۔

پھر اس کی تائید میں انھوں نے کچھ دلائل اور علامہ ابن امیر الحاجؒ کا قول بھی یہی نقل کیا ہے کہ قراءت آخری رکعتوں میں مستحب ہے۔ اس کے بعد **ثم افعل ذٰلك** سے جو شیخ ابن ہمامؒ نے استدلال کیا ہے اس کا جواب بھی دیا ہے جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ کشمیریؒ بھی شیخ ابن ہمامؒ سے متفق نہیں بلکہ استحباب کے قائل ہیں۔ علامہ محمد یوسفؒ بنوری فرماتے ہیں:

> ''ظاہر روایت یہی ہے کہ آخری رکعتوں میں نمازی کو اختیار ہے کہ قراءت کرے یا نہ کرے مگر اولیٰ یہ ہے کہ فاتحہ پڑھے۔'' (معارف السنن: ص ۱۴۷ ج ۳)

علامہ ابن ہمامؒ کے تفردات کا حکم

علمائے احناف میں علامہ ابن ہمامؒ کی واقعی یہ رائے ہے کہ فرض کی آخری رکعتوں میں بھی قراءت واجب ہے۔

545

---

❶ یہاں یہ بحث نہیں ہے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث سے علامہ عینیؒ کا مدعا ثابت ہوتا ہے یا نہیں بلکہ یہ بتلانا مقصود ہے کہ علامہ عینیؒ کا موقف کیا ہے جنھیں مؤلف احسن الکلام نے آخری رکعتوں میں بھی قائلین وجوب قراءت میں شمار کیا ہے۔

انھیں فقہ حنفی میں اجتہادی مقام حاصل تھا۔ زیر بحث مسئلہ کے علاوہ بھی کئی مسائل میں انھوں نے اپنے ہم فکر علماء سے اختلاف کیا ہے لیکن ان کے اختلاف کو خود علمائے احناف نے بنظر استحسان نہیں دیکھا۔ چنانچہ انہی کے شاگرد علامہ قاسمؒ قطلو بغا اپنے فتاویٰ میں فرماتے ہیں:

لا یعمل بابحاث شیخه ابن الهمام المخالفة للمذهب ..الخ (البحر الرائق : ص ۱۲۵ ج ۵)

کہ شیخ ابنؒ ہمام کے وہ مباحث جو مذہب کے مخالف ہیں۔ ان پر عمل نہ کیا جائے۔

علامہ قاسمؒ کا یہ قول علامہ ابن عابدین نے رسائل ابن عابدین (ج ۱ ص ۲۴، ۳۲، ۳۵۳) میں اور علامہ کشمیریؒ نے العرف الشذی (ص ۵۰) میں بھی نقل کیا ہے۔ اور انہی کے حوالہ سے علامہ محمد یوسفؒ بنوری نے (معارف السنن ص ۱۵۵ ج ۱) میں بلکہ مولانا سرفراز صاحب نے بھی خزائن السنن (ص ۸۶ ج ۱) میں ذکر کیا ہے۔ لہٰذا حنفی مذہب کے خلاف ان کا جو بھی قول ہوگا وہ مقبول نہیں ہوگا۔ چہ جائے کہ اسے حنفی مذہب ہی باور کرلیا جائے۔ 546

رہا اس سلسلے میں علامہ ابوالحسنؒ سندھی کا اسم گرامی تو وہ بھی متعدد مسائل میں حنفی مذہب کے خلاف ہیں۔۔ جیسا کہ یہ کسی طالب علم سے مخفی نہیں ہیں۔ چنانچہ وہ فاتحہ کو نماز کا رکن قرار دیتے ہیں (حاشیہ سنن نسائی ص ۱۰۹، ۱۱۰ ج ۱)

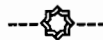
تو کیا یہی ''حنفی مذہب'' باور کرلیا جائے؟ سری میں وہ فاتحہ کے قائل تھے اور حدیث من کان له امام کو وہ جہری نمازوں پر محمول کرتے ہیں، جیسا کہ انھوں نے حاشیہ ابن ماجہ میں تصریح کی ہے۔ علاوہ ازیں نماز میں رفع الیدین بھی کرتے تھے (جلاء العینین)۔ تو کیا ''حنفی مذہب'' یہی ہے؟

مولانا صفدر صاحب کی مقلدانہ چالاکی

قارئین کرام انصاف فرمائیں کہ امام محمدؒ اور قاضی ابوؒ یوسف سے لے کر علامہ بنوریؒ تک کے تمام علمائے احناف امام صاحب کا ظاہر مذہب عدم وجوب نقل فرماتے ہیں مگر مؤلف احسن الکلام کی چالاکی ملاحظہ فرمائیں کہ وہ بعض ''انفرادی'' اور ''شخصی'' اقوال کو ہی حنفی مذہب اور امام ابوحنیفہؒ کا قول باور کرانے میں ادھار کھائے بیٹھے ہیں۔ ہم مؤلف موصوف سے علم دوستی کا واسطہ دے کر سوال کرتے ہیں کہ علامہ ابن ہمامؒ نے جو قول اختیار کیا ہے کیا خود انھوں نے اسے ''حنفی مذہب'' قرار دیا ہے؟ قطعاً نہیں۔ مولانا موصوف کو چاہیے کہ ہوشیاری اور ہیرا پھیری کی بجائے ''مذہب حنفی'' کی صراحت فرمائیں کہ وہ کیا ہے تاکہ دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی خود بخود واضح ہو جائے۔ اگر کہا جائے کہ امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت حسنؒ بن زیاد نے وجوب کی بھی بیان کی ہے۔ جسے علامہ ابن ہمامؒ نے اختیار کیا ہے اور اس پر عمل کو ''احوط'' کہا ہے تو گزارش ہے کہ:

اولاً: یہ روایت، ظاہر روایت کے خلاف ہے۔

ثانیاً: اس کے بیان کرنے والے حسنؒ بن زیاد ہی اس قابل نہیں کہ ان پر اعتماد کیا جائے۔ 547

---۞---

حسنؒ بن زیاد اللؤلوی

امام ابن معینؒ، ابن نمیرؒ، امام ابوداوؒد، امام یعقوبؒ، الساجیؒ، العقیلیؒ نے اسے کذاب کہا ہے۔
ابوثورؒ فرماتے ہیں اس سے بڑا کذاب میں نے نہیں دیکھا۔
امام دارقطنیؒ نے متروک، امام نسائیؒ اور ابوحاتمؒ نے **لیس بثقة** کہا ہے۔(لسان: ص ۲۸، ۲۹ ج ۲، الفوائد البہیہ: ص ۲۸، ۲۹)
لہٰذا ایسے راوی کے بیان کو امام محمدؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کے مقابلہ میں کیوں کر قبول کیا جا سکتا ہے۔
ثالثاً: خود علمائے احناف نے اس کو قبول نہیں کیا اور اپنا مسلک عدم وجوب قراءت ہی نقل کیا ہے۔ حسنؒ بن زیاد کی اتباع میں اگر کوئی حنفی عالم وجوب کا قول اختیار کرتا ہے تو یہ حنفی مذہب قطعاً نہیں۔ حنفی مذہب وہی ہے جو فقہ کے متون اور اس کے شروح میں متعین ہے اور اس سے انکار محض تعصب کا نتیجہ ہے ؎

آنکھیں ہیں اگر بند تو پھر دن بھی رات ہے
اس میں بھلا قصور کیا ہے آفتاب کا؟

۵۔ جہاں تک احناف کے مذہب کی بات ہے تو ہم تمام متداول متون وشروح اور مقتدر علمائے احناف کے حوالہ سے ثابت کر آئے ہیں کہ فرض کی آخری رکعتوں میں قراءت واجب نہیں۔ اب فیصلہ قارئین کرام کے ہاتھ میں ہے کہ محدث مبارکپوریؒ نے ''حنفی مذہب'' متعین کرنے میں غلطی کی ہے یا مؤلف احسن الکلام ہی اپنے مسلک سے ناواقف ہیں۔

رہا یہ الزامی جواب کہ حدیث **لا تقرء وا بشیء من القراٰن** سے معلوم ہوتا ہے کہ فاتحہ کے علاوہ اور کچھ نہ پڑھو۔ حالانکہ مبارک پوریؒ فرائض میں **انی وجہت وجھی للذی .الخ** دعائے توجیہ پڑھنے کے قائل ہیں تو یہ اعتراض بھی متعدد وجوہ سے غلط ہے۔

۱۔ حدیث کے مکمل الفاظ یوں ہیں:

فلا تقرء وا بشیءٍ من القراٰن اذا جھرت. الخ۔ (کتاب القراءة: ص ۴۳ وغیرہ)
کہ جب میں جہر پڑھوں تو فاتحہ کے بغیر کچھ نہ پڑھو۔

اور دعائے توجیہ حالت جہر میں قطعاً نہیں پڑھی جاتی اور نہ ہی کوئی اہل حدیث اس کا قائل ہے کہ حالت جہر میں بھی دعا پڑھی جائے۔

یہ علیحدہ بات ہے کہ بعض علمائے احناف حالت جہر میں ثنا پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں۔ (کمامر)
افسوس ہے کہ معترض نے ''حسب عادت'' حدیث کے مکمل الفاظ نقل نہیں کیے۔ اسی بنا پر وہ سادہ لوح حضرات کو اپنے دام تزویر میں پھنسانے کی کوشش کر رہے ہیں۔
ثانیاً: **انی وجہت وجھی. الخ** کی دعا مکمل قرآن کے الفاظ نہیں بلکہ آخری الفاظ '' **وانا من المسلمین** ''

548

ہیں، اوراس کے بعد دعا کے اور الفاظ بھی ہیں۔ اعتراض کی یہ نوعیت تو منکرین حدیث کے اعتراض کی سی ہے کہ حدیث میں سجدہ اور رکوع میں قرآن پڑھنا منع ہے۔ حالانکہ تم ''سبحان ربی الاعلیٰ'' رکوع میں پڑھتے ہو۔ حالانکہ یہ دعا بعینہٖ قرآن نہیں۔

ثالثاً: حنفیہ کے نزدیک نماز جنازہ میں قراءت فاتحہ صحیح نہیں کہ نماز جنازہ محل دعا ہے۔ محل قراءت قرآن نہیں اور اگر کوئی فاتحہ بنیّت دعا پڑھے تو صحیح ہے۔ اوراس کا اعتراف مولانا صفدر نے بھی کیا ہے۔ لکھتے ہیں: کہ جنبی دعا کے طور پر قرآن پڑھے تو جائز ہے اور سورہ فاتحہ بطور دعا پڑھی جائے تو جائز ہے۔ (ملخصاً ص ۹۴، ۹۵، حکم الذکر بالجہر)

اسی اصول پر ہم یہ کہتے ہیں کہ بصورت تسلیم فاتحہ کے علاوہ نماز میں قراءت قرآن صحیح نہیں۔ لیکن اگر کچھ حصہ بنیت دعا پڑھا جائے تو اس میں اعتراض کی کوئی گنجائش حنفیہ کے نزدیک نہیں ہونی چاہیے۔ لہٰذا مؤلف موصوف کا یہ اعتراض بھی اپنے مسلک سے بے خبری کا آئینہ دار ہے۔

الغرض علامہ مبارک پوریؒ کا یہ اعتراض بالکل بجا ہے کہ حضرت جابرؓ کا یہ اثر (موطا کا) حنفی مسلک کے موافق نہیں اور اس میں اور ابن ماجہ کے اثر میں تطبیق بھی ہوسکتی ہے۔ جیسا کہ ان شاء اللہ آیندہ آئے گا اور مولانا عبدالحی لکھنویؒ لکھتے ہیں: 549

قلت نعم حمله جابر علی ذلک واستثنی المأموم من لا صلاة الا بقراء ة الفاتحة لكنه فهمه لم يذكره مرفوعاً وحديث عبادة في عدم استثناء المأموم وقع مرفوعاً صريحاً۔ (امام الکلام: ص ۳۰۹)

میں کہتا ہوں حضرت جابرؓ واقعی مقتدی کو لا صلاۃ الا بقراءۃ الفاتحہ سے مستثنٰی کرتے ہیں۔ لیکن یہ ان کا اپنا فہم ہے۔ اسے انھوں نے مرفوعاً بیان نہیں کیا۔ اور حضرت عبادہؓ کی حدیث جو صریحاً مرفوع ہے میں مقتدی کو مستثنٰی نہیں فرمایا گیا۔

لہٰذا جب مقتدی کے لیے صریح حکم موجود ہے تو حضرت جابرؓ کے موقوف اثر سے اسے مقید کیوں کر کیا جا سکتا ہے؟ پھر حضرت جابرؓ کا اس کے برعکس اثر بھی موجود ہے اور ان میں تطبیق بھی ہوسکتی ہے۔ جیسا کہ آیندہ ان شاء اللہ آئے گا۔ لہٰذا مبارک پوریؒ صاحب نے جو تطبیق دی ہے وہ مبنی بر انصاف ہے۔

۲۔ علامہ طحاویؒ نے حضرت جابرؓ کا اثر اگر مرفوعاً ذکر کیا ہے تو وہ قطعاً ضعیف اور منکر ہے جس کی تفصیل ان شاء اللہ آیندہ آ رہی ہے۔

۳۔ حدیث **سبح اسم ربک الاعلٰی** کا سیاق الگ نہیں۔ اولاً تو صحیح مسلم (ص ۱۷۲ ج۱) کا حوالہ یہاں مفید نہیں جب کہ مسلم میں روایت حضرت عمران بن حصینؓ سے ہے۔ اور ہمارا مدعا حضرت جابرؓ کی اسی حدیث کے متعلق ہے جیسا کہ کتاب القراءۃ (ص ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، جامع المسانید: ص ۳۳۸ ج۱) وغیرہ میں ہے۔

مؤلف احسن الکلام کا فرمانا کہ:

''اس حدیث کا سیاق جدا ہے، وہاں **بعضکم خالجنيها** کے الفاظ ہیں۔''

حالانکہ حضرت جابرؓ کی روایت میں بھی ''**لقد رأيتک تخالجني او قال تنازعني القرآن** وغیرہ کے الفاظ موجود ہیں۔ لہٰذا جب حضرت عمرانؓ اور حضرت جابرؓ کی روایت میں قصہ نماز ظہر یا عصر کا ہے۔ دونوں میں مقتدی کا **سبح**

اسم ربک الاعلٰی پڑھنے کا ذکر ہے اور دونوں میں مخالجت ومنازعت کا ذکر ہے تو سیاق کیوں کر جدا جدا ہوا؟ لہٰذا حضرت جابرؓ کی روایت کا سیاق علیحدہ بتلانا محض طفل تسلی ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں۔

چوتھا جواب

550

جب کسی حدیث میں کسی چیز کے تمام افراد پر حکم ہو مگر دوسری حدیث میں اس کی بعض اشیاء یا افراد کا استثناء موجود ہو تو پہلی حدیث میں بھی اس استثناء کو ملحوظ رکھا جائے گا۔ مثلاً حدیث ہے کہ:

جعلت لنا الارض کلها مسجدا (مسلم: ص ۱۹۹ ج ۱) ہمارے لیے تمام زمین مسجد بنائی گئی ہے۔

اس میں تمام روئے زمین پر مسجد ہونے کا حکم ہے مگر دوسری حدیث میں قبرستان اور حمام کا استثناء موجود ہے۔ چنانچہ ابوداوٗد وغیرہ میں ہے:

الارض کلها مسجد الا المقبرة و الحمام کہ زمین تمام مسجد ہے مگر قبرستان اور حمام۔

اس لیے پہلی حدیث میں بھی یہ استثناء ملحوظ رہے گی۔ اسی طرح اگر تسلیم کیا جائے کہ حدیث **من کان له امام** سے قراءت خلف الامام کی ممانعت ہوتی ہے، مگر چوں کہ دوسری حدیث سے فاتحہ کی استثناء موجود ہے اس لیے یہ استثناء حدیث **من کان له امام** میں بھی ملحوظ رہے گی۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں:

فلو ثبت الخبران کلاهما لکان هذا مستثنی من الاول لقوله لا یقرأن الا بام الکتٰب و قوله من کان له امام فقراء ة الامام له قراء ة جملة و قوله اِلّا بام القراٰن مستثنی من الجملة کقول النبی ﷺ جعلت لی الارض مسجدا و طهورا ثم قال فی احادیث اخر الا المقبرة و ما استثناه من الارض والمستثنی خارج من الجملة وکذالک فاتحة الکتٰب خارج من قوله من کان له امام فقراء ة الامام له قراء ة مع انقطاعه۔ (جزء القراء ة: ص ۵)

551

یعنی اگر یہ دونوں حدیثیں (حدیث عبادہؓ وحدیث جابرؓ [1]) ثابت ہو جائیں تو یہ پہلی حدیث سے مستثنیٰ ہوگی۔ آپ ﷺ کے اس فرمان کی بنا پر کہ فاتحہ کے علاوہ اور کچھ نہ پڑھو اور اس فرمان میں کہ امام کی قراءت مقتدی کی قراءت ہے،

---

[1] اگر کہا جائے کہ امام بخاریؒ نے یہاں حضرت عبادہؓ اور حضرت جابرؓ کی حدیث کے متعلق فرمایا ہے کہ: لو ثبت الخبران اگر دونوں حدیثیں ثابت ہوں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ دونوں حدیثیں ثابت نہیں ہیں لیکن یہ اعتراض غلط ہے کیوں کہ حافظ ابن قیمؒ کے حوالہ سے گزر چکا ہے کہ امام بخاریؒ کے نزدیک حضرت عبادہؓ کی حدیث صحیح ہے۔ نیز وہ مکحول وغیرہ کی حدیث کو مفسر اور امام زہریؒ کی حدیث کو مجمل قرار دیتے ہیں۔ یوں امام بخاریؒ نے بالتبع اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ حافظ ابن قیمؒ نے سمجھا ہے۔ اور اگر انھوں نے مفصل روایت میں مکحولؒ کا محمودؓ سے سماع کا انکار کیا ہے تو دوسرے محدثین نے سماع کا ذکر کیا ہے۔ الغرض حضرت عبادہؓ کی یہ حدیث امام بخاریؒ کے نزدیک بالتبع صحیح ہے۔ بالفرض اگر ان کے نزدیک وہ صحیح نہیں تو بھی اس کی صحت کا انکار مشکل ہے جب کہ ایک درجن سے زائد محدثین واہل علم نے اسے حسن صحیح کہا ہے۔ برعکس حضرت جابرؓ کی حدیث کے کہ متعدد اہل علم نے بھی اسے مرسل قرار دیا ہے اور اسی حدیث کو علی وجہ التسلیم قبول کرتے ہوئے امام صاحب نے دونوں میں جو تطبیق دی ہے، اس سے اصولاً انکار نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ساری قراءت کا ذکر ہے جس سے ''الا بام القراٰن '' کہ مگر فاتحہ اس سے مستثنیٰ ہے جیسا کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے کہ میرے لیے زمین کو مسجد اور پاک بنا دیا گیا ہے۔ پھر دوسری حدیث میں فرمایا کہ مگر مقبرہ اور جو استثنیٰ کیا ہے زمین میں سے، اور مستثنیٰ تمام زمین سے خارج ہے اور اسی طرح فاتحہ خارج ہے من کان له امام سے باوجودیکہ یہ منقطع ہے۔

مولانا مبارک پوریؒ نے بھی تحقیق الکلام (ص ۱۷۱ ج ۲) میں اس جواب کا قدرے تفصیل سے ذکر کیا ہے مگر مؤلف احسن الکلام اس سے خاموش ہیں۔

پانچواں جواب

اس حدیث میں قراءت خلف الامام کا نسخ یا ممانعت ثابت نہیں ہوتی اور جن حضرات نے اسے ممانعت کی دلیل قرار دیا ہے مولانا لکھنویؒ نے امام الکلام (ص ۲۰۵، ۲۰۶) مع غیث الغمام میں تفصیل سے ان کی تردید کی ہے اور التعلیق الممجد (ص ۹۹) میں بھی واضح الفاظ میں لکھا ہے۔

هو لا يدل على المنع بل على الكفاية۔

کہ یہ حدیث فاتحہ کی ممانعت پر نہیں بلکہ کفایت پر دلالت کرتی ہے۔

552

علامہ کشمیریؒ نے بھی فرمایا ہے:

هو دليل على كفاية قراء ة الامام لا الحجر ۔

کہ یہ قراءت سے روکنے کی نہیں امام کی قراءت پر کفایت پر دلیل ہے۔ (الفصل الخطاب: ص ۲۹۸)

لہٰذا علمائے احناف کا اسے قراءت کی ممانعت یا نسخ کی دلیل قرار دینا صحیح نہیں۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے تحقیق الکلام (ص ۱۵٦ ج ۲)۔ مؤلف احسن الکلام فرماتے ہیں کہ:

> ''قراءت خلف الامام کی ممنوعیت وحرمت کے جمہور اہل اسلام بھی قائل ہیں اور ہم حرمت اسی روایت سے ثابت نہیں کرتے۔ قرآن پاک اور حدیث میں خاموش رہنے کا حکم ہے اور حکم کی مخالفت حرام اور ممنوع ہے۔ (ملخصاً ص ۲۷۰ ج ۱)

مگر یہ محض بہانہ سازی ہے اور حقیقت سے اغماض کا نتیجہ ہے۔ جب کہ علمائے احناف قرآن پاک کی آیت کو ﴿ فاقرء وا ما تيسر ﴾ الآية کے مخالف قرار دے کر منسوخ قرار دے چکے ہیں اور ممانعت پر استدلال اسی حدیث سے کرتے ہیں۔ جیسا کہ نور الانوار وغیرہ کے حوالہ سے گزر چکا ہے۔ نیز آیت اور حدیث سے ممانعت پر استدلال کی قلعی بھی پہلے کھل چکی ہے اور اسی طرح اس دعویٰ کی حقیقت بھی بیان ہو چکی ہے کہ جمہور اہل اسلام کا فاتحہ خلف الامام کے بارہ میں کیا مسلک ہے۔

چھٹا جواب

جیسا کہ ہم نے عرض کیا ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ امام کی قراءت مقتدی کے لیے کافی ہے اور امام کی

قراءت مقتدی کی قراءت ہے۔مگر سوال یہ ہے کہ مقتدی حکماً قاری ہوگا یا حقیقتاً؟ مولانا لکھنویؒ لکھتے ہیں کہ :

ان قراءۃ الامام لیست بقراءۃ المأموم حقیقۃ ولا عرفاً ولا شرعاً وانما ھی قراءۃ لہ حکما۔

(امام الکلام : ص ۲۰۶)

امام کی قراءت مقتدی کے لیے حقیقۃً قراءت نہیں نہ عرفاً نہ ہی شرعاً بلکہ یہ حکماً قراءت ہے۔

اورحکماً قاری کا مطلب یہ ہے کہ وہ اگر چہ حقیقۃً نہیں پڑھ رہا مگر امام کی قراءت کا ثواب اسے ملے گا۔ چنانچہ مولانا لکھنویؒ ہی لکھتے ہیں:

و معنی کون قراءۃ الامام قراءۃ حکمیۃ للمقتدی ان الشارع جعلہ فی حکم القاری بقراءۃ امامہ واعطاہ ثوابہ۔ (عمدۃ الرعایۃ : ص ۱۷۴ ج ۱ بحوالہ خیر الکلام : ص ۴۹۱)

یعنی امام کی قراءت کا مقتدی کے لیے حکمی قراءت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ شارع علیہ الصلاۃ والسلام نے مقتدی کو امام کی قراءت سے قاری کے حکم میں کیا ہے اوراس کو بھی ثواب میں شامل کیا ہے۔

اس کے بعد انھوں نے ایک اعتراض (کہ دوقراءتیں حکمی اور حقیقی جمع نہیں ہوسکتیں) کے جواب میں فرمایا ہے کہ اس کی نظیر شریعت مطہرہ میں موجود ہے کہ جو شخص مسجد میں بیٹھ کر نماز کا انتظار کرے وہ نماز ہی میں ہوتا ہے۔ حالانکہ ابھی اس نے نماز ادا کرنی ہے۔ اسی طرح دوقراءتوں کا اجتماع جن میں ایک حقیقی اور دوسری حکمی ہو، شریعت میں غیر معروف نہیں۔ (عمدۃ الرعایۃ :ص۱۷۴ج۱)

اسی طرح مولانا ظفر احمد عثمانی مرحومؒ نے بھی فرمایا ہے کہ حدیث'' من کان لہ امام ''مقتدی کے لیے قراءت کی ممانعت کی دلیل نہیں بلکہ اس کے لیے امام کی قراءت کافی ہونے کی دلیل ہے۔ اور ابن ہمامؒ نے جو کہا ہے کہ اگر مقتدی قراءت کرے تو ایک نماز میں دوقراءتیں جمع ہو جائیں گی اور یہ مشروع نہیں۔

ففیہ ان قراءۃ الامام لیست بقراءۃ المأموم حقیقۃً لا عرفاً و لا شرعاً ، وانما ھی قراءۃ لہ حکماً ، فلو قرأ لا یلزم الا ان تکون لہ قراءتان حقیقیۃ و حکمیۃ، و لا عائبۃ فی اجتماعھما ولا دلیل یدل علی قبحہ۔ (اعلاء السنن : ص ۹۳، ۹۴ ج ۴)

تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام کی قراءت مقتدی کے لیے نہ حقیقۃً نہ عرفاً نہ ہی شرعاً قراءت ہے۔ یہ صرف حکماً قراءت ہے۔لہٰذا اگر مقتدی قراءت کرے تو یہی ہوگا کہ اس کی دوقراءتیں حقیقی وحکمی ہوں گی اوران دونوں کے جمع ہونے میں کوئی عیب نہیں اور نہ ہی اسکی قباحت پر کوئی دلیل ہے۔''

یعنی جو بات علامہ لکھنویؒ نے فرمائی وہی بات مولانا عثمانیؒ نے بھی فرمائی ہے۔مگر ضد کا کوئی علاج نہیں۔

الغرض اگر اس روایت کو صحیح تسلیم کیا جائے تو اس سے فاتحہ خلف الامام کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کا مفہوم اسی قدر ہے کہ مقتدی کے لیے امام کی قراءت کافی ہے اور مقتدی کو اس کا ثواب ملتا ہے اور مقتدی کی قراءت حکمی ہے۔ جیسے مسجد میں نماز کے لیے بیٹھنے والے کو آنحضرت ﷺ نے نماز کے ثواب کی خوش خبری دی ہے اور اسے حکماً نمازی فرمایا ہے، جس

کا اعتراف مؤلف احسن الکلام (ص ۲۷۴ ج ۱) نے بھی کیا ہے مگر ان کا یہ فرمانا کہ:

''مقتدی کو ثواب ملے گا، نہ یہ کہ وہ پیچھے پڑھتا بھی رہے جیسا کہ منتظر صلاۃ کو نماز کا ثواب ملتا ہے۔ یہ مطلب تو نہیں کہ وہ بیٹھا بھی رہے اور ساتھ ہی رکوع وسجود وغیرہ حرکات بھی کرتا رہے۔ یہ تو دو متضاد چیزیں ہیں۔'' (احسن الکلام: ص ۲۷۴ ج ۱)

لیکن ان میں قطعاً تضاد نہیں۔ معترض نے جو وضاحت کی ہے قطعاً صحیح نہیں۔ علامہ لکھنویؒ لکھتے ہیں:

لا عائبة في اجتماعهما و لا دليل يدل عليه على قبح اجتماعهما۔ (امام الکلام: ص ۲۰۶)

554 کہ حکمی اور حقیقی قراءت کے اجتماع میں کوئی عیب نہیں اور اس کے قبیح ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

اور اس کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

بل الدليل على خلافه فانه قد ثبت من الروايات الصحيحة ان منتظر الصلاة فی المسجد وغيره له حكم المصلی فتكون له صلاة حكما و من المعلوم انه لا يمنع من اداء التطوعات و نحوها فی زمان انتظاره فتوجد له صلاة حقيقة وحكماً (غیث الغمام: ص ۲۰۶)

بلکہ دلیل اس کے خلاف ہے جب کہ روایات صحیحہ سے یہ ثابت ہے کہ مسجد میں نماز کا انتظار کرنے والا حکماً نمازی ہے اور وقت انتظار میں نفل پڑھنے سے کوئی امر مانع نہیں، لہٰذا اگر وہ اس وقت میں نفل پڑھے گا تو نماز حقیقی اور حکمی دونوں کو پائے گا۔

یعنی جس طرح منتظر صلاۃ حکماً نمازی ہے۔ اگر وہ اس وقت نفل پڑھنے لگے تو وہ دو نمازیں حکمی و حقیقی نہیں پڑھتا۔ بلکہ دونوں کا ثواب پاتا ہے۔ اسی طرح مقتدی جو حکماً قاری ہے خلف الامام پڑھنے سے دو قراءتوں کا مرتکب نہیں۔ لہٰذا تضاد کا شبہ غلط ہے۔ بیٹھے رہنا اور ساتھ ہی ساتھ رکوع وسجود وغیرہ کرنا۔ اور حقیقۃً ہی نماز پڑھنا دو مختلف باتیں ہیں۔ جس کا کوئی عقل مند انکار نہیں کر سکتا۔

بلکہ مولانا لکھنویؒ نے تو یہاں تک معاملہ ہی صاف کر دیا ہے کہ مقتدی کو قراءت نہ کرنے کی یہاں رخصت دی ہے اور امام کی قراءت کو ہی مقتدی کی قراءت فرمایا ہے۔ لہٰذا اگر مقتدی عزیمت پر عمل کرے تو یہ بھی جائز ہے جیسے کہ موزوں پر مسح کرنا رخصت ہے۔ اگر عزیمت پر عمل کرتے ہوئے وضو کرے گا تو یہ بھی ناجائز نہیں ہوگا۔ (غیث: ص ۲۰۷)۔

علاوہ ازیں امام کی موجودگی میں تو امام کی قراءت مقتدی کی قراءت ہوئی لیکن احناف کے نزدیک مسبوق آخری دو رکعتوں میں قراءت نہ کرے تو بھی نماز صحیح ہے جیسا کہ فتح القدیر (ص ۲۷۸ ج ۱) وغیرہ میں ہے اور اس پر پہلے متعدد حوالے بھی گزر چکے ہیں۔ اور لاحق کا بھی یہی حکم ہے۔ دیوبندی مکتب فکر کے حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ بھی لکھتے ہیں:

555 ''لاحق اپنی گئی ہوئی رکعتوں میں بھی مقتدی سمجھا جائے گا۔ یعنی جیسے مقتدی قراءت نہیں کرتا، ویسے لاحق بھی قراءت نہ کرے بلکہ سکوت کئے ہوئے کھڑا رہے۔

مولانا تھانوی نے یہ بھی فرمایا ہے کہ:

''مقیم مسافر امام کی اقتداء کرے اور مسافر قصر کرے تو وہ مقیم بعد امام کے نماز ختم کرنے کے لاحق ہے۔'' (بہشتی زیور: ص۹۹۱، ۹۹۲)

گویا مقیم بعد کی دو رکعتوں میں بھی خاموش رہے۔ لہٰذا جب آخری رکعتوں میں امام ہی نہیں تو اس کی قراءت مقتدی کی قراءت کے کیا معنی؟ اور آخری رکعتوں میں مسبوق اور لاحق کے خاموش رہنے کی کیا علت ہے؟ جب کہ وہاں نہ حقیقۃً قراءت پائی گئی نہ حکماً۔ مؤلف احسن الکلام کی یہ بات خود اپنے مسلک سے بے خبری کی دلیل ہے کہ:

''نمازی کو بحالت اقتداء حکمی قراءت کا ثواب ملتا ہے اور قراءت امام کے بعد مسبوق اپنی قراءت کرے گا تو اس کو حقیقی قراءت کا ثواب ملے گا۔'' (احسن: ص۲۷۴)

حالانکہ جب احناف کے نزدیک مسبوق پر آخری دو رکعتوں میں قراءت واجب نہیں اور وہ نہ بھی پڑھے تو نماز درست ہے تو حقیقی قراءت کیسی؟ یہ بجا سہی کہ مسبوق کے لیے بہتر یہ ہے کہ وہ قراءت کرے لیکن اگر قراءت نہ کرے گا تو حقیقی قراءت کا وجود پایا کیسے گیا؟

لہٰذا یہ اعتراض تا حال قائم ہے کہ مسبوق اور لاحق کی صورت میں احناف کے نزدیک قراءت حکمی بھی نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس سے استدلال خود حنفی مذہب کے مطابق بھی تام نہیں۔

ساتواں جواب

حضرت جابرؓ کی یہ حدیث ﴿ فاقرء وا ما تیسر من القرآن ﴾ الآیۃ کے معارض ہے، کیوں کہ یہ آیت اپنے عموم میں مقتدی کو بھی شامل ہے جیسا حصہ اول میں گزر چکا ہے۔ مگر اس حدیث سے عموماً احناف مقتدی کے لیے قراءت کی ممانعت پر استدلال کرتے ہیں اور یہ حنفی اصول کے اعتبار سے صحیح نہیں۔ اس کی مزید تفصیل تحقیق الکلام (ص۱۶۰ ج۲) میں ملاحظہ فرمائیں۔

556

آٹھواں جواب

علامہ ابوالحسن سندھیؒ نے اس حدیث کی ایک یہ توجیہ بھی کی ہے کہ:

یحتمل ان المراد من کان له امام فلیقرأ بقراء ته فان قراء ة الامام قراء ة له فلیقرأ لنفسه۔

(حاشیہ ابن ماجه، تحقیق الکلام: ص ۱۷۲ ج ۲)

یہ احتمال بھی ہے کہ **من کان له امام** کا مطلب یہ ہو کہ جو شخص امام کے پیچھے ہو تو اسے اپنی قراءت کرنی چاہیے کیوں کہ امام کی قراءت امام ہی کے لیے ہوتی ہے۔

لہٰذا جب یہ احتمال ایک نامور حنفی بزرگ نے پیش کیا ہے تو اس سے استدلال کیوں کر صحیح ہو سکتا ہے، کیوں کہ:

اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ احتمال آجائے تو استدلال باطل ہو جاتا ہے۔

ہمیں گو اس توجیہ کی ضرورت نہیں مگر چوں کہ اسے علامہ ابوالحسن سندھیؒ حنفی نے پیش کیا ہے اس لیے ہم نے اسے نقل

کر دیا ہے۔ مؤلف احسن الکلام اس توجیہ پر بڑے نالاں ہیں۔ حالانکہ اگر یہ توجیہ ''جرم'' ہے تو اس کا ارتکاب علامہ سندھیؒ نے کیا ہے۔ مولانا مبارک پوریؒ تو صرف ناقل ہیں، البتہ ان کا یہ کہنا کہ:

''علامہ سندھی نے ''قیل'' کہہ کر اشارہ کر دیا ہے کہ وہ اس تاویل سے راضی نہیں ہیں کیوں کہ یہ صیغہ تضعیف وتمریض کا ہے۔'' (ملخصاً ص ۲۷۲)

تو یہ محض دل بہلانے کا ایک ناکام بہانہ ہے۔ جب کہ قیل کو اس وقت صیغہ تمریض پر محمول کیا جائے گا جب کہ کسی مصنف نے اس کی وضاحت کی ہو کہ ''قیل'' سے جو بات نقل کی جائے گی وہ ضعیف اور ناکارہ ہوگی۔ بلکہ ہوتا یوں ہے کہ ایک روایت یا لفظ کے جب متعدد مفہوم ہوں تو قیل و قیل ایضاً وغیرہ کے الفاظ سے ان کا ذکر کیا جاتا ہے جیسا کہ کسی ذی علم پر مخفی نہیں۔

557 معترض ماشاء اللہ شیخ الحدیث ہیں۔ صحیح بخاری انھوں نے بیسیوں بار پڑھائی ہوگی۔ صحیح بخاریؒ میں متعدد معلق روایات ایسی ہیں جنھیں ''قیل'' کے لفظ سے بیان کیا ہے حالانکہ ان میں بعض ایسی بھی ہیں جو صحیح ہیں۔ مثلاً فرماتے ہیں:

و یذکر عن عبداللہ بن السائب رضی اللہ عنہ قال قرأ النبیﷺ المؤمنون . الخ

(بخاری: ص ۱۰۶ ج ۱)

حالانکہ یہ روایت صحیح مسلم (ص ۱۸۶ ج ۱) میں موجود ہے۔ اور علامہ ابن الصلاح نے ''لا ن مثل هذه العبارات تستعمل فی الحدیث الضعیف ایضاً'' (مقدمہ ابن الصلاح مع التقیید: ص ۳۴) کہہ کر اس بات کی وضاحت کر دی ہے کہ ''قیل و یذکر'' وغیرہ الفاظ تمریض ضعیف پر بھی بولے جاتے ہیں۔ یہ نہیں کہ یہ ضعیف پر نص ہیں۔ اگر ان حقائق سے معترض واقف نہیں تو پھر ع

اس میں بھلا قصور کیا ہے آفتاب کا

تضاد بیانی

حالانکہ خود مولانا صفدر صاحب نے اپنی ایک اور تصنیف میں صراحت کی ہے کہ:

''بلا کسی واضح دلیل کے لفظ قیل کو ضعف پر محمول کرنا ہرگز صحیح نہیں۔'' (تفریح الخواطر: ص ۱۹۸)

اس کے علاوہ مؤلف موصوف نے جو بھی اس پر اعتراض کیا ہے اس کا جواب محدث گوندلویؒ نے خیر الکلام (ص ۴۹۵، ۴۹۶) میں مفصل طور پر دیا ہے۔ لہٰذا ان کا اعادہ تحصیل حاصل ہے، بلکہ مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں کہ تطبیق کے لیے بسا اوقات محض فرضی باتیں بھی اختیار کی جاتی ہیں۔ (احسن: ص ۱۰۷ ج ۲) لہٰذا علامہ سندھیؒ نے دوسری روایات کے پیش نظر اس کی یہ توجیہ کی ہے تو حضرت موصوف اس پر چیں بہ جبیں کیوں ہیں؟

الغرض اولاً یہ حدیث ضعیف ہے۔ ثانیاً زیر بحث مسئلہ میں نص نہیں۔ ثالثاً اس کا مورد فاتحہ سے زائد قراءت اور وہ بھی بصورت جہر مراد ہے۔ رابعاً خود حضرت جابرؓ سری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے۔ نیز یہ روایت محتمل المعنی ہے اور حنفی مذہب کے مطابق بھی اس سے استدلال تام نہیں۔

558

بارہویں حدیث

حضرت جابرؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے کہ:

من كان له امام فقراء ة الامام له قراء ة۔

کہ جس نے امام کی اقتداء کی تو امام کی قراءت مقتدی کی قراءت ہے۔

مسند (ص ۳۳۹ ج ۳) کے علاوہ یہی روایت مصنف ابن ابی شیبہ (ص ۳۷۷ ج ۱) اور مسند عبد بن حمید میں حسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر کے طریق سے مروی ہے۔ ❶

جواب: لیکن یہ روایت صحیح نہیں جب کہ اس میں ابوالزبیرؒ محمد بن مسلم بن تدرس ہے جو گو ثقہ ہے مگر مدلس ہے اور اس کی یہ روایت معنعن ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ مدلس کی معنعن روایت صحیح نہیں ہوتی۔

ابوالزبیرؒ مدلس ہیں

جہاں تک اس کے مدلس ہونے کا تعلق ہے تو حافظ ذہبیؒ اور حافظ ابو محمودؒ مقدسی نے اپنے ارجوزہ میں اسے مدلس کہا ہے اور علامہ الحلبیؒ نے التبیین اور علامہ سیوطیؒ نے ''**اسماء من عرف بالتدليس**'' میں اسے ذکر کیا ہے۔ یہ چاروں رسالے راقم الحروف کے پاس قلمی موجود ہیں۔ **والحمد لله على ذلك۔**

حافظ ابن حجر نے طبقات مدلسین (ص ۱۰۸) میں کہا ہے کہ ''مشہور بالتدلیس'' کہ وہ تدلیس کے ساتھ مشہور ہے۔ یہی الفاظ (مشہور بالتدلیس) حافظ صلاح الدین کیکلدی نے جامع التحصیل (ص ۱۲۶) علامہ الحلبیؒ نے التبیین میں کہے ہیں۔

559

حافظ ذہبی نے تذکرہ (ص ۱۲۷ ج ۱) اور میزان الاعتدال (ص ۳۷ ج ۴) میں اور حافظ ابن حجرؒ نے تقریب (ص ۴۷۰) مقدمہ فتح الباری (ص ۴۴۲، ۴۶۳) میں اور علامہ الخزرجیؒ نے الخلاصہ (ص ۳۶۰) میں اسے مدلس قرار دیا ہے۔ الغرض فن رجال پر کوئی معتبر کتاب ایسی نہیں جس میں اسے مدلس قرار نہ دیا گیا ہو۔ علامہ شوکانی نے نیل الاوطار (ص ۱۵ ج ۱) میں ابوالزبیرؒ کو مدلس قرار دیا ہے۔ ایک حدیث کو امام حاکمؒ نے **على شرط الشيخين** کہا ہے جس پر تعاقب کرتے ہوئے حافظ ابن حجرؒ سے نقل کرتے ہیں۔

وهم لان اباالزبير ليس من شرط البخاری و قد عنعن فهو علة هذا الخبر۔ (نیل الاوطار: ص ۴۶ ج ۴)

حافظ ابن حجرؒ کا یہ قول التلخیص (ص ۱۱۳، ج ۲) میں ملاحظہ ہو۔ کہ یہ وہم ہے کیوں کہ ابوالزبیر امام بخاریؒ کی شرط پر نہیں اور اس نے اسے معنعن روایت کیا اور اس حدیث کی یہ علت ہے۔

---

❶ مؤلف احسن الکلام نے ان کو علیحدہ علیحدہ تین حدیثیں تیرہویں اور چودہویں روایت شمار کیا ہے مگر اصلاً سند چوں کہ ایک ہے اس لیے ہم اس پر اسی جگہ بحث کریں گے۔ ان شاءاللہ۔

علامہ ابن العمادؒ رقم طراز ہیں:

قال ابن ناصر الدين نقم عليه التدليس۔ (شذرات: ص ۱۷۵ ج ۱)

اس (ابوالزبیرؒ) پر تدلیس کا عیب لگایا گیا ہے۔

علامہ القرشی حنفیؒ لکھتے ہیں:

قد قال الحفاظ ابوالزبير محمد بن مسلم بن تدرس المكي يدلس في حديث جابر فما كان بصيغة العنعنة لا يقبل ذٰلك۔ (كتاب الجامع: ص ۴۲۹ ج ۲)

مولانا ظفر احمد تھانویؒ نے ابھی انہاء السکن (ص ۱۱۸) میں ان کی یہ عبارت نقل کی ہے بلکہ صحیح مسلم میں بھی اس کی بعض معنعن روایات پر حرف گیری کی ہے۔ علامہ ماردینیؒ حنفی لکھتے ہیں:

وابوالزبير فيه كلام يسير وهو يدلس في حديث جابر ولا يؤخذ من حديثه عنه الا ما صرح بالسماع او كان من رواية الليث بن سعد عنه كذا قال عبدالحق۔ (الجوهر النقي: ص ۲۳۷ ج ۷)

کہ ابوالزبیرؒ میں کچھ کلام ہے اور وہ حضرت جابرؓ کی روایات میں تدلیس کرتا ہے اور اس کی وہی احادیث لی جائیں جن میں وہ سماع کی صراحت کرے یا اس سے لیث بن سعدؒ بیان کرے جیسا کہ عبدالحقؒ نے کہا ہے۔ ❶

560

علامہ کوثریؒ حنفی لکھتے ہیں:

وابوالزبير محمد بن مسلم المكي يذكره كل من الف من المدلسين في عدادهم و هو مشهور بالتدليس۔ (الاشفاق على احكام الطلاق: ص ۲۲)

ابوالزبیر محمدؒ بن مسلم المکی کو ان سب مؤلفین نے جنھوں نے مدلسین پر کتابیں لکھیں ہیں مدلس راویوں کی فہرست میں جگہ دی ہے۔

علامہ کوثریؒ کے اسی رسالہ کا اردو ترجمہ ۱۳۹۵ھ میں ماہنامہ "بینات کراچی" میں مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی کے قلم سے شائع ہوا۔ اس کا شمارہ ۳۔۴ کے ص ۵۲ پر بھی ابوالزبیرؒ کی تدلیس کا ذکر موجود ہے۔

حافظ ذہبیؒ علامہ ابن حزمؒ کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ:

"ابوالزبیر حضرت جابرؓ سے معنعن روایت کرے تو وہ (ابن حزمؒ) اس کی روایت کو رد کر دیتے تھے۔"

(میزان: ص ۳۷ ج ۴)

علامہ سخاویؒ ایک حدیث پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

رجال هذا السند من رجال الصحيح لكن فيه عنعنة ابي الزبير۔ (القول البديع: ص ۱۰۶)

---

❶ شیخ عبدالحقؒ کا یہ قول علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ (ص ۴ ج ۳، ص ۱۷۵ ج ۲) مولانا ڈیانوی نے التعلیق المغنی (ص ۴۳۳) میں بھی نقل کیا ہے

کہ اس حدیث کی سند کے راوی صحیح کے راوی ہیں مگر اس میں ابوالزبیرؒ معنعن روایت کرتا ہے۔

علامہ زیلعیؒ حنفی لکھتے ہیں کہ حافظ ابن قطانؒ فرماتے ہیں:

''اس روایت میں ابوالزبیرؒ ہے اور روایت معنعن ہے۔'' (نصب الرایہ: ص ۲۷۷ ج ۲)

امام ابن قطانؒ کا کلام (بیان الوھم و الایھام (ج ۳ ص ۱۱۴، ۴۵۷، ۲۷۷، ۴۲۹) وغیرہ میں دیکھا جا سکتا ہے۔

اور مولانا عبدالعزیزؒ گوجرانوالوی نصب الرایہ کے حاشیہ (ص ۴۲ ج ۲) میں لکھتے ہیں:

561

وابو الزبیر مدلس کہ ابوالزبیر مدلس ہے۔

مولانا عبدالرشید نعمانیؒ نے مقدمہ کتاب التعلیم کے حاشیہ ص ۸۷ میں بھی اسے مدلس تسلیم کیا ہے۔

ائمہ فن اور علمائے احناف کی ان تصریحات سے واضح ہو جاتا ہے کہ ابوالزبیرؒ مدلس ہے اور اس کا عنعنہ صحت حدیث کے منافی ہے۔ مگر مؤلف احسن الکلام فرماتے ہیں کہ: یہ باطل ہے اس لیے کہ:

۱۔ حافظ ابن قیمؒ لکھتے ہیں کہ جمہور محدثین ابوالزبیرؒ کی معنعن حدیثوں کو صحیح سمجھتے ہیں۔

۲۔ پہلے توجیہ النظر کے حوالہ سے نقل کیا جا چکا ہے کہ ابوالزبیرؒ کا شمار ان مدلسین میں ہوتا ہے جن کی تدلیس مضر نہیں۔ ایک سند یوں ہے عن ابی الزبیر عن ابی سعید. الخ امام دارقطنیؒ لکھتے ہیں: **ھذا اسناد صحیح۔**

۳۔ عبدؒاللہ بن شداد وغیرہ اس کے ثقہ متابع موجود ہیں۔

۴۔ حافظ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں:

''**ھذا اسناد صحیح متصل رجاله کلھم ثقات**'' (احسن: ص ۲۷۵، ۲۷۶ ج ۱)

لہٰذا یہ روایت متصل اور صحیح ہے۔

لیکن ابوالزبیرؒ کی تدلیس کا یہ جواب کسی صورت صحیح نہیں۔ ائمہ فن اور علمائے احناف کی تصریحات آپ کے سامنے ہیں۔ ان ہی کی روشنی میں حافظ ابن قیمؒ کے اس دعویٰ کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ:

''جمہور محدثین ابوالزبیر کی معنعن حدیثوں کو صحیح سمجھتے ہیں۔''

سوال یہ ہے کہ وہ جمہور کون ہیں؟ کیا مولانا صفدر صاحب یا ان کے ہم نوا یہ زحمت فرمائیں گے کہ ذرا ان محدثین کی نشاندہی کر دی جائے جنھوں نے ابوالزبیرؒ کے عنعنہ کو قبول کیا ہے۔ ہم دلائل سے ثابت کر آئے ہیں کہ امام نسائیؒ، علامہ ابن حزمؒ، شیخ عبدالحقؒ، حافظ ابن قطانؒ، علامہ ماردینیؒ، علامہ زیلعیؒ، حافظ ذہبیؒ، حافظ ابومحمود مقدسیؒ، حافظ ابن حجرؒ، علامہ الحلبیؒ، علامہ الخزرجیؒ، علامہ سیوطیؒ، علامہ سخاویؒ، علامہ شوکانیؒ، علامہ کوثریؒ، علامہ کیکلدیؒ، علامہ ابن ناصر الدین، علامہ ابن العمادؒ، علامہ قرشیؒ، مولانا تھانویؒ، مولانا عبدالعزیزؒ وغیرہ ابوالزبیرؒ کو مدلس اور اس کے عنعنہ کو صحت حدیث کے منافی قرار دیتے ہیں۔ انصاف کا تقاضا ہے کہ ذرا ان محدثین وعلماء کی بھی نشان دہی کی جائے کہ کون ابوالزبیرؒ کے عنعنہ کو قبول کرتے ہیں۔ امام حاکمؒ نے کہا ہے کہ ابوالزبیرؒ مدلس نہیں۔ مگر حافظ ابن حجرؒ نے ان کی بھی تردید کی ہے۔ لکھتے ہیں:

562

وھم الحاکم فی کتاب علوم الحدیث فقال فی سنده و فیه رجال غیر معروفین بالتدلیس

وصفه النسائی وغیرہ بالتدلیس۔ (طبقات المدلسین: ص ۱۵)
کہ امام حاکم کو "کتاب علوم الحدیث" میں وہم ہوا ہے کہ اس میں ایک سند کے بارہ میں کہتے ہیں۔ اس کے راوی ایسے ہیں جو تدلیس میں معروف نہیں ہیں۔ حالانکہ امام نسائیؒ وغیرہ نے اسے مدلس کہا ہے۔
بلکہ خود علامہ ابن قیمؒ ہی ابوالزبیرؒ کی معنعن حدیثوں پر کلام بھی کرتے ہیں۔ چنانچہ اسی زادالمعاد میں حدیث "نھی عن ثمن الکلب والسور الا کلب الصید" کے متعلق فرماتے ہیں کہ:

وقد اعله ابن حزم بان ابا الزبیر لم یصرح فیه بالسماع عن جابر وھو مدلس و لیس من روایة اللیث عنه۔ (زاد المعاد مع ابن ھشام: ص ۴۳۵ ج ۲)

کہ ابن حزم نے اسے معلول قرار دیا ہے کہ ابوالزبیرؒ نے اس میں حضرت جابرؓ سے سماع کی صراحت نہیں کی اور وہ مدلس ہے اور نہ یہ روایت اس سے لیثؒ بیان کرتے ہیں۔
یہاں یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ اس روایت پر امام احمدؒ نے حسنؒ بن ابی جعفر کی وجہ سے کلام کیا ہے۔ حافظ ابن قیمؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ علت صحیح نہیں جب کہ حجاج بن محمدؒ اس کا متابع موجود ہے۔ حافظ ابن قیمؒ کا امام احمدؒ کی بیان کی ہوئی علت پر کلام کرنا۔ مگر حافظ ابن حزمؒ کی تعلیل پر خاموشی اختیار کرنا اس بات کا قرینہ ہے کہ وہ اس تعلیل سے متفق ہیں۔
حافظ ابن قیمؒ کا غالباً یہ خیال ہے کہ "ابوالزبیر" کی معنعن حدیثیں صحیح مسلم میں موجود ہیں۔ اسی لیے وہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ جمہور محدثین کے نزدیک ان کی معنعن حدیثیں صحیح ہیں۔ چنانچہ ایک جگہ ابن اسحاقؒ کی تدلیس کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

563

اما قولکم انه لم یصرح بسماعه من یعقوب فعلی تقدیر العلم بھذا النفی لا یخرج الحدیث عن کونه حسنا فانه قد لقی یعقوب و سمع منه و فی الصحیح قطعة من الاحتجاج بعنعنة المدلس کابی الزبیر عن جابر .الخ۔ (تھذیب السنن: ص ۹۸ ج ۷)

یعنی تمہارا یہ کہنا کہ اس (ابن اسحاقؒ) نے یعقوبؒ سے سماع کی صراحت نہیں کی تو اس نفی کے باوجود یہ حدیث حسن درجہ سے کم نہیں کیوں کہ اس نے یعقوب سے ملاقات کی ہے اور اس سے سماع بھی کیا ہے۔ اور الصحیح (بخاری و مسلم) میں بھی مدلس کے عنعنہ سے احتجاج کا ایک حصہ موجود ہے۔ جیسا کہ ابوالزبیر عن جابرؓ کی روایات ہیں۔
اصولِ حدیث کا طالب علم اس بات سے بخوبی واقف ہے کہ حافظ ابن قیمؒ کا ابن اسحاقؒ کی تدلیس کے متعلق یہ جواب صحیح نہیں۔ وہ اس کی کمزوری و خامی سے بخوبی واقف ہے۔ پھر ابن اسحاقؒ کی تدلیس کے جواب میں صحیحین کے مدلسین کی معنعن روایات سے استدلال بھی "جمہور" ائمہ اصول کے خلاف ہے۔ جب کہ صحیحین میں مدلسین کا عنعنہ سماع پر محمول ہے۔ جیسا کہ مؤلف احسن الکلام نے بھی صراحت کی ہے۔ (احسن: ص ۲۰۱ ج ۱)
الغرض حافظ ابن قیمؒ کا یہ قول صحیح نہیں کہ جمہور ابوالزبیرؒ کے عنعنہ کو صحیح سمجھتے ہیں جب کہ وہ خود بھی ابوالزبیرؒ کو مدلس اور اس کے عنعنہ کو منافی صحت قرار دیتے ہیں۔

ثانیاً: ان کا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔ لہٰذا قابل قبول نہیں۔ غالباً صحیح مسلم میں ابوالزبیرؒ عن جابر کی روایات سے انھوں نے سمجھا ہے کہ جمہور اسے صحیح سمجھتے ہیں مگر یہ بھی صحیح نہیں۔ جیسا کہ ہم نے اشارہ کیا ہے۔ (وللتفصیل موضع آخر)

ابوالزبیرؒ کی تدلیس کے دفاع میں دوسرا سہارا توجیہ النظر (ص ۲۵۱) کی عبارت ہے جسے انھوں نے (ص ۲۰۱، ۲۰۲) پر ذکر کیا ہے اور جسے وہ ''محدثین کا ضابطہ'' قرار دیتے ہیں۔ ہم بھی اس خانہ ساز ''ضابطہ'' کی حقیقت بیان کر چکے ہیں اور یہ بھی وضاحت کر چکے ہیں کہ علامہ الجزائریؒ نے یہ ''ضابطہ'' حافظ ابن حزمؒ سے نقل کیا ہے اور وہ خود ہی ابوالزبیرؒ کی معنعن حدیثوں کی تضعیف کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کے الفاظ ہیں: 564

اما نحن فلا نصححه لان ابا الزبير مدلس ما لم يقل في الخبر انه سمعه من جابر۔

(المحلی : ص ۳۶۴ ج ۷)

کہ ہم اس کو صحیح نہیں کہتے کیوں کہ اس میں ابوالزبیرؒ مدلس ہے تا آنکہ حضرت جابرؓ سے سماع کی صراحت کرے۔

اور دوسری جگہ لکھتے ہیں :

''حديث ابي الزبير مالم يكن عند الليث عنه اولم يقل فيه ابو الزبير انه سمعه من جابر فلم يسمعه من جابر'' (المحلی: ص ۴۱۹ ج ۷)

اسی طرح حضرت ابن عباسؓ و عائشہ رضی اللہ عنہما کی روایت کہ آنحضرت ﷺ نے طواف زیارت رات تک مؤخر کیا۔ جیسے امام ترمذیؒ اور امام احمد وغیرہ نے بیان کیا ہے کے بارے میں بھی ابن حزمؒ فرماتے ہیں: اس میں ابوالزبیر مدلس ہے، المحلی، **القرى لقاصد ام القرى** (ص ۴۲۰) نیز دیکھیے تحفۃ الاحوذی (ص ۱۱۱ ج ۲)۔

اسی طرح ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

ان في سنده ابو الزبير وهو مدلس مالم يقل حدثنا و اخبرنا۔ (احکام : ص ۱۳۵ ج ۶)

کہ اس کی سند میں ابوالزبیرؒ مدلس ہے۔ جب تک حدثنا و اخبرنا نہ کہے۔

اور حافظ ابن قیمؒ اور علامہ ذہبیؒ کے حوالہ سے بھی گزر چکا ہے کہ حافظ ابن حزم ابوالزبیرؒ کے عنعنہ کو قبول نہیں کرتے۔ اِلّا یہ کہ اس سے لیثؒ روایت کرے۔ (یعنی جیسے قتادہؒ سے شعبہ کی روایات محمول علی السماع ہیں۔ اسی طرح لیثؒ کی ابوالزبیرؒ سے روایات محمول علی السماع ہیں۔ **كما لا يخفى على الماهر**)

اسی سے اس ضابطہ کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ پھر اس کی تائید میں امام دارقطنیؒ کا یہ حوالہ کہ انھوں نے ابوالزبیر عن ابی سعید کی سند کو **''اسناد صحیح''** کہا ہے (سنن دارقطنی: ص ۱۳۳ ج ۱) بھی ان کو مفید نہیں۔ اگر حوالہ کا یہ صفحہ صحیح ہے تو:

اولاً: یہ روایت **''ابو الزبير عن ابی سعید''** نہیں بلکہ **''ابو الزبير عن سعيد بن جبير''** کے واسطہ سے ہے۔

ثانیاً: اسی صفحہ (۱۳۳ ج ۱) پر ابوالزبیرؒ کے واسطہ سے دو روایتیں ہیں۔ ان میں سے ایک میں سماع کی صراحت موجود ہے اور دوسری سند معنعن ہے اور اسی کے متعلق **''اسناد صحیح''** کہا گیا ہے۔ مگر وہ روایت ابوالزبیرؒ سے لیث نے بیان کی ہے اور ابھی ہم نقل کر آئے ہیں کہ **''ليث عن ابی الزبير''** کے واسطہ سے ابوالزبیر کی معنعن روایتیں بھی سماع پر 565

محمول ہیں جیسا کہ حافظ ابن حزمؒ، حافظ عبدالحقؒ وغیرہ نے کہا ہے۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے طبقات المدلسین کے آخر میں بھی اس بات کی صراحت کی ہے۔ لہٰذا اگر امام دارقطنیؒ نے اس سند کو صحیح کہا ہے تو یہ بالکل صحیح ہے۔ افسوس ہے کہ ''شیخ الحدیث'' ایسے مرتبہ پر فائز بزرگ بھی قارئین کو بڑی ہوشیاری سے اندھیرے میں رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

بالفرض امام دارقطنیؒ وغیرہ نے اگر کسی جگہ ابوالزبیرؒ کی معنعن حدیث کی سند کو ''صحیح'' کہا ہے تو اس سے ابوالزبیرؒ کی تدلیس مرتفع نہیں ہوتی۔ محدثین کے نزدیک ابوعبیدہ کا حضرت ابن مسعودؓ سے سماع صحیح نہیں۔ مگر امام دارقطنیؒ اس کی روایات کو بھی ''اسناد حسن'' فرماتے ہیں۔ (ص ۳۵۹ ط ہند)

ایک سند ابن جریج عن ابن ابی ملیکہ عن ام سلمہ ہے۔ امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں اسناد صحیح (سنن: ص ۱۱۸ ج ۱) حالانکہ اس میں بھی ابن جریج مدلس ہے۔ پھر ''هذا اسناد صحيح'' اور ''حدیث صحیح'' میں فرق بین ہے جیسا کہ پہلے بارہا گزر چکا ہے۔ لہٰذا امام دارقطنیؒ کے اس اصول سے ابوالزبیرؒ کی نہ تدلیس کا الزام مرتفع ہوتا ہے اور نہ ہی اس کا عنعنہ قابل قبول قرار پاتا ہے۔

۳۔ رہی یہ بات کہ عبداللہؓ بن شداد وغیرہ نے ابوالزبیرؒ کی متابعت کی ہے تو صحیح بات یہ ہے کہ عبداللہؓ بن شداد سے یہ روایت مرسل ہے، متصل نہیں۔ جیسا کہ تقریباً دو درجن محدثین کی تصریحات گزر چکی ہیں۔ لہٰذا عبداللہؓ کو ابوالزبیرؒ کا متابع قرار دینا صحیح نہیں کیوں کہ عبداللہؓ عن جابرؓ کے واسطہ سے تمام احادیث ضعیف ہیں۔

۴۔ حافظ شمس الدین بن قدامہ کا اس حدیث کو متصل اور اس کی سند کو صحیح کہنا بظاہر سند کے اعتبار سے ہے لیکن جب کہ ''ابوالزبیرؒ'' مدلس ہے اور اس کی یہ روایت جمیع طرق سے معنعن ہے تو ان کا یہ دعویٰ صحیح نہیں۔

566

ہماری ان گزراشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ ابوالزبیرؒ مدلس ہے اور اس کی یہ روایت معنعن ہے لہٰذا اسے صحیح یا حسن قرار دے کر استدلال کرنا صحیح نہیں۔

ابوالزبیرؒ کی تدلیس اور صفدر صاحب کے نئے خدشات

احسن الکلام کے تیسرے ایڈیشن کے دیباچہ میں حضرت مولانا صفدر صاحب نے راقم کے اس مضمون پر تبصرہ بھی فرمایا ہے جو مجلّہ ترجمان الحدیث (۱۹۷۳ء سے ۱۹۷۵ء) میں شائع ہوتا رہا ہے۔ جس پر نقد و تبصرہ ترجمان الحدیث (ستمبر، اکتوبر ۱۹۸۵ء) میں شائع ہو چکا ہے۔ مولانا صفدر صاحب نے اپنے تبصرہ میں پورے مضمون میں صرف دو باتوں سے تعرض فرمایا:

۱۔ ابواسحاق کی تخلیط اور

۲۔ ابوالزبیرؒ کی تدلیس۔

ابواسحاقؒ کی تخلیط کے بارے میں بحث پہلے دسویں حدیث کے ضمن میں گزر چکی ہے۔ اب ابوالزبیرؒ کی تدلیس کے بارے میں ان کی نگارشات کی حقیقت یہاں بھی ملاحظہ فرمالیجیے، جسے ہم ترجمان الحدیث کے مضمون سے جزوی ترمیم کے ساتھ یہاں نقل کر رہے ہیں۔

ابو الزبیرؒ کے بارے میں ائمہ فن اور علمائے کرام کی آراء آپ پہلے پڑھ آئے ہیں۔ علمائے کرام کی ان تصریحات کے برعکس مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

''ترجمان الحدیث میں مشہور محدث ابو الزبیرؒ کے عنعنہ پر طویل اور ناکام بحث ہے۔'' (احسن الکلام: ص ۱۴۱ ج ۱ طبع سوم)

ہماری یہ بحث کامیاب ہے یا ناکام اس کا اندازہ تو وہی انصاف پسند کر سکتا ہے جس نے ''ترجمان الحدیث'' میں اس پوری بحث کا خود مطالعہ کیا ہے لیکن اب دیکھیے کہ اس بحث کو ''ناکام'' ثابت کرنے میں مولانا صفدر صاحب نے کون سا تیر مارا ہے۔ دو تین صفحات میں پھیلی ہوئی ان کی نگارشات کا خلاصہ حسب ذیل ہے: 567

۱۔ علامہ ابن حزمؒ نے مدلسین کی دو قسمیں کی ہیں۔ پہلی قسم ان مدلسین کی ہے جو حافظ، عادل ہیں اور ان کا عنعنہ مطلقاً قابل قبول ہے۔ ان میں حافظ ابن حزمؒ نے حسن بصریؒ، ابو اسحاق سبیعیؒ، قتادہؒ، عمروؒ بن دینار، سلیمانؒ اعمش، ابو الزبیرؒ، سفیان ثوریؒ، سفیانؒ بن عیینہ کو ذکر کیا ہے۔ لہٰذا ابو الزبیرؒ کا عنعنہ مطلقاً مقبول ہے۔

۲۔ حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ بخاری و مسلم میں مدلس کے عنعنہ والی روایتوں سے احتجاج کا کافی حصہ موجود ہے۔ جیسے ابو الزبیر عن جابر۔ (تہذیب السنن: ص ۹۸ ج ۷)

۳۔ امام بخاریؒ نے ابو الزبیرؒ کی مقرون بعطاء کی روایت سے استدلال کیا ہے (بخاری: ج ۱ ص ۲۹۱) اور (ص ۹۸، ۱۷۶، ۲۳۳ ج ۱) میں ابو الزبیرؒ عن جابر کو متابعات میں پیش کیا ہے اور ج ۱ ص ۲۲۴ میں امام بخاریؒ نے ابو الزبیر عن جابرؓ کے اثر سے احتجاج کیا ہے۔ جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے صراحت کی ہے۔

۴۔ اگر صرف لیث عن ابی الزبیر کی سند ہی صحیح ہے تو مسلم شریف کی ان تمام روایات کی صحت کا انکار کر دیا جائے جو ابو الزبیرؒ سے لیثؒ کے واسطہ کے بغیر معنعن مروی ہیں۔ مثلاً: مسلم (ص ۲۲۴، ۴۴۰، ۴۶۲، ۴۶۵ ج ۱۔ ص ۴، ۷، ۱۱، ۲۷، ۳۲، ۶۵۳۸، ۱۲۶، ۱۹۷، ۲۰۲ ج ۲) وغیرہ۔ لہٰذا اگر صحیح مسلم کی یہ روایات صحیح ہیں۔ تو ہماری پیش کردہ روایت ''عن ابی الزبیر عن جابر'' بھی صحیح ہے۔

۵۔ امام مسلمؒ نے صحیح مسلم میں ابو الزبیر عن جابرؓ کی جن روایات سے احتجاج کیا ہے کیا ان میں سے ہر ہر روایت کسی اور صحابی سے بھی امام مسلمؒ نے روایت کی ہے تاکہ ان کی معنعن روایات پر حرف نہ آئے۔ اگر معترض صاحب صحیح مسلم میں سے ان ہی مضامین کی روایات جو ابو الزبیرؒ عن جابرؓ کے طریق سے مروی ہیں، دیگر صحابہ کرامؓ کی روایات سے باحوالہ بتا دیں تو ہم علمی اور تحقیقی طور پر ان کے احسان مند ہوں گے۔ الخ

لیجیے! یہ ہے کل کائنات ان اعتراضات کی جن کی بنیاد پر حضرت موصوف فرماتے ہیں کہ: 568

''ترجمان الحدیث میں ابو الزبیرؒ کے عنعنہ پر طویل اور ناکام بحث کی گئی ہے۔''

حالانکہ اعتراض کی ان تمام شقوں میں بیت عنکبوت سے زیادہ وہن اور کمزوری پائی جاتی ہے۔ بالترتیب حقیقت حال ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ علامہ ابن حزمؒ نے الاحکام (ص ۱۴۱ ج ۱) میں مدلسین کی جو تقسیم کی ہے اور جسے معترض نے احسن الکلام (ص

۲۰۱،۲۰۲ ج ا) میں ''محدثین کا ضابطہ'' قرار دیا ہے۔ اس کی حقیقت ہم قتادہؒ اور ابو اسحاقؒ کی تدلیس کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں اور باحوالہ عرض کر چکے ہیں کہ مدلس عادل ہو اور وہ عنعنہ سے تدلیس کرے تو اس کی وہ روایت صحیح نہیں جس کی تفصیل تحصیل حاصل ہے۔

ثانیاً: یہ ''ضابطہ'' ہے تو ہم علامہ ابن حزمؒ کی دوسری مشہور کتاب المحلی (ص ۳۶۳،۴۱۹ ج ۷) کے حوالہ سے نقل کر چکے ہیں کہ ابوالزبیرؒ مدلس ہے اور جب وہ سماع کی صراحت نہ کرے ہم اس کی حدیث کو صحیح نہیں سمجھتے۔ اِلَّا یہ کہ ابوالزبیرؒ سے روایت کرنے والے امام لیثؒ ہوں۔ علاوہ ازیں اسی الاحکام میں ایک حدیث پر بحث کرتے ہوئے علامہ ابن حزمؒ لکھتے ہیں:

ان فی سنده ابو الزبیر وهو مدلس مالم یقل حدثنا او اخبرنا۔ (احکام: ج ۶ ص ۱۳۵)

کہ اس کی سند میں ابوالزبیرؒ ہے اور وہ مدلس ہے جب تک وہ حدثنا یا اخبرنا نہ کہے۔

علامہ ابن قیمؒ نے بھی زاد المعاد مع ابن ہشام (ص ۴۳۵ ج ۲) میں ابن حزمؒ ہی سے نقل کیا ہے کہ ابوالزبیرؒ مدلس ہے اور ان کا عنعنہ صحت حدیث کے منافی ہے۔ الا یہ کہ لیثؒ ان سے راوی ہو۔ اور یہی بات ان کے حوالہ سے علامہ ذہبیؒ نے میزان الاعتدال (ص ۳۷ ج ۴) میں کہی ہے۔

قارئین کرام علامہ ابن حزمؒ کے اس ''ضابطہ'' کو سامنے رکھتے ہوئے ان کی یہ تصریحات بھی ملاحظہ فرمائیں۔ جب انھوں نے خود ہی اس ''ضابطہ'' کی پابندی نہیں کی تو دوسروں کو اس کی پابندی کی تلقین کرنا چہ معنی دارد؟

ثالثاً: انہی مدلسین میں قتادہؒ ہے جسے خود مولانا صفدر صاحب نے اپنی ایک دوسری تصنیف ''دل کا سرور'' میں مدلس قرار دیا۔ گو احسن الکلام میں مسلکی حمیت میں اس کا انکار کیا گیا ہے۔

رابعاً: اسی فہرست میں سلیمانؒ بن مہران الاعمش بھی ہیں جو مشہور مدلس ہیں بلکہ ضعفاء سے بھی تدلیس کرتے ہیں البتہ جب وہ ابراہیمؒ، ابنؒ ابی وائلؒ اور ابو صالح السمانؒ سے روایت بیان کریں تو وہ روایات محمول علی السماع ہوں گی۔ جیسا کہ حافظ ذہبی نے میزان (ص ۲۲۴ ج ۲) میں لکھا ہے۔

خامساً: ترجمان (۷ مارچ ۱۹۷۴ء) میں عرض کیا تھا کہ سفیان ثوریؒ کو معترض کے ''محقق نیموی'' مدلس قرار دیتے ہوئے آمین بالجہر کے مسئلہ میں ان کی روایات کو مرجوح قرار دیتے ہیں۔ کیا معترض صاحب نے ان کے اس فیصلہ کو غلط سمجھ لیا ہے؟

سادساً: اسی فہرست میں امام حسنؒ بصری کا تذکرہ ہے۔ جب کہ مؤلف احسن الکلام ان کے عنعنہ کو تسلیم نہیں کرتے۔ جیسا کہ ازالۃ الریب کے حوالے سے پہلے گزر چکا ہے۔

سابعاً: حافظ ابن حزمؒ نے مدلسین کی تقسیم میں دوسری قسم ان مدلسین کی بتلائی ہے جو اگر سمعت یا اخبرنا بھی کہیں تو ان کی حدیث قابل قبول نہ ہوگی۔ بلکہ وہ ان کی تمام تر مرویات کو مردود سمجھتے ہیں۔ ان کے الفاظ ہیں:

وهذا فسق ظاهر واجب اطراح جمیع حدیثه، صح انه دلس فیه اولم یصح انه دلس فیه

وسواء قال سمعت او اخبرنا. الخ - (الاحکام : ص ۱۴۲ ج ۱)

کہ یہ فسق ظاہر ہے ایسے راوی کی تمام روایات کو چھوڑ دینا واجب ہے۔ اس نے تدلیس کی ہو یا نہ کی ہو خواہ سمعت کہے یا اخبرنا کہے۔

570 اور اسی فہرست میں انھوں نے حسنؒ بن عمارة [1] اور شریکؒ بن عبداللہ القاضی کو شمار کیا ہے، جس کا نتیجہ صاف ہے کہ ''حسنؒ بن عمارۃ اور شریکؒ'' کی تمام روایات مردود اور ناقابل قبول ہیں۔ وہ خواہ سماع کی صراحت کریں یا نہ کریں۔ لیکن حضرت مولانا صفدر صاحب جو حافظ ابن حزمؒ کی اس تقسیم کو ''محدثین کا ضابطہ'' بتلاتے ہیں۔ وہی شریک بن عبداللہ القاضی کو صدوق اور اس کی حدیث کو اقسام حسن میں شمار کرتے ہیں۔ ان کے اپنے الفاظ ہیں:

''علامہ ذہبیؒ ان کو الحافظ الصادق اور احد الائمہ لکھتے ہیں۔ نیز لکھتے ہیں کہ وہ احد الائمۃ الاعلام حسن الحدیث، امام فقیہ اور کثیر الحدیث تھے۔ وحدیثه من اقسام الحسن ،علامہ ابن سعدؒ ان کو ثقہ، مامون اور کثیر الحدیث کہتے ہیں۔'' (احسن الکلام: ص ۲۵۷ ج ا طبع ثانی)

بتلایئے! کیا محدثین کا ضابطہ ''شریکؒ قاضی کی روایات کو حسن اور اسے امام، احد الائمہ ماننے کی اجازت دیتا ہے؟ اگر نہیں تو پھر یہ ضابطہ کیسا ہے؟ حسنؒ بن عمارہ کے بارے میں یہ ''ضابطہ'' پیش نظر رہے مگر دوسری طرف دیوبندی '' المجلس العلمی '' کی اس کے بارے میں صفائی نصب الرایہ جلد ثالث کے اوائل میں ملاحظہ فرمائیں۔ کتنے تعجب کی بات ہے کہ مولانا صفدر صاحب اور ان کے ہم فکر علامہ ابن حزمؒ کی تقسیم کے مطابق نہ ہی مدلسین کی قسم اول سے متفق ہیں اور نہ ہی قسم ثانی سے، مگر صرف دفع الوقتی اور مسلکی پاسداری کی بنا پر ناواقف حضرات کو یہ باور کرانے کی کوشش کرتے ہیں کہ یہ ''محدثین کا ضابطہ'' ہے مگر ہم نے ثابت کیا ہے کہ خود ابن حزمؒ کے نزدیک ابو الزبیرؒ مدلس اور اس کا عنعنہ صحت حدیث کے منافی ہے، اور نہ ہی یہ ''محدثین کا ضابطہ'' ہے کہ ثقہ اور عادل تدلیس کرے تو اس کی تدلیس صحت کے منافی نہیں۔ جیسا کہ باحوالہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ تعجب ہے کہ ایک طرف مولانا صفدر صاحب علامہ ابن حزمؒ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ ان کا معاملہ رواۃ کی توثیق و تضعیف کے بارے میں بڑا ہی نرالا ہے۔ رواۃ اور احادیث کی علل کے بارے میں اور اصول و فروع میں ان کے بہت سے مسائل غلط ہیں۔ (احسن الکلام: ص ۹۴، ۹۵ ج ۲)

571 مگر دوسری طرف محدثین کے خلاف ابن حزمؒ کی ایک رائے کو ''محدثین کا ضابطہ'' باور کرانے کے درپے ہیں اور ''ضابطہ'' بھی ایسا جس کی پاسداری نہ خود علامہ ابن حزمؒ نے کی اور نہ ''ضابطہ'' قرار دینے والے ہمارے مہربان نے، مگر بحث فاتحہ میں بڑے اہتمام سے اس ''ضابطہ'' کی پابندی کی تلقین کرتے ہیں۔

۲۔ حافظ ابن قیمؒ نے تہذیب السنن (ص ۹۸ ج ۷) میں جو لکھا ہے وہ صحیح نہیں۔ پہلے بھی ہم ان کی یہ مکمل عبارت نقل کر

---

[1] الاحکام میں الحسینؒ بن عمارۃ ہے۔ مگر صحیح الحسنؒ بن عمارۃ ہے۔ جیسا کہ توجیہ النظر: ص ۲۵۲ میں ہے۔

کے اس پر نقد کر چکے ہیں۔ افسوس کہ مولانا صفدر صاحب نے ان کی اس عبارت کا آخری حصہ جو ان کے مفید مقصد تھا اسے نقل کر کے حافظ ابن قیمؒ کو اپنا ہم نوا ثابت کرنے کی کوشش ضرور کی ہے۔ ❶ حافظ ابن قیم کا مکمل کلام ملاحظہ فرمائیں۔

اما قولكم انه لم يصرح بسماعه من يعقوب فعلى تقدير العلم بهذا النفي لا يخرج الحديث عن كونه حسنا فانه قد لقي يعقوب و سمع منه و في الصحيح قطعة من الاحتجاج بعنعنة المدلس كابي الزبير عن جابر و سفيان عن عمرو بن دينار و نظائر كثيرة لذلك۔ (تهذيب السنن : ص ۹۷، ۹۸ ج ۷)

تمہارا یہ کہنا کہ اس (محمد بن اسحاقؒ) نے یعقوب سے سماع کی تصریح نہیں کی تو اس بات کو تسلیم کر لینے کے باوجود کہ ابن اسحاقؒ نے یعقوبؒ سے یہ روایت نہیں سنی۔ یہ روایت درجہ حسن سے ساقط نہیں۔ جب کہ ابن اسحاقؒ کی ملاقات اور سماع یعقوبؒ سے ثابت ہے۔ مزید یہ کہ الصحیح میں مدلس کی معنعن روایتوں سے احتجاج کا ایک حصہ موجود ہے جیسے ابوالزبیر عن جابر اور سفیان عن عمرو بن دینار اور اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔

حافظ ابن قیمؒ کی اس عبارت سے دو باتیں مترشح ہوتی ہیں۔

572 ۱۔ ابن اسحاقؒ کے بارے میں اگر تسلیم کیا جائے کہ اس نے یعقوبؒ سے یہ حدیث نہیں سنی پھر بھی یہ حدیث حسن ہے کیوں کہ اس کی یعقوبؒ سے ملاقات اور اس سے سماع (فی الجملہ) ثابت ہے۔

۲۔ الصحیح میں مدلسین کی کئی معنعن احادیث سے احتجاج کیا گیا ہے۔ لہٰذا اگر مدلس کی معنعن روایت الصحیح میں صحیح ہے تو ہم ابن اسحاقؒ کی روایت کو حسن کیوں نہیں کہہ سکتے؟ مگر قارئین کرام بلکہ خود مولانا صفدر صاحب بتلائیں کہ کیا ابن اسحاقؒ کی تدلیس کا یہ جواب صحیح ہے؟ ان کی اس عبارت سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ حافظ ابن قیمؒ ان حضرات کے ہم نوا ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ مدلس اگر ایسے راوی سے روایت کرے جس سے اس کا سماع اور ملاقات ثابت ہو تو اس کی روایت مقبول ہوگی، جیسا کہ خود انھوں نے زاد المعاد میں حافظ ابوالحسن ابن القطانؒ سے نقل کیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

وانما يختلف العلماء في قبول حديث المدلس اذا كان عمن قد علم لقاؤه له و سماعه منه ههنا يقول قوم يقبل و يقول آخرون يرد ما يعنعنه عنهم حتى يتبين الاتصال في حديث حديث.. الخ(زاد العماد : ص ۲۳۴ ج ۱)

حافظ ابن حجرؒ نے اپنے ''النکت'' میں بھی حافظ ابوالحسنؒ کا یہ قول نقل کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں :

قال ابوالحسن ابن القطان اذا صرح المدلس قبل بلا خوف و اذا لم يصرح فقد قبله قوم

---

❶ گمان غالب ہے کہ مولانا صفدر صاحب کو حافظ ابن قیمؒ کی اس عبارت کا علم بھی ترجمان کی وساطت سے ہوا ہے جب کہ احسن الکلام طبع دوم میں حافظ ابن قیمؒ کی اس عبارت کو ابوالزبیرؒ کی تدلیس کے دفاع میں پیش نہیں کیا گیا۔

مالم یتبین فی حدیث بعینه انه لم یسمعه ورده اخرون مالم یتبین انه سمعه۔ (النکت : ص ۶۲۵ ج ۲)

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مدلس سماع کی صراحت کرے تو بالاتفاق اس کی روایت قبول کی ہے اور جب سماع کی صراحت نہ کرے مگر اس شیخ سے سماع اور ملاقات ثابت ہو تو بعض نے اس کی روایت کو بھی قبول کیا ہے۔ الا یہ کہ اسی روایت میں ثابت ہو جائے کہ اس نے شیخ سے یہ روایت نہیں سنی۔ مگر دوسروں نے اس کو رد کیا ہے اور اس کی ہر معنعن روایت کو مردود قرار دیتے ہیں، تا آنکہ ان میں اتصال ثابت ہو۔ اس وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظ ابن قیمؒ بظاہر ان حضرات کے ہم نوا ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ مدلس کا مروی عنہ سے سماع اور ملاقات ہو تو اس کی معنعن روایت بھی مقبول ہے۔ تبھی تو وہ ابن اسحاق کی اس معنعن روایت کو حسن قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: 573

”فانه قد لقي يعقوب و سمع منه۔“

حالانکہ یہ بات صحیح نہیں۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں :

لا يقبل منه الا ما صرح فيه بالتحديث على الاصح۔ (شرح نخبة الفكر : ص ۴۵)

کہ اصح قول یہ ہے کہ مدلس عادل ہو تو اس کی وہی روایت قبول کی جائے گی جس میں تحدیث یعنی سماع کی صراحت ہوگی۔

لہٰذا جس طرح حافظ ابن قیمؒ کی پہلی بات صحیح نہیں اسی طرح دوسری بات بھی صحیح نہیں۔ صحیحین میں مدلسین کی روایت پر دوسرے مدلسین کی روایات کو قیاس کرنا یا صحیحین کے مدلسین کی معنعن کو جو خارج از صحیح ہیں کو بھی صحیح سمجھنا غلط ہے جس کی مختصر وضاحت ہم ”ترجمان الحدیث“ (ستمبر ۱۹۷۴ء) اور قتادہؒ کی تدلیس کے ضمن میں کر چکے ہیں۔ تعجب ہے کہ حافظ ابن قیمؒ ایک طرف تو ابوالزبیرؒ کی معنعن حدیث صحیح قرار دیتے ہیں مگر دوسری طرف ایک حدیث کی علت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وقد اعله ابن حزم بان أبا الزبير لم يصرح فيه بالسماع من جابر وهو مدلس وليس من رواية الليث عنه۔ (زادالمعاد : ص ۴۸ ج ۴)

کہ اس کو ابن حزمؒ نے معلول کہا ہے کیوں کہ اس میں ابوالزبیرؒ ہیں جنھوں نے جابرؓ سے سماع کی تصریح نہیں کی اور وہ مدلس ہے اور نہ یہ روایت ابوالزبیرؒ سے لیث نے بیان کی ہے۔

اور ایک دوسری جگہ نقل کرتے ہیں:

وابو الزبير مدلس لم يذكر ههنا سماعاً من عائشة ..الخ (زاد المعاد : ص ۴۳۴ ج ۱)

کہ ابوالزبیرؒ مدلس ہے اور اس نے یہاں حضرت عائشہؓ سے سماع کی صراحت نہیں کی۔

لہٰذا جب خود انہی کے نزدیک ان مقامات پر ابوالزبیرؒ مدلس اور اس کا عنعنہ صحتِ حدیث کے منافی ہے تو پھر دوسرے مقامات پر اس کا عنعنہ صحت کے کیوں منافی نہیں؟ اور اس کی تدلیس کے دفاع کا کیا فائدہ؟ 574

۳۔ رہی یہ بات کہ امام بخاریؒ نے ابوالزبیرؒ کی مقرون بعطاءؒ روایت سے استدلال کیا ہے اور ابوالزبیر عن جابرؓ کی روایات متابعۃً بھی ذکر کی ہیں اور (ص۲۲۴ ج ۱) میں ابوالزبیر عن جابر کے اثر سے احتجاج کیا ہے تو اس سے بھی ابوالزبیرؒ کا مدلس نہ ہونا یا اس کی معنعن روایات کا صحیح ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

اولاً: اس لیے کہ معلق روایات صحیح بخاری کا موضوع نہیں، صحیح بخاری کا موضوع اور اس کی شرط خود اس کے نام سے ظاہر ہے اور وہ ہے:

الجامع الصحیح المسند المختصر من امور رسول اللہ ﷺ وسننہ وایامہ۔

اور علامہ الجزائریؒ ''المسند'' کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

و من قولہ المسند أن مقصودہ الاصلی تخریج الاحادیث التی اتصل اسنادھا ببعض الصحابة عن البنی ﷺ سواء کانت من قولہ ام فعلہ ام تقریرہ، واماما وقع فی الکتٰب من غیر ذلک فانما وقع عرضاً وتبعاً لا اصلاً ومقصوداً۔ (توجیہ النظر: ص ۸۸)

یعنی امام بخاریؒ کے المسند کہنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا اصل مقصود ان احادیث کی تخریج ہے جو متصل الاسناد ہیں خواہ وہ احادیث قولی ہوں یا فعلی ہوں یا تقریری اور اس کے علاوہ کتاب میں جو روایات یا اقوال آئے ہیں وہ اس میں تبعاً ہیں، اصلاً اور مقصوداً نہیں۔

یہی بات دیگر ائمہ فن نے بھی لکھی ہے۔ ملاحظہ ہو (تدریب الراوی: ص۶۳، ۶۴) بنا بریں ابوالزبیرؒ کی متابعات میں آنے والی روایات سے اس سند کی تصحیح پر استدلال صحیح نہیں، کیوں کہ وہ روایات امام بخاریؒ کی شرط اور مقصود کے مطابق ہی نہیں۔

ثانیاً: جو روایات متابعات میں آئی ہیں ان میں اکثر و بیشتر ایسی ہیں جو بطریق لیث عن ابی الزبیر ہیں یا ان میں سماع ثابت ہے۔ چنانچہ (ص ۹۸ ج ۱) میں جو روایت ہے اس کے متعلق حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

وھی عند مسلم من طریق اللیث عنہ۔ (فتح الباری: ص ۲۰۱ ج ۲)

کہ یہ روایت مسلم میں لیثؒ کے واسطہ سے مروی ہے۔

اور (ص ۱۷۶ ج ۱) میں جو ''ابوالزبیر عن جابر'' کے واسطہ سے معلق روایت ہے تو اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ نسائی میں یہ روایت ''شعبہ عن ابی الزبیر'' کے واسطہ سے ہے اور شعبہؒ کے بارے میں خود مولانا صفدر صاحب بھی معترف ہیں کہ شعبہؒ اپنے مشائخ بالخصوص ابوالزبیرؒ، ابواسحاقؒ، اور قتادہؒ سے ان کی وہی روایات لیتے ہیں جو انھوں نے اپنے مشائخ سے سنی ہیں۔ اور وہ روایات اگرچہ معنعن ہی کیوں نہ ہوں، سماع پر محمول ہوں گی۔ دیکھیے احسن الکلام (ص ۱۸۱ ج ۱، ص ۱۲۳ ج ۲)

575

رہی (ص ۲۳۳) کی معلق روایت جو ''بواسطہ ابوالزبیر عن عائشہ عن ابن عباس'' ہے تو اسے بھی پیش کرنا صحیح نہیں جبکہ ابوالزبیر کا حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے سماع ہی صحیح نہیں۔ امام سفیان بن عیینہؒ فرماتے ہیں:

یقولون انه لم یسمع من ابن عباس۔ ❶

محدثین کہتے ہیں کہ ابوالزبیرؒ نے ابن عباسؓ سے نہیں سنا۔

اور ابوحاتمؒ فرماتے ہیں کہ ابوالزبیرؒ نے ابن عباسؓ کو صرف دیکھا ہے اور عائشہؓ سے سنا نہیں۔''

(المراسیل لابن ابی حاتم: ص ۱۱۹، ۱۲۰، جامع التحصیل: ص ۳۳۰)

ابوالحسن ابن القطانؒ فرماتے ہیں کہ ابوالزبیرؒ، حضرت عائشہؓ اور ابن عباسؓ سے بالواسطہ روایت کرتے ہیں بلاواسطہ نہیں۔

البتہ امام ترمذیؒ نے العلل میں امام بخاریؒ سے نقل کیا ہے کہ ابوالزبیرؒ نے ابن عباسؓ سے سنا ہے مگر عائشہؓ سے نہیں سنا۔ (زاد المعاد: ص ۲۳۴ ج ۱، السنن الکبریٰ: ص ۱۴۴ ج ۵)

576 لہٰذا اگر حضرت ابن عباسؓ سے ابوالزبیرؒ کا سماع تسلیم بھی کیا جائے تو حضرت عائشہؓ سے اس کا سماع نہیں اور ابوالزبیرؒ کی ان سے روایت منقطع ہے۔ بنا بریں مولانا صفدر صاحب جو جواب ''ابوالزبیر عن عائشہ'' کی سند کے بارے میں دیں وہی ''ابوالزبیر عن ابن عباس'' کی سند کے بارے میں ہماری طرف سے تصور فرمائیں۔

ہم پہلے عرض کر آئے ہیں کہ صحیح بخاری میں معلق روایات امام بخاریؒ کا موضوع اور مقصود نہیں، لہٰذا ان سے کسی سند کے بارے استدلال صحیح نہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے اپنے ''النکت'' میں صحیح بخاری کی معلق روایات کے بارے میں بڑی نفیس بحث کی ہے اور اس کی تعلیقات کی اقسام بیان کرتے ہوئے ایک قسم ''**التعلیق الجازم الذی یضعف بسبب الانقطاع**'' ذکر کی ہے کہ امام بخاریؒ کبھی کبھی بالجزم ایسی معلق روایت بھی لاتے ہیں جو انقطاع کی بنا پر ضعیف ہوتی ہے۔ اسی نوع کے تحت انھوں نے صحیح بخاری (کتاب الزکوۃ: ج ۱ ص ۱۹۱) کی یہ معلق روایت ذکر کی ہے۔

قال طاؤس قال معاذ لاهل الیمن . الخ

حالانکہ امام ابن مدینیؒ اور امام ابوحاتمؒ فرماتے ہیں کہ طاؤسؒ کا حضرت معاذ بن جبلؓ سے سماع نہیں۔ (المراسیل: ص ۶۵، تہذیب: ص ۹ ج ۵، جامع التحصیل: ص ۲۴۴) وغیرہ۔

امام بخاریؒ کا ایسی منقطع روایت سے مقصد محض اس طریق پر تنبیہ کرنا ہوتا ہے۔ روایت اور تحدیث نہیں ہوتا۔ جیسا کہ حافظ اسماعیلیؒ نے کہا ہے (تدریب الراوی: ص ۶۱)۔ اور تدلیس بھی انقطاع ہے۔ اس لیے اگر کوئی منقطع اور مدلس راوی کی معلق روایت امام بخاریؒ لے آئے ہیں، تو اس سے یہ کیوں کر لازم آتا ہے کہ وہ روایت متصل اور سماع پر محمول ہے۔

---

❶ تہذیب (ص ۴۴۳ ج ۶) میں ہے: قال ابن ابی حاتم عن ابیه یقولون انه لم یسمع من ابن عباس. الخ لیکن یہ قول امام ابوحاتمؒ کا نہیں سفیان بن عیینہ کا ہے جیسا کہ مراسیل لابن ابی حاتم اور جامع التحصیل کے حوالہ سے ہم نے ذکر کیا ہے۔

باقی رہی وہ روایت جسے مولانا صفدر صاحب نے صحیح البخاریؒ (ج ا ص ۲۹۱) کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ امام بخاریؒ نے ابوالزبیرؒ سے مقرون بعطاء عن جابر کی روایت سے استدلال کیا ہے تو اسے بھی اس سلسلے میں پیش کرنا قطعاً صحیح نہیں۔

اولاً: تو یہ روایت مقروناً ہے۔

ثانیاً: صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۰) کی اسی روایت میں صراحت موجود ہے۔

انهما سمعا جابر بن عبدالله۔

577 کہ ابوالزبیرؒ اور عطاءؒ دونوں نے جابرؓ سے سنا ہے۔

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۴ ص ۳۸۷) میں بھی اس تصریح سماع کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اس کے علاوہ مولانا صفدر صاحب نے حضرت جابرؓ کا ایک اثر صحیح بخاری (ج ا ص ۲۲۴) **باب الاهلال من البطحاء وغیرہ للمکی** ..الخ کے حوالہ سے ذکر کر کے یہ دعویٰ کیا ہے کہ امام بخاریؒ نے اس سے احتجاج کیا ہے مگر اس سے استدلال بھی صحیح نہیں جب کہ صحیح مسلم (ج ا ص ۳۹۱) میں یہ روایت "**لیث عن ابی الزبیر**" کے طریق سے بھی مروی ہے۔ جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۳ ص ۵۰۷) میں اشارہ کیا ہے اور مسند امام احمد (ج ۳ ص ۳۱۸، ۳۷۸) میں سماع کی صراحت بھی موجود ہے۔ چنانچہ پہلی جگہ سمعت جابرا اور دوسری جگہ "**انه سمع جابر بن عبدالله**" کے الفاظ سے سماع کی صراحت ثابت ہے۔ لہٰذا "جمہور محدثین کرام" نے ابوالزبیر عن جابر کی سند سے استدلال کیا ہے تو اس میں سماع کی صراحت موجود ہے۔ تدلیس نہیں جیسا کہ مولانا صفدر صاحب لاعلمی کی بنا پر سمجھ رہے ہیں۔

ہماری ان گزارشات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام بخاریؒ نے ابوالزبیرؒ کی کسی ایسی روایت سے استدلال نہیں کیا جو معنعن ہے اور اس میں تدلیس مرتفع نہیں معلق روایات تو امام بخاریؒ کے مقصود سے خارج ہیں۔ انھیں وہ بطور تنبیہ ذکر کرتے ہیں یا کسی اور فائدہ کی طرف اشارہ مقصود ہوتا ہے۔ ان سے استدلال و احتجاج مقصود نہیں۔ امام بخاریؒ نے محمد بن اسحاقؒ سے بھی معلقاً روایات لی ہیں۔ ملاحظہ ہو صحیح بخاری (ص ۵۸۵، ۶۱۱، ۱۰۵۵ ج ۲)۔

حافظ ابن حجرؒ نے تقریب اور تہذیب میں ان کے نام کے ساتھ "خت" لکھ کر بھی اشارہ کر دیا ہے کہ امام بخاریؒ نے ان سے معلقاً روایات لی ہیں۔ ہدی الساری: ص ۴۵۸ میں لکھتے ہیں:

578 **اخرج له مسلم فی المتابعات و له فی البخاری مواضع عدیدة معلقة وموضع واحد قال فیه قال ابراهیم بن سعد عن ابیه عن ابن اسحاق فذکر حدیثاً۔**

لہٰذا اگر مولانا صفدر صاحب کے نزدیک "ابوالزبیر عن جابرؓ" کی معلق روایات قابل قبول اور قابل احتجاج ہیں تو امام بخاریؒ نے ابن اسحاقؒ سے بھی معلقاً روایت لی ہے۔ پھر ابن اسحاقؒ کذاب و دجال اور سخت ضعیف کیوں ہے؟

۴۔ مولانا صفدر صاحب نے ابوالزبیرؒ کی تدلیس کے دفاع میں چوتھا عذر بارد یہ کیا ہے کہ اگر صرف لیث عن ابی الزبیرؒ کی احادیث ہی صحیح ہیں تو مسلم شریف کی ان تمام روایات کی صحت کا انکار کر دیجیے جو ابوالزبیرؒ سے من غیر طریق لیث معنعن مروی ہیں۔ اس کے جواب میں بندہ یہی جسارت کرتا ہے کہ جناب من ع

آئینہ دیکھیے گا ذرا دیکھ بھال کر

کیا مولانا صفدر صاحب نے احسن الکلام (ج ا طبع ثانی ص ۲۰۰، ۲۰۱) میں علامہ نووی، قسطلانی، سبکی اور سیوطی کے حوالوں سے نہیں لکھا کہ:

''صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات سماعت پر محمول ہیں۔''

اگر ہے اور یقیناً ہے تو پھر اس اعتراض کا کیا تک ہے؟ لہٰذا اگر مسلم میں آپ کی نشاندہی کے مطابق ابوالزبیر کی معنعن روایات ہیں تو وہ صفدر صاحب ہی کے ارشاد کی روشنی میں سماعت پر محمول ہیں۔ تو اب فرمائیں کہ ان روایات کی بنا پر صفدر صاحب کا یہ کہنا کہ:

''کہ اگر یہ روایات صحیح ہیں تو ہماری پیش کردہ روایت عن ابی الزبیر عن جابر بھی یقیناً صحیح ہے۔''

کہاں تک مبنی برصداقت ہے؟ اور اصول حدیث میں اس کی کہاں تک اجازت ہے؟ صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات کو محمول علی السماع تسلیم کرنے سے یہ کیوں کر لازم آتا ہے کہ ان مدلسین کی باقی تمام معنعن روایات بھی صحیح ہیں اور بخاری اور مسلم کی شرط پر ہیں۔ حافظ ابن حجر النکت میں لکھتے ہیں:

ان الشیخین لم یخرجا من روایة المدلسین بالعنعنة الا ما تحققا انه مسموع لهم من جهة اخری و کذا لم یخرجا من حدیث المختلطین عمن سمع منهم بعد الاختلاط الاما تحققا انه من صحیح حدیثهم قبل الاختلاط فاذا کان کذلک لم یجز الحکم للحدیث الذی فیه مدلس قد عنعنه او شیخ سمع ممن اختلط بعد اختلاطه بانه علی شرطهما و ان کانا قد اخرجا ذلک الاسناد بعینه الا اذا صرح المدلس من جهة اخری بالسماع۔ (النکت: ج ۱ ص ۳۱۵)

یعنی شیخین بخاری و مسلم نے مدلسین سے معنعن روایات اسی صورت نقل کی ہیں۔ جب ان کے نزدیک ان میں دوسرے طریق سے سماع متحقق ہے۔ اسی طرح مختلطین سے وہ روایات نہیں لیں جو انھوں نے حالت اختلاط میں بیان کی ہیں۔ مگر وہ روایات لی ہیں جن کا قبل از اختلاط صحیح ہونا ثابت ہے۔ جب حقیقتِ حال یہ ہے تو کسی ایسی حدیث کے بارے میں جس میں راوی مدلس ہو، اور روایت معنعن ہو یا راوی مدلس ہو یا راوی نے حالت اختلاط میں روایت بیان کی ہو۔ یہ حکم نہیں ہوگا کہ وہ بھی بخاری و مسلم کی شرط پر ہیں۔ اگرچہ انھوں نے بعینہ اسی سند سے روایت لی ہیں۔ الا یہ کہ مدلس کسی اور طریق میں سماع کی صراحت کرے۔

لہٰذا صحیح مسلم میں ابوالزبیر کی معنعن روایات (جو کہ محمول علی السماع ہیں) کی بنا پر مولانا صفدر صاحب کا یہ فرمانا کہ ہماری پیش کردہ روایات ''عن ابی الزبیر عن جابر'' بھی صحیح ہے، سراسر غلط اور اصول محدثین سے بے خبری کا نتیجہ ہے۔

۵۔ آخری بات جو ابوالزبیر کی تدلیس کے دفاع میں مولانا صفدر صاحب نے کہی ہے اسے آپ پہلے پڑھ آئے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

''امام مسلمؒ نے صحیح مسلم میں ابوالزبیر عن جابر کی سند سے جن روایات سے احتجاج کیا ہے۔ کیا ان میں سے ہر ہر روایت کسی اور صحابی سے بھی امام مسلمؒ نے روایت کی ہے تا کہ ان کی معنعن روایات پر حرف نہ آئے۔''

حالانکہ پہلے معترض ہی کے حوالہ سے گزر چکا ہے کہ صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات سماع پر محمول ہیں۔ لہٰذا یہ اعتراض ہی فضول ہے اور نہ اس بات کی ضرورت ہے کہ ان کی تائید کے لیے ان کے شواہد تلاش کیے جائیں۔ پھر امام مسلمؒ کے تتبع اور وسعت معلومات سے آج کے دور کے ایک طالب علم کی کیا نسبت کہ آج ہم مقابلہ کے لیے بیٹھ جائیں کہ دیکھیں ہمیں اس کی متابعت ملتی ہے یا نہیں۔ خود مولانا صفدر صاحب نے احسن الکلام (ج ا ص ۲۰۱) میں علامہ المزیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ صحیحین میں معنعن روایات میں اکثر ایسی ہیں جن میں صراحت کے ساتھ تحدیث ثابت نہیں۔ 580

''ہمیں تحسین ظن کے بغیر چارہ نہیں۔''

جب علامہ المزیؒ کے اس اعتراف کے مولانا صفدر صاحب معترف ہیں تو پھر آج ان معنعن روایات میں ''متابعت'' کے مطالبہ کا کیا مطلب؟

یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ بحث تو ابوالزبیرؒ کی تدلیس کے متعلق ہے اور مدلس سے تدلیس کا الزام اس وقت ختم ہو جاتا ہے جب وہ سماع کی صراحت کرے اور اس کا کوئی متابع ہو تو بھی روایت صحیح ہو گی۔ علی سبیل التنزل اگر اس روایت کا شاہد ہو تو یہ بھی اس روایت کے صحیح ہونے کی دلیل ہو گی۔ مگر آپ حیران ہوں گے کہ حضرت شیخ الحدیث صاحب کا مطالبہ یہ ہے کہ ''امام مسلم نے ابوالزبیر عن جابر کی جن روایات سے احتجاج کیا ہے کیا ان میں سے ہر ہر روایت کسی اور صحابی سے بھی امام مسلمؒ نے روایت کی ہے تا کہ ان کی معنعن روایتوں پر حرف نہ آئے۔ اگر معترض صاحب صحیح مسلم میں ان ہی مضامین کی روایات جو ابوالزبیر عن جابرؓ کے طریق سے مروی ہیں۔ دیگر حضرات صحابہ کرامؓ کی روایات سے با حوالہ بتا دیں تو ہم علمی اور تحقیقی طور پر ان کے احسان مند ہوں گے۔ دو چار روایتوں میں ایسا کر دکھانا کوئی کمال نہ ہو گا۔ ہر ہر روایت اور مضمون میں یہ مطلوب ہے''۔ الخ (ص ۴۵)

گویا حضرت صاحب ابوالزبیر کی تدلیس کے ارتفاع کے لیے صحیح مسلم میں اس کی حدیث صحیح ہونے کے لیے صرف کسی شاہد کا مطالبہ کرتے ہیں اور اس کے لیے بھی شرط یہ ہے کہ وہ شاہد صحیح مسلم میں ہو، جیسا کہ خط کشیدہ عبارت سے عیاں ہو رہا ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔!

581 حالانکہ کسی مدلس کی تدلیس صراحت سماع سے ختم ہو جاتی ہے اور اگر صراحت سماع نہ ہو لیکن مدلس کا متابع ثابت ہو تو یہ قرینہ ہے کہ یہ روایت صحیح ہے اور اگر مدلس کا متابع بھی نہ ہو صرف اس حدیث کا شاہد ہو تو یہ بھی صحت حدیث کی دلیل ہے۔ مگر دیکھا آپ نے کہ ہمارے کرم فرما ہم سے صرف شاہد کا مطالبہ کرتے ہیں اور وہ بھی صرف صحیح مسلم سے۔ ہم پہلے عرض کر آئے ہیں کہ امام مسلمؒ کے تتبع اور ان کی وسعت معلومات سے آج کے طالب علم کو کیا نسبت؟

ثانیاً: خود معترض اس بات کے معترف ہیں کہ صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات محمول علی السماع ہیں۔ مگر وہ اس سے

اپنے ناخواندہ حضرات کو یہ تسلی دینے کی کوشش کرتے ہیں کہ جب صحیحین کی وہ معنعن روایتیں صحیح ہیں تو ہماری پیش کردہ معنعن روایت بھی صحیح ہے۔ حالانکہ یہ بات غلط اور سراسر اصول سے بے خبری کے مترادف ہے جیسا کہ ہم ذکر کر آئے ہیں۔

مگر یہ عاجز اپنے قصور علم اور فقدان وسائل کا اعتراف کرتے ہوئے اس بات کے اظہار پر کوئی باک محسوس نہیں کرتا کہ مولانا صاحب نے صحیح مسلم کی جن روایات کی طرف اشارہ کیا ہے وہ اصول صحت روایت کے مطابق صحیح ہیں۔ ان میں بعض تو ایسی ہیں جن میں ابوالزبیرؒ کے سماع کی صراحت ہے۔ کچھ وہ ہیں جن میں ابوالزبیرؒ کا متابع موجود ہے اور کچھ وہ ہیں جن کا شاہد موجود ہے۔ مولانا صفدر صاحب نے اس سلسلے میں جن روایات کی نشاندہی کی ہے صحیح مسلم میں ان کے صفحات کی ترتیب یوں ہے: ص ۴۲۴، ۴۴۰، ۴۶۲، ۴۶۵ ج ۱، اور ص ۴، ۷، ۱۱، ۲۷، ۳۲، ۳۸، ۶۵، ۱۹۷، ۲۰۲ ج ۲۔

اب نہایت اختصار کے ساتھ حسب ترتیب ان محولہ صفحات میں ابوالزبیر عن جابرؓ کی روایات کے بارے میں صورت حال کی وضاحت کی جاتی ہے۔ جس سے آپ اندازہ کر سکیں گے کہ ان میں ابوالزبیرؒ کی تدلیس کا اعتراض کس حد تک مبنی برحقیقت ہے۔

۱۔ چنانچہ ج ۱ ص ۴۲۴ پر ''جو از الاشتراک فی الهدی'' کے تحت جو پہلی روایت ''ابوالزبیر عن جابرؓ'' سے مروی ہے۔ یہی روایت مسند امام احمد (ج ۳ ص ۳۷۸) میں بھی ہے۔ جہاں ابن جریج فرماتے ہیں:

'' حدثنی ابو الزبیر انه سمع جابر بن عبداللّٰه ''

صراحت سماع اور کیا ہوتی ہے؟ علاوہ ازیں مسند احمد ہی میں ابوالزبیر کا متابع ابوسفیانؒ، سلیمانؒ بن قیس اور عطاءؒ بھی ہے۔ دیکھیے مسند احمد (ص ۳۱۶، ۳۵۳، ۳۶۴، ۳۶۳ ج ۳)۔

بلکہ صحیح مسلم میں ابوالزبیر کی روایت میں یہ بھی مروی ہے:

فقال رجل لجابر ایشترک فی البدنة ما یشترک فی الجزور .الخ.

حضرت جابرؓ سے سائل کا یہ سوال اور اس جواب کے الفاظ بھی اس پر دال ہیں کہ ابوالزبیرؒ نے جابرؓ سے یہ روایت سنی ہے بلکہ اس کے بعد کی روایت میں: '' اخبرنی ابو الزبیر انه سمع جابراً '' ہے۔ نیز دیکھیے تحفۃ الاشراف (ج ۲ ص ۲۵)۔

علاوہ ازیں امام احمدؒ نے حضرت حذیفہؓ سے یہی روایت ان الفاظ سے ذکر کی ہے:

انه ﷺ اشرک بین المسلمین فی البقرة عن سبعة۔ (التلخیص ج ۴ ص ۱۴۱)

لہٰذا حضرت جابرؓ کی روایت کا معناً شاہد بھی ثابت ہے۔

۲۔ ص ۴۴۰ ج ۱ پر ''ابوالزبیر عن جابرؓ'' سے روایت ہے۔

ان ابراهیم حرم مکة و انی حرمت المدینة ما بین لابتیها لا یقطع عظاهها .الخ۔

حالانکہ امام مسلمؒ نے اس سے پہلے یہی حدیث حضرت عبداللہؓ بن زید اور رافعؓ بن خدیج کے واسطہ سے ذکر کی ہے اور ابوالزبیر عن جابر کی حدیث کے بعد یہ روایت حضرت سعیدؓ سے بھی لائے ہیں اور مسند احمد (ج ۳ ص ۳۹۳) میں ابوالزبیرؒ کہتے ہیں: اخبرنی جابر لہٰذا ابوالزبیر کے سماع کی صراحت بھی ثابت ہے۔

583 ۳۔ ج ۱ ص ۴۶۲ میں روایت کے الفاظ ہیں:

"اذا دعی احدکم الی طعام فلیجب۔"

لیکن یہی روایت مشکل الآثار للطحاوی (ج ۴ ص ۱۴۸) میں بسند صحیح بواسطہ ابن جریج "قال اخبرنی ابو الزبیر سمع جابرا یقول" کے الفاظ سے مروی ہے اور بحمد اللہ سماع کی صراحت ثابت ہے۔ رہا اس کا شاہد تو آپ صحیح مسلم ہی دیکھ لیں جس میں یہ روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی مروی ہے۔

۴۔ مسلم (ج ۱ ص ۴۶۵) میں حدیث عزل ہے جو بواسطہ "ابو الزبیر عن جابرؓ" ہے۔ حالانکہ صحیح مسلم ہی میں ابو الزبیرؒ کا متابع عروہ بن عیاضؒ موجود ہے۔ اور مسند احمد (ج ۳ ص ۳۱۳)، ابن ماجہ (ص ۱۰) میں سالمؒ بھی ابو الزبیرؒ کا متابع ہے۔ مزید یہ کہ حضرت ابوسعیدؓ سے مسلم (ج ۱ ص ۴۶۵)، ترمذی مع التحفۃ (ج ۲ ص ۱۹۲) اور ابوداؤد (ج ۲، ص ۲۱۷) وغیرہ میں اس کا شاہد بھی موجود ہے۔ نیز ملاحظہ فرمائیں تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۹۴) اسی صفحہ پر دوسری روایت "کنا نعزل علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم" کے الفاظ سے مروی ہے۔ مگر صحیح مسلم، بخاری (ج ۲ ص ۷۸۴) ترمذی (ج ۲ ص ۴۹۳) ابن ماجہ (ص ۱۴۰) میں عطاءؒ، ابو الزبیرؒ کا متابع موجود ہے اور امام مسلم نے بھی عطاءؒ کی روایت کو مقدم اور ابو الزبیرؒ کی روایت کو مؤخر ذکر کیا ہے۔

۵۔ مسلم ج ۲ ص ۴ "ابو الزبیر عن جابرؓ" کے طریق سے حدیث "لا یبیع حاضر لباد" ہے حالانکہ اسی مفہوم سے یہ روایت مسلم میں حضرت انسؓ اور ابو ہریرہؓ سے بھی مروی ہے۔ اور مسند احمد (ص ۳۰۷ ج ۳) میں ابن عیینہؒ سے مروی ہے کہ "ثنا ابو الزبیر قال سمعت جابر بن عبدالله" امام ترمذیؒ نے اس باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

و فی الباب عن طلحة وانس و جابر و ابن عباس و حکیم بن ابی یزید عن ابیه و عمرو بن عوف المزنی جد کثیر بن عبدالله و رجل من اصحاب النبی ﷺ (ترمذی مع التحفة ج ۲ ص ۲۳۱)

584 ۶۔ مسلم ج ۲ ص ۷ "ابو الزبیر عن جابرؓ" کے واسطہ سے حدیث "نهی عن بیع الثمر حتی یطیب" ہے۔ حالانکہ صحیح مسلم ہی میں یہ روایت الفاظ کے معمولی اختلاف کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی مروی ہے۔ امام ترمذی، حضرت ابن عمرؓ کی حدیث بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

و فی الباب عن انس وعائشة و ابی هریرة و ابن عباس و جابر و ابی سعید و زید بن ثابت۔

(ترمذی: ج ۲ ص ۲۳۴)

گویا حضرت جابرؓ کے علاوہ چھ دیگر صحابہؓ سے بھی یہ حدیث مروی ہے۔ مزید یہ کہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۹۲) میں سعیدؒ بن میناء اور ابوداود، مع العون (ص ۲۶۱ ج ۳) مسند احمد (ج ۳ ص ۳۶۰، ۳۹۵) میں عطاءؒ ابو الزبیرؒ کا متابع بھی ثابت ہے اور امام مسلمؒ نے (ج ۲ ص ۱۰) پر یہ روایت عطاء و ابی الزبیر انهما سمعا جابراً کے الفاظ سے مفصل نقل کی ہے۔ لہٰذا اس میں متابعت اور شواہد کے علاوہ سماع کی تصریح بھی ثابت ہے۔

۷۔ مسلم (ص ۱۱ ج ۲) میں "ابوالزبیر عن جابرؓ" کے طریق سے دو روایتیں ہیں۔ رہی پہلی روایت تو اس میں ابوالزبیرؒ کا متابع عطاءؒ اور سعیدؒ بن میناءؒ خود صحیح مسلم میں بھی موجود ہے اور یہی روایت حضرت جابرؓ کے علاوہ حضرت ابوہریرہؓ، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ، زید بن ثابتؓ، سعدؓ، رافعؓ بن خدیج اور ابوسعید رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے۔ دیکھیے ترمذی مع التحفہ (ج ۲ ص ۲۲۲) اور صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۰) میں تصریح سماع بھی موجود ہے۔ رہی دوسری روایت جو بلفظ "من کانت له ارض فلیزرعها" الخ ہے تو صحیح مسلم ہی میں ابوالزبیرؒ کی متابعت عطاءؒ، سعیدؒ بن میناء وغیرہ سے ثابت ہے اور مسلم (ج ۲ ص ۱۲) پر تصریح سماع بھی موجود ہے اور صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۱۵) اور مسلم (ج ۲ ص ۱۲) میں یہ روایت حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے۔

۸۔ مسلم (ج ۲ ص ۲۷) میں حضرت جابرؓ کی جو روایت ابوالزبیرؒ سے معنعن ہے اس کے الفاظ ہیں: لعن رسول الله ﷺ اكل الربا.. الخ مگر صحیح مسلم ہی میں عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی یہ روایت مروی ہے اور صحیح بخاری، ابوداود، بیہقی، وغیرہ میں اس کا شاہد ابوجحیفہؓ سے بھی مروی ہے۔

۹۔ مسلم (ج ۲ ص ۳۲) میں جو روایت "ابوالزبیر عن جابرؓ" کے طریق سے "الشفعة" کے بارے میں مروی ہے تو مسلم ہی میں ابوالزبیرؒ سے "انه سمع جابر بن عبدالله" کے الفاظ سے تصریح سماع موجود ہے بلکہ طحاوی (ج ۲ ص ۲۹۲) میں بھی تصریح سماع ہے۔ اور صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۰۰) ابوداود، ابن ماجہ، طحاوی وغیرہ میں ابوسلمہؒ ابوالزبیرؒ کا متابع بھی موجود ہے۔

۱۰۔ مسلم (ج ۲ ص ۳۸) میں ابوالزبیر عن جابر کے واسطہ سے جو روایت "العمریٰ" کے بارے میں ہے تو صحیح مسلم ہی میں ابوسلمہؒ، ابوالزبیرؒ کا متابع بھی موجود ہے اور نسائی (ج ۲ ص ۱۳۰، حدیث ۳۷۶۶) مین یہی حدیث مختصراً مروی ہے اور اس میں سماع کی صراحت بھی ثابت ہے اور غریب الحدیث لابی عبید میں یہ روایت حضرت ابوہریرہؓ سے "العمری جائزة لاهلها" کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ ملاحظہ ہو ارواء الغلیل (ج ۶ ص ۴۹، ۵۰)۔

۱۱۔ مسلم (ج ۲ ص ۶۵) میں ابوالزبیر عن جابر سے حدیث "ان امرأة من بنی مخزوم سرقت." الخ مروی ہے۔ حالانکہ صحیح مسلم ہی میں یہ روایت پہلے امام مسلمؒ نے حضرت عائشہؓ سے بھی بیان کی اور مسند امام احمد (ج ۳ ص ۳۸۶) میں ابوالزبیرؒ سے سماع کی صراحت بھی ثابت ہے۔ امام ترمذیؒ نے حضرت عائشہؓ کی حدیث ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

و فی الباب عن مسعود بن العجماء و ابن عمر و جابر۔ (ترمذی مع التحفة: ج ۲ ص ۳۲۲)

۱۲۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۶۶) میں ابوالزبیر عن جابرؓ کے طریق سے دو روایتیں ہیں۔ ایک ابوخیثمہ عن ابی الزبیر عن جابر و ابن عمر اور دوسری "ابوخیثمہ عن ابی الزبیر عن جابرؓ" کے واسطہ سے، مگر امام مسلمؒ نے ان دونوں کے درمیان پہلے "ابن جریج قال اخبرنی ابوالزبیر انه سمع ابن عمر" سے اور پھر ساتھ ہی "وقال ابوالزبیر وسمعت جابر بن عبدالله" کہہ کر سماع کی صراحت کر دی ہے۔ کتنے افسوس کا مقام ہے کہ حضرت شیخ الحدیث صاحب کو طرفین میں

ابوالزبیر کا عنعنہ تو نظر آ گیا مگر درمیان میں سماع کی صراحت نظر سے اوجھل رہ گئی۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔!

پھر ابن عمرؓ کے علاوہ صحیح بخاری (ج ۲ص ۸۳۷) میں سہیلؓ بن سعد کی روایت بھی اس حدیث کی مؤید ہے۔ مسند امام احمد (ج ۳ص ۳۰۷، ۳۸۴) میں ابوالزبیرؒ سے سماع کی صراحت ثابت ہے۔ 586

۱۳۔ مسلم (ج ۲ص ۱۹۷) میں ''ابوالزبیر عن جابرؓ'' کے واسطہ سے جو روایت'' **استکثروا من النعال.** '' الخ کے الفاظ سے مروی ہے۔ یہی روایت تاریخ بغداد (ج ۹ص ۴۰۵) اور طبرانی میں حضرت عمرانؓ بن حصین سے بھی مروی ہے۔ اور طبرانی نے اسے عبدؓاللہ بن عمرو سے بھی مرفوعاً ذکر کیا ہے۔ دیکھیے مجمع الزوائد (ج ۵ص ۱۳۸)

۱۴۔ صحیح مسلم (ج ۲ص ۲۰۲) میں ابوالزبیر عن جابر سے دو روایتیں ہیں۔ ایک کے الفاظ ہیں: '' **نهى عن الضرب في الوجه.** '' الخ اور دوسری روایت میں واقعہ ذکر ہے کہ آپؐ کے قریب سے ایک گدھے کا گزر ہوا جس کے چہرے کو داغا گیا تھا تو آپ نے فرمایا: '' **لعن الله الذي وسمه** '' مگر پہلی حدیث میں تو خود امام مسلمؒ نے اس کے مابعد سماع کی صراحت کر دی ہے اور مسند امام احمد (ج ۳، ص ۳۱۸، ۳۷۸) میں بھی تصریح سماع موجود ہے۔ رہی دوسری روایت تو مسند امام احمد (ج ۳ص ۲۹۷) میں ابوالزبیر کا متابع محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان موجود ہے۔ اور اسی کے ہم معنی روایت امام مسلمؒ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی نقل کی ہے۔ لہٰذا دونوں روایتیں ہی صحیح ہیں۔

لیجیے! یہ ہے حقیقت ان محولہ مقامات کی جن کے بارے میں مولانا صفدر صاحب نے یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ ابوالزبیرؒ کی یہ معنعن روایات صحیح نہیں۔ قصور علم اور قلت وسائل کے اعتراف کے باوجود ہماری اس مختصر وضاحت سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ روایات صحیح اور ان میں ابوالزبیرؒ کا عنعنہ ان کی صحت کے منافی نہیں اور ''صحیحین'' کی صحت کے بارے میں ہمارا دعویٰ محض زبانی جمع خرچ نہیں۔ جیسا کہ مولانا صفدر صاحب نے ص ۴۵ میں فرمایا ہے:

الحمدللہ ثم الحمدللہ کہ ہم ابوالزبیرؒ کو مدلس قرار دیتے ہوئے بھی صحیح مسلم کی ان احادیث کو صحیح سمجھتے ہیں۔ مگر آپ حیران ہوں گے کہ حنفی مذہب کے نامور سپوت علامہ القرشی ''کتاب الجامع'' میں صحیحین کی احادیث پر نقد کرتے ہیں۔ اور بالخصوص صحیح مسلم کے بارے میں لکھتے ہیں: 587

و روى مسلم في كتابه عن ابى الزبير عن جابر احاديث كثيرة بالعنعنة . الخ

(الكتاب الجامع مع الجواهر المضية :ج ٢ ص ٤٢٨)

کہ امام مسلمؒ نے اپنی کتاب میں ابوالزبیر عن جابر سے بکثرت معنعن احادیث روایت کی ہیں۔

اس کے بعد انھوں نے حافظ ابن حجرؒ، حافظ ابن حزمؒ اور حافظ عبدؒالحق کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ابوالزبیرؒ مدلس ہے۔ اس کا عنعنہ صحت حدیث کے منافی ہے۔ الا یہ کہ لیثؒ ابوالزبیرؒ سے روایت کریں۔ پھر فرماتے ہیں:

و في مسلم من غير طريق الليث عن ابى الزبير عن جابر بالعنعنة احاديث ـ

کہ مسلم میں لیثؒ عن ابی الزبیر عن جابر کے طریق کے علاوہ بھی بہت سی معنعن روایات ہیں۔

مولانا ظفر احمد تھانویؒ نے انہاء السکن (ص ۱۱۸) میں بھی ان کی یہ عبارت نقل کر کے دبے لفظوں میں ان کی تائید کی

ہے۔اور شیخ ابوغدہؒ نے جب انہاء السکن کو ''قواعد علوم الحدیث'' کے نام سے طبع کرایا تو اس کی تائید کرتے ہوئے حاشیہ (ص ۴۶۵) میں ابوالزبیرؒ کی معنعن روایات کے بارے میں علامہ ذہبیؒ سے یہ بھی نقل کر دیا ہے کہ مسلم میں کئی احادیث ہیں جن میں ابوالزبیرؒ کے سماع کی وضاحت نہیں۔ ان کے علاوہ بھی علمائے احناف نے ابوالزبیر کو مدلس اور اس کے عنعنہ کو صحت حدیث کے منافی قرار دیا ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔ حنفی اکابرین کی تصریحات کے بعد آپ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ وہ ابوالزبیرؒ کے عنعنہ کو صحت حدیث کے منافی سمجھتے ہیں یا نہیں۔ رہے مولانا صفدر صاحب تو ان کی یہاں احسن الکلام میں مجبوری یہ ہے کہ ابوالزبیر کی معنعن حدیث ان کی مؤید ہے۔ وہ اگر اس کا دفاع نہ کریں تو اور کیا کریں۔ اس کے بغیر تو اور کوئی چارہ ہی نہیں۔

بڑے افسوس کی بات ہے کہ مولانا صفدر صاحب بڑی معصومیت سے تدلیس کے دفاع کے ضمن میں لکھتے ہیں:

''صحیحین کی صحت کے بارے میں ان حضرات کا دعویٰ محض زبانی جمع خرچ تصور ہوگا۔''

588 مگر حضرت مولانا موصوف ہی اب فیصلہ فرمائیں گے کہ خود اکابر احناف کی صحیحین کی صحت کے بارے میں کیا رائے ہے؟ وہ ابوالزبیرؒ کو مدلس قرار دے کر صحیح مسلم میں اس کی معنعن روایات ہی کو ہدف تنقید نہیں بناتے؟ بلکہ دیگر روایات پر بھی بڑی بے دردی سے عمل جراحی فرماتے ہیں۔ جیسا کہ ''الکتاب الجامع'' اور انہاء السکن'' سے مترشح ہوتا ہے۔ بلکہ خود حضرت کی ذات ستودہ صفات نے کیا کچھ نہیں کیا۔ صحیح مسلم (ج ا ص ۱۶۹) میں علاءؒ بن عبدالرحمٰن کی حدیث خداج کو منکر نہیں کہا؟ فرماتے ہیں:

''یہ روایت ان کی منکر روایتوں میں شمار ہوتی ہے۔'' (احسن: ص ۲۴۱ ج ۱)

اور یہی کچھ انھوں نے (ج ۲ ص ۴۸) پر کہا ہے۔ پھر مکحولؒ، علاءؒ بن الحارث، محمدؒ بن مبارک جو صحیح مسلم کے راوی ہیں۔ کیا ان پر مولانا صاحب نے کلام نہیں کیا؟ مگر اس کے باوجود الزام یہ ہے کہ:

''صحیحین کی صحت کے بارے میں ان حضرات کا دعویٰ محض زبانی جمع خرچ تصور ہوگا۔'' اناللہ وانا الیہ راجعون۔!

اتنی نہ بڑھا پاکیٔ داماں کی حکایت

قارئین کرام! یہ ہے ان اعتراضات کی حقیقت جو مولانا صفدر صاحب نے دیباچہ طبع سوم میں ابوالزبیرؒ کی تدلیس کے متعلق کیے ہیں اور اپنے ثنا خوانوں کو باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ یہ اعتراض کسی قسم کا شبہ پیدا نہیں کر سکتے۔ اس وضاحت کے بعد آپ ہی فیصلہ فرمائیں کہ ان کی حیثیت کیا ہے اور ان کا مؤقف کس حد تک مبنی بر صداقت ہے۔ خلاصہ یہ کہ ابوالزبیرؒ مدلس ہے۔ اس کا عنعنہ صحت حدیث کے منافی ہے اور مولانا صفدر صاحب نے اس سلسلے میں جس طول بیانی سے کام لیا ہے وہ محض ایک وقتی چال ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں۔

دوسرا جواب: اس میں جابر جعفی بھی ہے

اس روایت میں حسنؒ بن صالح اور ابوالزبیر کے درمیان جابر جعفی کا واسطہ ہے۔ چنانچہ ابن ماجہ (ص ۶۱) کتاب

589 القراءۃ (ص ۱۰۷) دارقطنی (ص ۳۳۱ ج ۱) الکامل لابن عدی (ج ۲ ص ۵۴۲، ج ۶ ص ۲۱۰۷)، طحاوی (ج ۱ ص ۲۱۷) بیہقی (ج ۲ ص ۱۶۰) الحلیۃ (ج ۷ ص ۳۳۴) میں یہی روایت حسنؒ بن صالح عن جابر عن ابی الزبیر کے طریق سے مروی ہے۔ مسند عبد بن حمید کے حوالہ سے علامہ بوصیریؒ نے اور انہی کے حوالہ سے ابن ہمامؒ نے فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۳۹) میں اور ان ہی کی متابعت میں علامہ آلوسیؒ نے روح المعانی میں اور مؤلف احسن الکلام وغیرہ نے بغیر واسطہ جابر کے یہ روایت نقل کی ہے۔ مگر علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں:

قال تلميذ المحقق الشيخ قاسم سقط من نسخة الشيخ بعد الحسن بن صالح جابر الجعفي ولذلک جعلها علی شرط مسلم۔ (فصل الخطاب: ص ۳۰۰، معارف السنن: ج ۳ ص ۲۵۶)

کہ شیخ ابن ہمامؒ کے تلمیذ علامہ قاسمؒ فرماتے ہیں کہ شیخؒ کے نسخہ سے حسنؒ بن صالح کے بعد جابر جعفی کا واسطہ گر گیا ہے۔ اسی لیے انھوں نے اسے شرط مسلم پر قرار دیا ہے۔ ❶

نیز فرماتے ہیں:

لكن السند الذي وجده الشيخ حذف منه جابر۔ ❷ (العرف الشذی: ص ۱۵۵)

یعنی جس سند کو شیخ نے دیکھا ہے اس میں سے جابر جعفیؒ کا واسطہ حذف ہو گیا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اس طریق پر اعتماد نہیں کیا۔ دیکھیے فصل الخطاب (ص ۳۰۱ بحاشیہ کتاب المستطاب)۔

جس سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ مسند عبد بن حمید کے جس نسخہ سے یہ روایت نقل کی گئی ہے اس سے جابر جعفی کا واسطہ گرا ہوا ہے اور یہ بات کہی ہے۔ شیخ ابن ہمامؒ کے تلمیذ رشید علامہ قاسمؒ قطلو بغا نے اور اس کا اعتراف کیا ہے۔ علامہ کشمیریؒ نے بھی اسے کہتے ہیں۔ ع

گھر کا بھیدی لنکا ڈھائے!

590 بلکہ محدث مبارک پوریؒ نے تحقیق (ج ۲ ص ۱۵۳) میں ذکر کیا ہے کہ مسند عبد بن حمید کا قلمی نسخہ مولانا شمس الحق محدث ڈیانویؒ کے کتب خانہ میں موجود تھا اور اس میں بھی حسنؒ کے بعد جابر کا واسطہ موجود ہے۔ بلکہ مسند عبد بن حمیدؒ کا قلمی نسخہ پیر

---

❶ علامہ بنوریؒ اس روایت پر بحث کے اختتام پر لکھتے ہیں: **وبالجملة فالاعتماد علی الطريقة الاولی** (معارف السنن ص ۲۵۷ ج ۳) کہ جملہ کلام یہ ہے کہ اعتماد پہلے طریق پر ہے۔

گویا وہ بھی اس طریق کو صحیح نہیں سمجھتے۔ رہا پہلا طریق تو اس پر پہلے بحث گزر چکی ہے۔

❷ علامہ ابن جوزیؒ نے التحقیق (ج ۱ ص ۳۶۳) میں یہی روایت مسند احمد سے بواسطہ ''جابر'' ہی نقل کی ہے۔ حافظ ذہبیؒ نے بھی تنقیح التحقیق (ج ۱ ص ۱۵۳) میں مسند امام احمد سے جابر کا واسطہ نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں جابر جعفی ''واہ'' ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی اطراف المسند (ج ۲ ص ۱۳۹ رقم ۱۹۲۶) میں جابر جعفی کے واسطے سے ہی ذکر کیا ہے۔ لہٰذا اب کیا شبہ رہ جاتا ہے کہ مسند کے نسخوں میں جابر کا واسطہ گرا ہوا ہے۔ نیز دیکھیے ارواء الغلیل (ج ۲ ص ۲۶۹) اور علامہ زیلعیؒ نے بھی نصب الرایہ (ج ۲ ص ۱۰) میں مسند احمد سے یہی روایت نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ ''**في اسناده ضعف**'' جو اس بات کی دلیل ہے کہ مسند احمد کی سند میں ''جابر'' کا واسطہ وہ بھی تسلیم کرتے ہیں یا کم از کم اس کی سند کی کمزوری تسلیم کرتے ہیں۔

جھنڈا میں ہماری نظر سے گزرا ہے۔اس میں بھی ''جابر'' کا واسطہ موجود ہے۔علامہ البانیؒ نے بھی ارواء الغلیل (ج ۲ص ۲۶۸) میں مسند عبد بن حمید سے جابرؓ کا واسطہ ذکر کیا ہے۔ بلکہ اس کے منتخب مطبوعہ نسخہ میں بھی یہ واسطہ موجود ہے۔ملاحظہ ہو حدیث نمبر ۱۰۴۸ (ج ۳ص ۲۷) اس کے بعد بھی اس کے سقوط کا انکار اور اس کی صحت پر اصرار کیا ضد پر مبنی نہیں؟

علاوہ ازیں حسنؒ بن صالح سے ابونعیمؒ، شاذانؒ، اسودؒ بن عامر، ابوغسانؒ، مالکؒ بن اسماعیل، اسحاقؒ بن منصور، یحییٰ بن ابی بکیر، عبیدؒاللہ بن موسیٰ، سلمہؒ بن عبدالملک، احمدؒ بن عبداللہ بن یونس، دارقطنی (ص ۳۳۱)، کتاب القراءۃ (ص ۱۰۷)، حلیۃ الاولیاء (ج ۷ص ۳۳۴)، الکامل (ج ۲ص ۵۴۲)، ابن ماجہ (ص ۶۱) جابر کا واسطہ ذکر کرتے ہیں مگر ان میں مالکؒ بن اسماعیل اور اسودؒ بن عامر، ابونعیمؒ کبھی جابر کا واسطہ ذکر نہیں بھی کرتے۔ جیسا کہ ابن ابی شیبہؒ، مسند احمد، اور مسند عبد بن حمید سے علامہ ابن ہمامؒ نے نقل کیا ہے۔علامہ المزیؒ نے تحفۃ الاشراف (ج ۲ص ۲۹۱) میں بھی ذکر کیا ہے کہ ابونعیمؒ، حسن بن صالح سے جابر کا واسطہ ذکر نہیں کرتے۔ بنابریں مسند احمد اور ابن ابی شیبہ میں یا تو جابر کا واسطہ گرا ہوا ہے جب کہ مالکؒ، اسودؒ بن عامر اور ابونعیمؒ ہی سے یہ روایت جابر کے واسطہ سے بھی موجود ہے۔ بصورت دیگر یہ روایت مضطرب و معلول ہوگی۔ جب کہ حسنؒ کے تمام تلامذہ بلکہ خود مالکؒ، اسودؒ اور ابونعیمؒ بھی اس واسطہ کا ذکر کرتے ہیں۔ 591

صفدر صاحب کی بے جا برہمی

مگر مؤلف احسن الکلام بڑے برہم ہیں: ''وہ کبھی تو قلم کو منطقی اور فلسفی کہتے ہیں اور کبھی یونیورسٹی کا ماہر پروفیسر قرار دیتے ہوئے مبارک پوریؒ صاحب کی پھبتی اڑاتے ہیں اور کبھی جذباتی انداز میں فرماتے ہیں۔ ع

حقیقت خرافات میں کھو گئی

(احسن الکلام: ص ۲۷۷، ۲۷۸)

لیکن ادباً گزارش ہے کہ اگر اصل حقیقت کو انھوں نے خرافات سمجھا ہے تو اس کے مجرم محدث مبارک پوریؒ مرحوم نہیں۔انھوں نے جو کہا فن حدیث اور اصول نقد روایت کو پیش نظر رکھتے ہوئے کہا جس کا اقرار واعتراف مولانا کشمیریؒ وغیرہ نے بھی کیا ہے۔لہٰذا تنہا مبارک پوریؒ ہی آنکھ کا شہتیر کیوں ہیں؟ سوال یہ ہے کہ علامہ قاسمؒ اور علامہ کشمیریؒ، علامہ بنوریؒ کے اعتراف کے بعد مبارک پوریؒ کی قسمت بگڑی ہے یا سنوری ہے؟ اس اظہار حقیقت کے بعد تو خود مؤلف احسن الکلام کو اپنی بدقسمتی بلکہ بے علمی پر اپنا سر پیٹنا چاہیے۔تعجب ہے کہ جس حقیقت کا اعتراف ان کے اکابر کر چکے ہیں اسے محض اپنی لاعلمی اور تعصب کی بنا پر گرم گفتاری سے چھپانے کی کوشش کرتے ہیں۔

رہی یہ بات کہ علامہ ابن قدامہؒ نے کہا ہے کہ ''الحسن ادرک ابا الزبیر'' کہ حسنؒ نے ابوالزبیرؒ کا زمانہ پایا ہے اور اصول کا یہ قاعدہ ہے کہ اتصال سند کے لیے امکان لقاء ہی کافی ہے۔جیسا کہ امام مسلمؒ نے کہا ہے:

592

''حسن بن صالح کی ولادت ۱۰۰ھ میں ہے اور ابوالزبیر کی وفات ۱۲۸ھ میں ہے۔لہٰذا اس طویل عرصہ میں امکان لقاء ثابت نہیں ہوسکتا اور سند متصل نہیں ہوسکتی تو سرے سے فن روایت کا ہی انکار کر

دیکھیے۔" (احسن ج ۱ ص ۲۷۸)

ادرک فلان کا مفہوم

تو یہ دلیل بھی روایت کو متصل ثابت کرنے کے لیے ناکافی ہے جب کہ " الحسن ادرک ابا الزبیر " کے الفاظ سے یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ حسنؒ نے ابوالزبیرؒ سے ملاقات کی ہے اور اس سے سنا ہے حالانکہ "ادرک " کے لفظ سے ہمیشہ سماع اور ملاقات مراد نہیں ہوتی بلکہ اتحاد زمانہ بھی مراد ہوتا ہے جس کی متعدد مثالیں کتب رجال سے مل سکتی ہیں۔ مثلاً علامہ ابن خلکان لکھتے ہیں:

و ادرک ابو حنیفة اربعة من الصحابة رضوان الله علیهم اجمعین ... و لم یلق واحداً منهم و لا اخذ عنه۔

کہ امام ابوحنیفہؒ نے چار صحابہ رضی اللہ عنہم کو پایا ہے۔ مگر کسی سے نہ روایت سنی ہے اور نہ کسی سے ملاقات کی ہے۔

دیکھیے یہاں علامہ موصوف " ادرک " بمعنی اتحاد زمانہ لیتے ہیں اور ملاقات نیز ان سے روایت کے سماع کی نفی کرتے ہیں۔ بعض اہل علم نے ابنؒ خلکان سے گو اختلاف کیا ہے۔ لیکن اس بات سے انکار ناممکن ہے کہ " ادرک " کا لفظ اتحاد زمانہ پر بھی بولا جاتا ہے بلکہ علامہ ماردینیؒ نے امام ترمذیؒ کے قول " ان اباعبیدة لم یسمع من ابیه " کو " ان اباعبیدة لم یدرک اباه " سے بیان کیا ہے۔ جس پر ان کے شاگرد علامہ زیلعیؒ بڑے ناراض ہیں انھوں نے " لم یدرک " کیوں کہا ہے۔ فرماتے ہیں کہ:

"ہمارے شیخ کو یہ وہم ہوا ہے۔ امام ترمذیؒ نے اپنی کتاب میں پانچ مقامات پر یہ کلام کیا ہے اور " لم یسمع " ہی کہا ہے۔" (نصب الرایہ: ج ۲ ص ۱۶۴)

اگر "ادرک" کے معنی سماع ہی ہیں تو اس برہمی کے کیا معنی؟ ایک حدیث اس سند سے مروی ہے:

"عبداللہ بن ابی بکر عن الزہری عن سالم"

اور یہی روایت عبداللہ بغیر واسطہ زہری، سالم سے بھی بیان کرتے ہیں۔ امام ابوحاتمؒ سے اس کے متعلق سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا:

لا ادری لان عبدالله بن ابی بکر قد ادرک سالما و روی عنه و لا ادری هذا الحدیث مما سمع من سالم او سمعه من الزهری عن سالم۔

(العلل لابن ابی حاتم: ص ۲۲۵ ج ۲، نصب الرایه: ص ۴۳۴ ج ۲)

مجھے معلوم نہیں (دونوں میں اصح کون سی ہے) کیوں کہ عبداللہ بن ابی بکر نے سالم کو پایا ہے اور اسی نے روایت بھی کی ہے لیکن میں نہیں جانتا کہ یہ حدیث اس نے سالم سے سنی ہے یا بواسطہ زہریؒ، سالمؒ سے سنی ہے۔

یہاں ادرک بمعنی سماع ہی مراد نہیں لیا گیا بلکہ مخصوص روایت میں عدم سماع کا شبہ بھی کیا گیا ہے اور یہ ایسی بات

593

ہے جس کا کوئی طالب علم بھی انکار نہیں کرسکتا۔ حضرت اویس قرنیؒ نے زمانہ نبوی پایا مگر زیارت و سماع کا شرف حاصل نہ ہو سکا۔ لہٰذا" الحسن ادرک اباالزبیر " سے اتصال کا دعویٰ صحیح نہیں۔

اتصالِ سند اور امام مسلمؒ

امام مسلمؒ بلاشبہ اس بات کے قائل ہیں کہ اتصال سند کے لیے محض امکان لقاء کافی ہے لیکن محققین نے ان سے اختلاف کیا ہے۔ علامہ نوویؒ شرح مسلم میں فرماتے ہیں:

هذا الذی صار الیه مسلم قد انکر المحققون وقالوا هذا الذی صار الیه ضعیف والذی رده هو المختار الصحیح الذی علیه ائمة هذا الفن علی بن المدینی والبخاری وغیرهما۔

(شرح مسلم . ص ۲۱ ج ۱)

یعنی جس طرف امام مسلمؒ گئے ہیں محققین نے اس کا انکار کیا ہے اور انھوں نے کہا ہے کہ وہ جس کی طرف گئے ہیں ضعیف ہے اور جس کو امام مسلمؒ نے رد کیا ہے وہی صحیح اور مختار قول ہے اور یہی قول اس فن کے امام علی بن مدینیؒ اور امام بخاریؒ وغیرہ کا ہے۔

نیز ملاحظہ ہو جامع التحصیل (ص ۱۳۴، ۱۳۵)، تدریب الراوی (ج ۱ ص ۲۱۶)

علامہ نوویؒ کا یہ تبصرہ حقیقت پسندانہ ہے۔ امام مسلمؒ کے اس قاعدہ کا سقم ہم پہلے بھی اشارۃً بیان کر آئے ہیں۔ کتنے راوی ہیں کہ مروی عنہ سے اتحاد زمانہ اور امکان ملاقات کے باوجود محدثین ان کی روایات کو مرسل اور منقطع قرار دیتے ہیں۔ ابراہیمؒ نخعی ہی کو لیجیے جن کی ولادت ۴۶ یا ۴۷ھ کو ہے اور وفات ۹۶ھ کو لیکن ۴۳، ۴۴ سال کے طویل عرصہ میں بھی صحابہ سے ملاقات کا شرف حاصل نہیں ہوا۔ صرف حضرت عائشہؓ سے ملاقات کا ثبوت ملتا ہے مگر سماع روایت ان سے بھی نہیں۔ حالانکہ اس دور میں صحابہ کی کثیر تعداد موجود تھی بلکہ کوفہ میں بھی صحابہ کرام موجود تھے۔ ان کے ساتھ امکان لقاء بھی ہے۔ لیکن صحابہ سے ان کی روایات مرسل ہیں، آخر کیوں؟ امام بیہقیؒ ایک جگہ لکھتے ہیں: 594

ولم یثبت له سماع من ابن عباس و ان کان یحتمل ان یکون سمع منه۔

(السنن الکبری : ج ۵ ص ۱۸۲)

کہ عطاءؒ خراسانی کا حضرت ابن عباسؓ سے سماع ثابت نہیں۔ اگرچہ ان سے سماع کا احتمال بھی ہے۔

کیوں کہ عطاءؒ ۵۰ھ کو پیدا ہوئے اور حضرت ابن عباسؓ کی وفات ۶۸ھ میں ہے بلکہ امام ابونعیمؒ اصفہانی، امام ابن مندہؒ کے ترجمہ میں فرماتے ہیں:

قد رایته و شاهدته و لم ارزق منه سماع حدیثه۔ (اخبار اصبهان ص ۲۲۱ ج ۱)

کہ میں نے انھیں دیکھا ان کی خدمت میں حاضر ہوا ہوں۔ مگر مجھے ان سے سماع حدیث کی سعادت نصیب نہیں ہوئی۔

اسی طرح امام سلیمان الاعمش رحمہ اللہ کے بارے میں ہے کہ انھوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا مگر ان سے کوئی حدیث نہیں سنی۔ (المراسیل لابن ابی حاتم: ص ۱۶، الجرح والتعدیل: ص ۱۴۶ ج ۲ ق ۱)

لہٰذا مطلقاً یہ کہنا کہ اتصال اور سماع کے لیے اتحادِ زمانہ اور امکانِ لقاء ہی کافی ہے، قطعاً صحیح نہیں بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ امکانِ لقاء کے باوجود اگر کسی قرینہ سے یا کسی محدث کے قول سے یہ ثابت ہو جائے کہ یہاں سماع نہیں تو ایسی صورت میں وہ روایت مرسل یا منقطع ہی ہوگی اور یہاں تو امام مسلم رحمہ اللہ کے مسلک کا سہارا بھی سراسر نادانی پر مبنی ہوگا۔ جب کہ خود انھوں نے تصریح کر دی ہے کہ:

الا ان تکون هنالک دلالة بينة ان هذا الراوی لم يلق من روی عنه أو لم يسمع منه شيئا۔

(مقدمه صحيح مسلم: ص ۲۲)

اگر کوئی واضح دلیل ہو کہ راوی نے مروی عنہ سے ملاقات نہیں کی یا اس سے نہیں سنا تو اسے سماع پر محمول نہیں کیا جائے گا۔"

595

بنا بریں جب حسن رحمہ اللہ اور ابوالزبیر رحمہ اللہ کے مابین اسی روایت میں "جابر" کا واسطہ ثابت ہے تو یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ روایت حسن رحمہ اللہ نے ابوالزبیر رحمہ اللہ سے براہ راست نہیں سنی۔ اور حسن رحمہ اللہ کا ابوالزبیر رحمہ اللہ سے ایک واسطہ سے روایت کرنا مسند احمد (ج ۳ ص ۳۴۰) تفسیر ابن کثیر (ج ۳ ص ۴۵۶) میں ثابت ہے۔ لہٰذا جہاں واسطہ ثابت ہو وہاں اس کا انکار کرنا خالص اصول شکنی ہے۔

یہ مزید فی متصل الاسانید کی قسم سے بھی نہیں

مؤلف احسن الکلام کا اسے مزید فی متصل الاسانید کی قسم میں شمار کرنا بھی محض دل کے بہلانے کا ایک بہانہ ہے۔ جب کہ علامہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وقال انه صحيح على شرط مسلم و اقول فيه تردد فان فی سنده جابر الجعفی و لعله ليس من المزيد فی متصل الاسانيد کما هو مذکور فی سنن ابن ماجه۔ (العرف الشذی: ص ۱۵۵)

اور (شیخ ابن ہمام رحمہ اللہ نے) کہا ہے کہ یہ سند مسلم رحمہ اللہ کی شرط پر ہے، میں کہتا ہوں کہ مجھے اس میں تردد ہے کیوں کہ اس کی سند میں جابر جعفی ہے اور غالباً یہ روایت مزید فی متصل الاسانید کی قبیل سے بھی نہیں جیسا کہ ابن ماجہ میں مذکور ہے۔

اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ شیخ کے نسخہ میں جابر کا واسطہ حذف ہو گیا ہے۔ اسی بنا پر علامہ کشمیری رحمہ اللہ اسے صحیح نہیں سمجھتے اور نہ اس پر اعتماد کرتے ہیں۔ (کما مر)

یہ صحیح ہے کہ:

"بعض طرق میں زائد راوی آ جائے تو یہ اس کی دلیل نہیں کہ جس میں زائد راوی کا تذکرہ نہیں ہوا وہ منقطع ہے۔"

جیسا کہ مؤلف احسن الکلام (ص ۲۷۹) نے شرح نخبۃ الفکر کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ مگر یہ حکم علی الاطلاق صحیح نہیں۔

مؤلف موصوف نے شرح نخبۃ الفکر کی مکمل عبارت نقل کرنے سے مصلحۃً اجتناب کیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ اسی حکم کے متصل بعد فرماتے ہیں:

و لا یحکم فی هذه الصورة بحکم کلی۔ مگر اس صورت میں یہ حکم کلی نہیں۔

96 اس کی مزید وضاحت اصول کی دوسری کتب سے ہوتی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ ''المضطرب'' کی انواع و اقسام بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اما النوع الخامس وهو زیادة الرجل بین الرجلین فی السند سیاتی تفصیله فی النوع السابع والثلاثین ان شاء الله۔ (النکت)

کہ مضطرب کی پانچویں قسم یہ ہے کہ سند میں دو راویوں کے مابین ایک راوی زیادہ آ جائے جیسا کہ اس کی تفصیل سینتیسویں نوع میں آئے گی۔ ان شاء اللہ۔!

مگر افسوس النکت کا مکمل نسخہ ہماری نظر سے نہیں گزرا اور نہ ہی کہیں اس کی اطلاع ملی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ کی اس عبارت سے مقصد صرف یہ تھا کہ ایسی صورت میں بھی روایت کو مضطرب کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ حافظ عراقیؒ نے شرح الفیہ میں اس پر خوب بحث کی ہے اور جس بات کو صحیح اور صواب کہا ہے۔ وہ حافظ ابن الصلاحؒ کا یہی قول ہے کہ:

ان الاسناد الخالی عن الراوی الزائد ان کان بلفظة عن فی ذلک و کذلک مالا یقضی الاتصال کقال و نحوها فینبغی ان یحکم بارساله و یجعل معللاً بالاسناد الذی ذکر فیه الراوی الزائد لان الزیـــــادة من الثقة مقبولة و ان کان بلفظ یقتضی الاتصال کحدثنا و اخبرنا و سمعت فالحکم للاسناد الخالی عن الراوی الزائد لان معه الزیادة و هی اثبات سماعه منه۔

(التبصرة والتذکرة: ج ۲ ص ۳۰۸، مقدمه ابن الصلاح: ص ۲۶۰)

کہ وہ سند جو زائد راوی سے خالی ہے اگر ''عـــن'' کے لفظ سے ہو یا ایسے ہی ان الفاظ سے مروی ہو جو اتصال پر دال نہیں۔ مثلاً قال وغیرہ تو مناسب یہ ہے کہ اس کو مرسل کہا جائے اور اسے اس سند کی وجہ سے جس میں زائد راوی ہے معلول کہا جائے۔ کیوں کہ زیادتی ثقہ مقبول ہے اور اگر ایسے الفاظ سے مروی ہو جو اتصال کو مقتضی ہیں۔ مثلاً حدثنا و اخبرنا و سمعت تو فیصلہ زائد راوی سے خالی سند پر ہوگا کیوں کہ اس میں زیادت ہے اور وہ مروی عنہ سے ثبوت سماع ہے۔

اس کے بعد علامہ عراقیؒ نے اس کی متعدد مثالیں بھی ذکر کی ہیں۔ باذوق حضرات سے درخواست ہے کہ وہ خود شرح الفیہ ملاحظہ فرمائیں۔

597 علامہ نوویؒ رقم طراز ہیں:

لان الخالی عن الزائد ان کان بحرف عن فینبغی ان یجعل منقطعاً و ان صرح فیه بسماع او اخبار احتمل ان یکون سمعه من رجل عنه ثم سمعه منه الا ان توجد قرینة تدل علی الوهم۔

(تقریب مع تدریب الراوی: ص ۳۹۳)

کیوں کہ زائد راوی سے خالی سند اگر حرف ''عن'' سے ہے تو مناسب یہ ہے کہ اسے منقطع کہا جائے اور اگر سماع کی صراحت یا اخبرنا وغیرہ کہے تو احتمال ہے کہ اس نے پہلے ایک اور راوی سے سنا ہو۔ پھر اس سے خود سنا ہو الا یہ کہ اس کے وہم پر کوئی قرینہ پایا جائے۔

یعنی عالی سند میں کبھی سمعت کہنے میں بھی وہم ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں بھی وہ روایت متصل نہ ہوگی۔ علامہ ابن الصلاحؒ وغیرہ نے اس کی مثال بھی ذکر کی ہے۔ اس کی اور مثالیں بھی ہمارے پیش نظر ہیں۔ مگر ہم صرف ایک پر ہی اکتفا کرتے ہیں۔ چنانچہ حدیث ''حولوا مقعدتی الی القبلة '' جو بواسطہ ''عراک عن عائشة '' مروی ہے مگر مسند احمد (ج ٦ ص ١٨٦) اور السنن الکبریٰ (ج ١ ص ٩٢) میں '' حدثتنی عائشة '' ہے لیکن امام احمدؒ، امام ابو حاتمؒ، امام بخاریؒ وغیرہ فرماتے ہیں یہ راوی کا وہم ہے۔ صحیح عراک عن عروہ عن عائشہ ہی ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے (تہذیب ج ٣ ص ٩٧) نصب الرایہ (ج ٢ ص ١٠٦، ١٠٧) مع بغیۃ الالمعی وغیرہ۔

اس مختصر وضاحت سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ جب سند میں راوی زائد ہو تو اس زیادتی کو قبول کیا جائے گا۔ تعجب ہے کہ ثقہ کی زیادتی کو سو فیصدی قبول قرار دینے والے اس جگہ اسی اصول سے کیوں گریز کرتے ہیں اور دوسری روایت جس میں زائد راوی نہیں ہے اسے معلول و منقطع کہا جائے گا۔ البتہ اگر عالی سند میں سماع کی صراحت ہو تو پھر اسے مزید فی متصل الاسانید کے قبیل سے قرار دیا جائے گا۔ بشرطیکہ سمعت یا اخبرنا وغیرہ کے الفاظ بیان کرنے میں کسی سے وہم نہ ہوا ہو۔ علامہ عراقیؒ وغیرہ نے یہاں جو امثلہ ذکر کی ہیں ان میں سے صرف ایک کو یہاں ہم ذکر کرتے ہیں تاکہ طالبین حق کو حقیقت تک پہنچنے میں آسانی رہے، فرماتے ہیں:

حدیث '' و ان ولیتموھا ابابکر فقوی امین '' کو امام عبدالرزاق نے بواسطہ سفیان عن ابی اسحاق عن زید بن یثیع عن حذیفہ بیان کیا ہے لیکن یہ روایت دو جگہ منقطع ہے، جب کہ مصنف عبدالرزاق ہی میں یہ روایت بواسطہ نعمان بن ابی شیبہ عن الثوری عن شریک عن ابی اسحاق ..الخ بھی مروی ہے۔''

(شرح الفیه ص ٣٠٧ ج ٢)

اندازہ فرمائیں علامہ عراقیؒ نے جس میں النعمان اور شریکؒ کا واسطہ گرا ہوا ہے۔ اس پر انقطاع کا حکم لگایا ہے۔ حالانکہ ثوریؒ اور ابواسحاقؒ عبدالرزاقؒ اور ثوریؒ کے مابین امکان لقاء ظاہر ہے۔ علامہ عراقیؒ فرماتے ہیں کہ اس قسم کو حفاظ و نقاد ہی پرکھ سکتے ہیں۔ ان کے الفاظ ہیں:

لا یدرکه الا الحفاظ النقاد و یشتبه ذلک علی کثیر من اهل الحدیث۔ (ایضاً)

کہ اس کو حفاظ اور نقاد ہی سمجھ سکتے ہیں اور عموماً حدیث کے جاننے والوں پر ایسی روایات مشتبہ ہو جاتی ہیں۔

مؤلف احسن الکلام ہوتے تو فرماتے یہ روایت منقطع کیسے ہے؟ امکانِ لقاء ہی نہیں بلکہ امام عبدالرزاقؒ امام سفیانؒ کے شاگرد ہیں اور امام سفیانؒ ابواسحاقؒ کے شاگرد ہیں۔ لہٰذا یہ منقطع کیسے؟

ائمہ فن کی ان تصریحات کو پیش نظر رکھتے ہوئے حضرت جابرؓ کی زیر بحث روایت کے متعلق ہمارے سابقہ الفاظ کو ایک

بار پھر پڑھ لیجیے کہ حسنؒ اور ابوالزبیرؒ کے مابین جابر کا واسطہ گرا ہوا ہے۔ بصورت دیگر یہ روایت مضطرب اور منقطع ہے۔ جب کہ یہ واسطہ بسند صحیح ثابت ہے۔ بلکہ مالکؒ، اسودؒ، ابونعیمؒ بھی اس واسطہ کو بیان کرتے ہیں اور ابوالزبیرؒ سے حسنؒ کے سماع کی صراحت بھی موجود نہیں۔ اس کے بعد مولانا صفدر صاحب کی گرم گفتاری اور ان کی توجیہات بلکہ اکتشافات ملاحظہ فرمائیں تو یہ بات وہی ہوگی جو علامہ عراقیؒ نے کہی ہے کہ یہ نوع بڑی دقیق ہے جسے بڑے بڑے حفاظ و نقاد ہی پرکھ سکتے ہیں۔ حضرت الاستاذ محمد گوندلویؒ اور محدث مبارک پوریؒ نے اپنی خداداد صلاحیتوں سے اسے صحیح پرکھا ہے لیکن مولانا صاحب گو اپنے تئیں اس منصب جلیلہ پر فائز سمجھتے ہیں مگر وہ اس حقیقت کو نہیں پا سکے، یا وہ اس سے واقف ہی نہیں۔ پھر بدقسمتی سے ان پر وکالت مسلک کا بھوت بھی سوار ہے۔ لہٰذا ہم ان کی ایسی بے وزن باتوں پر ایک حد تک انھیں مجبور سمجھتے ہیں۔ ع

دل ہی تو ہے نہ سنگ وخشت، درد سے بھر نہ آئے کیوں

ترکش کا آخری تیر

اس کے بعد یہ بھی فرماتے ہیں کہ:

''یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ اصل عبارت یوں ہو: ''عن الحسن بن صالح وعن جابر'' بلکہ ابن ماجہ کے بعض نسخوں میں عبارت ہی اس طرح ہے جس طرح ہم نے نقل کی ہے: عن الحسن بن صالح و عن جابر.'' الخ (احسن: ص۲۷۹)

مگر یہاں ''ہوسکتا'' سے بات نہیں بنتی اور نہ ہی ابن ماجہ کے بعض نسخوں کا حوالہ مفید ہے جب کہ علامہ المزیؒ نے تحفۃ الاشراف (ج ۲ ص ۲۹۱) میں سنن ابن ماجہ سے یہ روایت بغیر ''واؤ'' کے ذکر کی ہے۔ علامہ البوصیریؒ نے بھی اتحاف الخیرہ (ج ۲ ص ۱۶۸) میں ''عن جابر'' سے ذکر کی ہے، ''وعن جابر'' سے نہیں۔ ان کے علاوہ علامہ زیلعیؒ، حافظ ابن حجرؒ، علامہ عینیؒ، مولانا عبدالحیؒ لکھنوی وغیرہ تمام حضرات جنھوں نے ابن ماجہ کے حوالہ سے یہ روایت نقل کی ہے۔ ''واؤ'' کی زیادتی یا ایسے کسی نسخہ کا ذکر نہیں کرتے۔ دیکھیے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۷) الدرایۃ (ص ۹۳) امام الکلام (ص ۱۸۷) علامہ ابوالحسن سندھی لکھتے ہیں:

و بالجملة فهذا الحديث مع ضعفه و احتمال التاويل يقوى قوة معارضة فليتامل و فى الزوائد فى اسناده جابر الجعفى كذاب و الحديث مخالف لما رواه الستة من حديث عبادة۔

(حاشيه ابن ماجه : ص ۲۸۰ ج ۱)

یعنی خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف اور تاویل کی محتمل ہونے کے باوجود قوی معارضہ رکھتی ہے اور زوائد میں ہے کہ اس کی سند میں جابر جعفی کذاب ہے اور یہ حضرت عبادہؓ کی حدیث جو صحاح ستہ میں ہے کے معارض ہے۔

جس سے واضح ہوتا ہے کہ علامہ ابوالحسنؒ سندھی۔

۱۔ اس حدیث کو ضعیف کہتے ہیں۔

۲۔ اسے محتمل التاویل قرار دیتے ہوئے حضرت عبادہؓ کی حدیث کو اس کے معارض قرار دیتے ہیں۔
۳۔ اس کی سند میں جابر جعفی کا واسطہ ذکر کرتے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ ابن ماجہ میں جابر جعفی کا واسطہ مذکور ہے۔ اور اس کی کوئی قابل ذکر متابعت بھی ثابت نہیں۔

علاوہ ازیں دیگر کتب حدیث جن میں یہ روایت اسی سند سے مذکور ہے، مثلاً شرح معانی الآثار، کتاب القراءۃ، السنن الکبریٰ، معرفۃ السنن، سنن دارقطنی، مسند احمد وغیرہ ان میں بھی ''واؤ'' کی زیادتی منقول نہیں۔ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں:

لم یتابعهما ای جابرا و لیثا الا من هو اضعف منهما۔ (السنن الکبریٰ: ص ۱۶۰ ج ۲)

کہ جابرؒ اور لیثؒ کی صرف اسی نے متابعت کی ہے جو ان سے زیادہ ضعیف ہے۔

لہٰذا اگر جابرؒ کا متابع حسنؒ ہے تو کہنا پڑے گا کہ حسنؒ، جابر، سے بھی زیادہ ضعیف ہے۔ مگر کوئی طالب علم اس کی جسارت نہیں کرسکتا۔ ''واؤ'' کی اس زیادتی کے صحیح نہ ہونے پر یہ بات بھی واضح برہان ہے کہ محدثین رحمہم اللہ متابعت کا ذکر کرتے ہوئے عموماً ''**وعن فلان**'' نہیں'' **وفلان** '' کہتے ہیں، جس کی متعدد مثالیں کتب احادیث میں معمولی تتبع سے مل سکتی ہیں۔ زیر بحث روایت ہی کو لیجیے۔ جابر جعفی کی متابعت جب بھی لیثؒ سے بیان کی گئی ہے وہاں یہی الفاظ ہیں: ''**عن جابر ولیث بن ابی سلیم**'' یا'' **عن لیث و جابر عن ابی الزبیر** '' کہیں آپ کو'' **عن جابر و عن لیث** '' کے الفاظ نظر نہیں آئیں گے۔ لہٰذا یقیناً ''واؤ'' کی یہ زیادتی کسی اناڑی کی کارستانی ہے تاکہ کسی نہ کسی صورت جابر جعفی کے ضعف کا ''علاج'' ہو سکے۔

پھر سنن ابن ماجہ کے مصری نسخوں میں اور عموماً ہندی نسخوں میں بھی یہ زیادتی نہیں ہے اور نہ کہیں نسخہ کی علامت کا ذکر کیا گیا ہے۔ البتہ ۱۲۷۳ھ میں مطبوعہ عمدۃ المطابع کے نسخہ میں اس کی سند یوں ہے: ''**الحسن بن صالح عن جابر الجعفی و عن ابی الزبیر** '' جیسا کہ مولانا عبدالعزیزؒ نے نصب الرایہ کے حاشیہ (ص ۷ ج ۲) میں نقل کیا ہے۔ تتبع بسیار کے باوجود ہمیں یہ نسخہ نہیں ملا تاہم اس سلسلہ میں متعدد نسخے نظر سے گزرے ہیں۔ جن میں بعض نسخے تو ایسے ہیں جن کے متن میں ہی سابقہ عبارت'' **وعن ابی الزبیر** ''نقل کی گئی ہے مگر حاشیہ میں نسخہ کی علامت لکھ کر'' **وعن جابر** '' بھی لکھا ہوا ہے (جیسا کہ مؤلف احسن الکلام نے ذکر کیا ہے) گویا متن میں تو یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ جابر کا متابع ابوالزبیرؒ ہے مگر حاشیہ میں اس بات کا اشارہ ہے کہ بعض نسخوں میں حسنؒ کو جابر کا متابع قرار دیا گیا ہے۔ مگر عموماً مصری اور ہندی نسخوں میں نہ یہ واؤ کی زیادتی ہے اور نہ نسخہ کی علامت اور نہ ہی اصحاب الاطراف والتخریج نے ایسے ذکر کیا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ابن ماجہ کے نسخہ میں ''واؤ'' کی زیادتی قطعاً ثابت نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مطبع فاروقی دہلی کے نسخہ میں اصل سند'' **الحسن بن صالح عن جابر عن ابی الزبیر** '' پر حاشیہ کی علامت دیتے ہوئے مولانا محمد طاہر نے لکھا ہے:

و فی النسخة السابقة علی عن جابر نسخة و عن جابر و فی موضع عن ابی الزبیر و عن ابی الزبیر فهو سهو من قلم الناسخ کما یدل علیه تخریج الزیلعی و تخریج حافظ ابن حجر العسقلانی وغیرها کما لا یخفی علی من له ادنٰی ممارسة بعلم الحدیث۔

یعنی سابقہ نسخہ میں ''عن جابر'' پر نسخہ کی علامت دے کر'' وعن جابر'' لکھا ہوا ہے اور'' عن ابی الزبیر'' کی جگہ'' وعن ابی الزبیر'' ہے لیکن یہ ناسخ کا سہو ہے جیسا کہ زیلعیؒ اور حافظ ابن حجرؒ کی تخریج سے عیاں ہوتا ہے جیسا کہ علم حدیث سے معمولی لگاؤ رکھنے والے پر مخفی نہیں۔

یاد رہے کہ مطبع مجتبائی ونور محمد کارخانہ تجارت وغیرہ کے نسخوں میں'' و عن ابی الزبیر'' اور حاشیہ پر نسخہ سے'' و عن جابر'' کے علاوہ مولانا محمد طاہرؒ کی مذکورۃ الصدر عبارت بھی حاشیہ میں لکھ دی گئی ہے لیکن اس میں ہے:'' وفی نسخة السابقة علی عن جابر و فی موضع عن ابی الزبیر'' ظاہر ہے یہاں جابرؓ کے بعد'' نسخة و عن جابر'' کے الفاظ گرے ہوئے ہیں جس سے عبارت میں الجھاؤ اور تعطل پیدا ہو گیا ہے۔ مگر افسوس ہے کہ مولانا صفدر صاحب تو کاتب کی کہیں غلطی تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں۔ ہم آخر ایسے کن کن مواضع کی نشان دہی کریں اور کریں بھی دلائل سے۔ لیکن ہمارے مہربان تو کاتب کے قلم کو بڑا'' دین دار'' سمجھتے ہوئے شاید لوح محفوظ کا قلم سمجھ بیٹھے ہیں جس سے غلطی ہو ہی نہیں سکتی۔ 603

ہماری ان گزارشات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سنن ابن ماجہ کے جن نسخوں میں'' وعن ابی الزبیر'' یا'' و عن جابر'' ہے وہ قطعاً صحیح نہیں تعجب ہے کہ'' واؤ'' کی زیادتی کا یہ نسخہ امام ابن ماجہؒ کے کسی'' خاص شاگرد'' ہی کا ہو سکتا ہے جو کسی محفوظ تہ خانہ میں چھپا رہا۔ اور اس کا ظہور بہت دیر بعد مولانا صفدر صاحب اور ان کے ہم خیال حضرات کی'' بگڑی ہوئی قسمت سنوارنے کے لیے'' ظاہر ہوا۔ یہ سنن ابن ماجہ کا نسخہ نہ ہوا، شیعہ حضرات کا امام غائب ہوا۔ ازراہ انصاف فرمائیں کہ اس'' واؤ'' کی زیادتی کی کوئی حقیقت؟ جسے علمی دنیا میں پیش کرتے ہوئے مولانا صفدر صاحب وغیرہ بڑے اطمینان کا اظہار فرما رہے ہیں۔ اور پھر ان مدعیان صدق وصفا کی چالاکی بھی دیکھیے کہ'' واؤ'' کی زیادتی جو متن میں ہے، اس کا ذکر نہیں کرتے بلکہ حاشیہ میں نسخہ'' وعن جابر'' کا ذکر کرتے ہیں۔

دل نے جس راہ پر لگایا تو اسی راہ چلا
وادی عشق میں گمراہ کو رہبر سمجھا!

جہاں تک روایت کے ضعف کا بیان تھا تو ہم دلائل سے ثابت کر آئے ہیں کہ ابوالزبیرؒ اس میں مدلس ہے۔ نیز مسند عبد بن حمید وغیرہ کی اس سند میں جابر جعفی کا واسطہ گرا ہوا ہے۔ لہٰذا یہ روایت کسی صورت صحیح نہیں۔ اور مؤلف احسن الکلام نے اس کی تصحیح میں جس قدر کوشش کی ہے وہ بے سود ہے۔ البتہ بعض امور کی وضاحت باقی ہے جن کا ذکر ہم تنبیہات کے تحت کرتے ہیں۔

تنبیہ اول 604

علامہ ماردینیؒ، ابن ابی شیبہؒ سے یہی روایت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

'' ھذا سند صحیح'' (الجوھر النقی: ص ۱۵۹ ج ۲، احسن: ص ۲۷۶ ج ۱)

ابن ابی شیبہ کی روایت ''حسن عن ابی الزبیر عن جابر'' کے واسطہ سے مروی ہے جس پر پہلے بحث گزر چکی ہے کہ یہ روایت جابر جعفی کے واسطہ سے ہے۔ بصورت دیگر یہ منقطع و مضطرب ہے۔ نیز اس میں ''ابوالزبیرؒ'' مدلس ہے اور وہ اسے عنعنہ سے روایت کرتا ہے اور ہم علامہ ماردینیؒ ہی کے حوالہ سے ذکر کر آئے ہیں کہ ''ابوالزبیرؒ'' کی وہی روایت لی جائے گی جس میں وہ سماع کی صراحت کرے یا اس سے روایت بیان کرنے والے امام لیثؒ ہوں۔

(الجوھر النقی : ص۲۳۷ ج ۷)

اور زیر بحث روایت معنعن ہے اور ابوالزبیرؒ سے امام لیثؒ بھی روایت نہیں کرتے۔ لہٰذا یہ صحیح کیوں کر ہو سکتی ہے؟ علامہ ماردینیؒ وغیرہ نے ظاہر سند کے راوی ثقہ ہونے کی بنا پر اسے ثقہ کہہ دیا ہے۔ مگر یہ اصول کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ راویوں کا ثقہ ہونا روایت کے صحیح ہونے کو مستلزم نہیں۔ (کما مر)

تنبیہ ثانی

مؤلف احسن الکلام، مولانا محمد حسنؒ فیض پوری کی کتاب الدلیل المبین کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ :

''ابوالزبیر سے یہ روایت علاوہ حسنؒ بن صالح کے ایوبؒ السختیانی (موطا محمد) (کتاب القراءۃ) عبدؒ اللہ بن لہیعہ (کتاب القراءۃ) الفضل بن عطیہ (کتاب القراءۃ) جابر جعفی اور لیثؒ بھی روایت کرتے ہیں۔'' (احسن: ص۲۷۹ ج۱)

جواب

605 ان تمام میں بھی ابوالزبیرؒ نے تدلیس کی ہے جب کہ روایت معنعن ہے۔ لہٰذا جب یہ صحیح نہیں تو اس کے پیش کرنے کا کیا فائدہ؟ حسنؒ بن صالح کی روایت پر بحث گزر چکی ہے۔ مزید برآں اس میں جابر کا واسطہ چھوٹا ہوا ہے۔ بصورت دیگر یہ مضطرب اور منقطع ہے۔ حسنؒ بن صالح کبھی واسطہ ذکر کرتے ہیں اور کبھی نہیں۔ نیز کبھی اسے ''عن جابر عن نافع عن ابن عمر'' کے واسطہ سے ذکر کرتے ہیں۔ (طحاوی: ص۱۲۸ ج۱)

اور ایوبؒ سختیانی کی روایت جو مؤطا محمد (ص۹۶) کتاب القراءۃ (ص۱۰۹) دارقطنی (ص۴۰۲ ج۱) میں ہے۔ اس میں سہل بن عباس ترمذی متروک ہے۔ امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں۔ یہ حدیث منکر ہے اور اس میں سہل بن عباس متروک ہے۔ علامہ ابن جوزیؒ نے العلل المتناہیہ (ص۴۳۱ ج۱) میں بھی اسے ذکر کیا ہے اور سہلؒ ترمذی کو متروک قرار دیا ہے۔ امام بیہقیؒ نے نقل کیا ہے کہ اس سند سے یہ روایت باطل ہے۔

رہی عبداللہ بن لہیعہؒ کی روایت (کتاب القراءۃ: ص۱۰۹) تو امام بیہقیؒ نے خود تصریح کر دی ہے کہ اس میں محمد بن اشرس متروک اور امام محمدؒ بن یعقوب فرماتے ہیں کہ اس سے روایت بیان کرنا حلال نہیں۔ نیز اس میں محمد بن احمد ابواسحاق المالینی مجہول ہے، اور حافظ ابن حجرؒ نے لسان (ص۴۹ ج۵) میں ذکر کیا ہے کہ امام دارقطنیؒ اسے ضعیف کہتے ہیں۔

رہی فضلؒ بن عطیہ کی روایت تو اس کے بارہ میں:

اولاً: امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: روی باسناد مظلم کہ یہ سند مظلم سے مروی ہے۔
ثانیاً: اس میں ابراہیم بن رستم متکلم فیہ اور نوح بن ابی مریم متروک ہے۔ امام حاکمؒ نے کہا ہے کہ اس نے فضائل قرآن میں حدیث وضع کی ہے۔ امام بخاریؒ اسے منکر الحدیث کہتے ہیں۔ امام مسلم وغیرہ نے اسے متروک کہا ہے۔ (میزان: ص ۲۷۹ ج ۴)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

606 محدثین نے کہا ہے کہ وہ حدیث میں کذاب ہے اور ابن مبارکؒ فرماتے ہیں: حدیثیں گھڑا کرتا تھا۔ (تقریب: ص ۵۲۷)

لہٰذا جب ایوبؒ، ابن لہیعہؒ، فضلؒ بن عطیہ کے طریق سے یہ روایات متروک اور کذاب راویوں سے مروی ہیں تو انھیں ''حسن'' کی متابعت میں پیش کرنا کہاں کا انصاف ہے؟ مؤلف احسن الکلام خود لکھتے ہیں:

''جب محدثین کسی راوی کو متروک الحدیث یا واہی الحدیث یا کذاب کہیں تو وہ ساقط الاعتبار ہوتا ہے۔ اس کی حدیث لکھی بھی نہیں جا سکتی اور نہ اس کو متابعت میں پیش کیا جا سکتا ہے اور نہ شاہد میں۔'' (احسن: ص ۱۲۶ ج ۲)

مگر آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ اس اعتراف کے باوجود ہمارے مہربان اپنے پیش رو حضرات کی اندھی تقلید میں ان روایات کو پیش کرتے ہیں۔ ع

خوفِ خدائے پاک دلوں سے نکل گیا

رہی جابر اور لیثؒ کی روایت تو جابر کے متعلق امام ابوحنیفہؒ خود فرماتے ہیں کہ:

ما رأیت اکذب من جابر الجعفی۔ (تہذیب: ص ۴۸ ج ۲، میزان: ص ۳۸۰ ج ۱)

جابرؒ جعفی سے بڑا کذاب میں نے کسی کو نہیں دیکھا۔

امام سعیدؒ بن جبیر نے بھی اسے کذاب کہا ہے۔ (تہذیب: ص ۴۹ ج ۲)

ان کے علاوہ امام ابن عیینہؒ، امام زائدہؒ، امام ایوبؒ، ابواحمد حاکمؒ، جوز جانیؒ نے بھی اسے کذاب کہا ہے بلکہ لیثؒ بن ابی سلیم نے بھی اسے کذاب کہا ہے۔ (تہذیب: ص ۴۸، ۴۹ ج ۱)

امام شعبیؒ نے فرمایا تھا کہ جابر تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف جھوٹی باتیں منسوب کرو گے۔ اسماعیلؒ کہتے ہیں چند یوم گزرے کہ اسے کذاب کہہ دیا گیا۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں: امام یحییٰؒ اور عبدالرحمٰنؒ نے اسے چھوڑ دیا تھا۔ امام

607 نسائیؒ اسے متروک اور لیس بثقة کہتے ہیں۔ ابوالاحوصؒ جب جابر کے قریب سے گزرتے اللہ سے عافیت کا سوال کرتے تھے۔ زائدہ کا بیان ہے کہ وہ رافضی ہے اور صحابہ کرام کو (معاذ اللہ) گالیاں نکالتا تھا۔ امام احمدؒ سے اس کے بارہ میں سوال ہوا کہ کیا وہ جھوٹا ہے تو فرمایا:

ای واللہ و ذاک فی حدیثه بین۔ (تہذیب: ص ۴۹ ج ۲)

کہ ہاں خدا کی قسم اس کا کذب اس کی حدیثوں سے ظاہر ہوتا ہے۔

امام عقیلیؒ، امام ابن معینؒ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ کذاب ہے۔ امام ابن حبانؒ امام العجلیؒ وغیرہ نے بھی اسے ضعفاء میں ذکر کیا ہے اور اسے کذاب اور ضعیف کہا ہے۔ امام مسلمؒ، امام سفیانؒ بن عیینہ سے نقل کرتے ہیں کہ لوگ جابر کی روایتیں لیتے تھے مگر جب اس کی حالت ظاہر ہوگئی تو انھوں نے اسے حدیث میں متہم قرار دیا اور بعض لوگوں نے اسے چھوڑ دیا۔ (مقدمہ مسلم: ص ۱۵)

امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں:

''یہ عبداللہ بن سبا کے گروہ سے تھا اور حضرت علیؓ کے دوبارہ آنے کا قائل تھا۔ وہ حضرت علیؓ کو وصی رسول اللہ ﷺ کہتا تھا اور کہتا کہ آنحضرت ﷺ نے حضرت علیؓ کو سب کچھ سکھا دیا تھا اور پھر حضرت علیؓ نے حضرت حسنؓ اور حضرت حسنؓ نے حضرت حسینؓ کو تمام علوم تفویض کیے تھے۔''

(میزان: ص ۳۸۱، ۳۸۳ ج ۱)

الغرض جمہور محدثین نے اسے کذاب، متروک اور ضعیف کہا ہے۔ البتہ امام سفیان ثوریؒ، امام شعبہؒ اور امام وکیعؒ نے اس کی توثیق و توصیف کی ہے اور اسی بنا پر بعض علمائے احناف نے جابر کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں کہ

''اگر کہا جائے کہ جابر کی احادیث غیر ثابت ہیں تو میں کہوں گا کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں، کیوں کہ سفیانؒ نے کہا ہے جابر حدیث کے معاملہ میں بڑے محتاط تھے۔ شعبہؒ نے اسے صدوق اور وکیعؒ نے ثقہ کہا ہے۔ (عمدۃ القاری: ص ۲۳۰ ج ۶)

مگر امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں کہ:

''تعجب ہے کہ یہ حضرت اپنے امام (ابوحنیفہؒ) کے قول کو یہاں تسلیم نہیں کرتے۔ امام سفیانؒ نے اگر اس سے روایتیں لی ہیں تو امام ثوریؒ ضعفاء سے بھی روایات لیتے ہیں۔ ضعفاء سے روایت نہ لینا ان کا مذہب نہیں اور امام شعبہؒ نے اس کی اس لیے روایتیں لی ہیں تاکہ وہ انھیں پرکھیں۔'' (الضعفاء لابن حبان: ص ۲۰۹ ج ۱، تہذیب: ص ۵۰ ج ۲)

608

یہ بھی ممکن ہے کہ ان کی یہ توثیق اس وقت ہو جب جابر کی حالت ظاہر نہ ہوئی ہو۔ جیسا کہ امام ابن عیینہؒ اور امام یحییٰ القطانؒ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں کذاب، متروک، لیس بثقة کے الفاظ شدید جرح میں شمار ہوتے ہیں۔ متأخرین محدثین نے ان کی توثیق کا اعتبار نہیں کیا۔ بلکہ تمام محدثین اس کے کذب اور ضعف پر متفق ہیں اور امام احمدؒ نے تو تصریح کر دی ہے کہ اس کا کذب اس کی حدیثوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ مولانا امیر علیؒ حاشیہ تقریب میں لکھتے ہیں کہ:

فلعله كان مستقيما في اول امره فوثقه هؤلاء الائمة و من سمع منهم روى كما سمع ثم انحرف عن الاستقامة فتكلموا فيه۔ (ص ۷۶)

کہ شاید وہ ابتدائی ایام میں ٹھیک ہو اس بنا پر ان ائمہ نے اس کی توثیق کی ہے اور اس سے جیسے سنا ویسے اسے بیان کر دیا۔ پھر وہ سیدھے راستہ سے بھٹک گیا جس کی بنا پر انھوں نے اس پر کلام کیا ہے۔

البتہ انھوں نے جو یہ بات فرمائی ہے کہ سفیان ثوریؒ سے اگر اس کی توثیق مروی ہے تو یہ روایت سنن ترمذی کی روایت

کے معارض ہے جو ہمیں تواتر سے پہنچی اور وہ یہ کہ سفیانؒ نے جابر سے روایات لینے پر منع فرمایا تھا۔ انھیں کہا گیا کہ آپ تو ان کے پاس جاتے ہیں تو انھوں نے فرمایا میں اس کے صدق کو کذب سے پہچانتا ہوں۔ ان کے الفاظ ہیں:

ھذا مخالف لماروی الترمذی ان سفیان منع الناس عن الجعفی فقیل انک تجئ الیه و تروی فقال انا اعرف صدقه من کذبه فهذه الروایة وصلت الینا فی السنن متواترا۔ (التعقیب : ص ۷۶)

609

مگر سنن ترمذی میں امام سفیانؒ کا یہ قول قطعاً مروی نہیں۔ یہ علامہ موصوف کا وہم ہے۔ کتاب العلل للترمذی (ص ۳۸۹ ج ۴) میں یہی کلام ''کلبی'' کے بارہ میں ہے۔ البتہ امام ابن ابی حاتمؒ بسند صحیح یحییٰ بن سعیدؒ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ فرماتے تھے:

''میں نے سفیانؒ سے حماد عن ابراہیم کی حدیث'' **الرجل یتزوج المجوسیة** '' کے بارہ میں دریافت کیا تو وہ کئی دن تک ٹالتے رہے۔ میرے بار بار اصرار کرنے پر انھوں نے فرمایا یہ حدیث مجھے حماد عن جابر کے واسطہ سے ملی ہے۔'' **ما ترجوبه منه** ''تم اس سے کیا امید رکھتے ہو۔''

امام ابن ابی حاتمؒ یہ کلام نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

کانه لم یرض جابرا الجعفی۔ (تقدمة الجرح والتعدیل : ۶۹) گویا وہ (سفیانؒ) جابر جعفی پر راضی نہ تھے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے امام سفیان ثوریؒ نے بھی آخر میں جابر پر عدم رضامندی کا اظہار کیا ہے۔ (واللہ اعلم)

الغرض جابر جعفی کذاب اور ضعیف ہے اور لیثؒ بن ابی سلیم بھی ضعیف ہے اور خود مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''امام احمدؒ، نسائیؒ، امام بیہقیؒ وغیرہ سب اس کو ضعیف اور کمزور کہتے ہیں۔'' (احسن: ص ۱۲۸ ج ۲)

حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

صدوق اختلط اخیرا ولم یتمیز حدیثه فترک۔ (تقریب : ص ۴۳۲)

کہ وہ صدوق ہے آخر میں اختلاط ہو گیا تھا اور اس کی حدیث میں تمیز نہیں کی جا سکتی ہے جس کی بنا پر وہ چھوڑ دیا گیا۔

بلکہ امام احمدؒ تو اسے جابر جعفی سے بھی کم درجہ کا سمجھتے تھے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

قال الاثرم قدم احمد جابرا الجعفی علیه فی صحة الحدیث۔ (التلخیص ص ۷۰)

610

یعنی اثرمؒ کہتے ہیں کہ امام احمدؒ صحت حدیث کے معاملہ میں جابر جعفی کو لیث پر مقدم سمجھتے تھے۔

مگر صحیح یہ ہے کہ اس کی روایت ضعیف ہے۔ البتہ متابعت میں ائمہ فن نے اس کی روایت کو قبول کیا ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ حافظ حجرؒ لکھتے ہیں کہ:

لیث و ان کان ضعیفا فانما ضعفه من قبل حفظه فهو متابع قوی. الخ (امام الکلام: ص ۱۹۳)

لیث کو اگرچہ ضعف حفظ کی بنا پر ضعیف کہا گیا ہے، مگر متابعت میں وہ قوی ہے۔''

لیکن وہ متابع کس کا؟ جابر کا، جو خود کذاب اور بالاتفاق ضعیف ہے۔ اگر جابر معمولی درجہ کا ضعیف ہوتا۔ پھر تو لیثؒ کی متابعت کے کچھ معنی تھے مگر جابر کا حال آپ معلوم کر چکے ہیں کہ وہ کذاب، متروک، شاتم صحابہ اور بالاتفاق ضعیف ہے لہٰذا

اس کی متابعت کے کیا معنیٰ۔

اس کے جو دوسرے متابع ہیں ان کی حیثیت بھی آپ پڑھ چکے ہیں۔ الغرض یہ روایت اصلاً ''جابر ولیث'' کے طریق سے مروی ہے اور وہ دونوں ضعیف ہیں بلکہ جابر تو کذاب اور متروک ہے۔ اور عبداللہؒ بن لہیعہ، ایوبؒ اور فضلؒ بن عطیہ کو جو متابع ذکر کیا گیا ہے۔ ان کی روایات متروک اور کذاب راویوں سے پہنچتی ہے لہٰذا انھیں متابعت میں پیش کرنا صحیح نہیں۔ اسی بنا پر تو محدثین نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔

اگر کہا جائے کہ جابر کی متابعت حسنؒ بن صالح کے باپ نے بھی کی ہے جسے امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص ۱۰۷، ۱۰۸) میں بیان کیا ہے تو گزارش ہے کہ امام بیہقیؒ نے خود صراحت کی ہے کہ ابوجعفر المروزی ہی کے طریق سے یہ روایت ہمیں امام حاکم سے بھی پہنچی ہے مگر اس میں ''عن ابیہ'' کا واسطہ نہیں۔ بلکہ امام بیہقیؒ نے لکھا ہے کہ: 611

والعجب ان بعض من جمع فی هذه المسئلة اخبارا توافق مذهبه روی فی متابعة غیر جابر الجعفی جابرا فی روایته عن ابی الزبیر حدیثا عن عبدالله بن یوسف۔

تعجب ہے کہ بعض نے اس مسئلہ میں اپنے مذہب کے موافق احادیث جمع کی ہیں تو اس نے جابر کی متابعت میں ابوالزبیرؒ سے یہ حدیث عبداللہؒ بن یوسف کے طریق سے بیان کی ہے۔

جسے اس نے **"ابو جعفر محمد بن علی المروزی عن سعید بن مسعود عن اسحاق بن منصور السلولی عن الحسن بن صالح عن ابیه و جابر عن ابی الزبیر "** کی سند سے بیان کیا۔ مگر امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ امام حاکمؒ نے ابوجعفر مروزی سے یہی روایت بلا واسطہ'' ابیــه '' بیان کی ہے۔ اور پھر ایک اور سند بیان کی ہے جس میں یحییٰ بنؒ ابی بکیر اور اسحاقؒ بن منصور السلولی دونوں اسے حسن عن جابر سے روایت کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے کہ اس ناقل سے یا تصحیف ہوئی ہے یا اس نے جابر کی متابعت کے لیے تعمداً ایسا کیا ہے۔ لہٰذا اس واسطہ کے مدعیوں پر لازم ہے کہ جس نے یہ روایت بیان کی ہے اولاً اس کی نشاندہی کریں۔ جس پر امام بیہقیؒ نے یہ الزام دیا ہے کہ یا تو اس سے یہ واسطہ ذکر کرنے میں سہو ہوا ہے یا اس نے تعمداً ایسا کیا ہے۔ یاد رہے کہ یحییٰ بن ابی بکیر و اسحاق بن منصور السلولی کے واسطہ سے یہ روایت دارقطنی میں اور اسحاق السلولی کی طحاوی میں بھی موجود ہے۔ اور امام بیہقیؒ نے جس سند کا ذکر کیا ہے اس میں ابوجعفر محمد بن علی بن محمد المروزی کا ترجمہ متداول کتب میں نہیں ملا۔ واللہ اعلم!

الغرض یہ روایت جابر اور لیثؒ کی بنا پر ضعیف ہے۔ علاوہ ازیں اس میں ابوالزبیرؒ مدلس ہے اور روایت معنعن ہے اس لیے اسے صحیح قرار دینا محض دل بہلانے کا سامان ہے۔

:: :: ::

612

تیرہویں حدیث

امام محمدؒ نے یہ روایت اپنے موطا میں مرفوعاً حضرت جابرؓ کے واسطہ سے ذکر کی ہے۔(موطا امام محمدؒ: ص۹۴)

جواب: اس روایت پر دو وجہ سے کلام ہے:

ا۔ یہ روایت بواسطہ امام ابوحنیفہؒ نعمان بن ثابت مروی ہے اور وہ متکلم فیہ ہیں۔ ان کے برعکس ثقات کی ایک جماعت جو کہ ایک درجن سے زائد ہے اسے مرسل بیان کرتی ہے اور امام صاحبؒ سے اسے متصل بیان کرنے میں غلطی ہوئی ہے۔

علامہ ابن عبدالبرؒ لکھتے ہیں :

وقد روی هذا الحديث ابو حنيفة عن موسى بن ابى عائشة عن عبدالله بن شداد بن الهاد عن جابر بن عبدالله عن النبى ﷺ ولم يسنده غير ابى حنيفة وهو سىء الحفظ عند اهل الحديث و قد خالفه الحفاظ فيه سفيان الثورى وشعبة و ابن عيينة و جرير فرووه عن موسىٰ بن ابى عائشة عن عبدالله بن شداد مرسلاً و الصحيح فيه الارسال و ليس مما يحتج به۔ (تمهيد ص ۴۸ ج ۱۱)

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث کو ابوحنیفہؒ متصل بیان کرتے ہیں۔ وہ محدثین کے نزدیک سیئ الحفظ ہیں اور حفاظ مثل سفیان ثوریؒ، شعبہؒ، ابن عیینہؒ، جریرؒ وغیرہ مرسلاً بیان کرتے ہیں اور صحیح یہ ہے کہ یہ مرسل ہے اور مرسل حجت نہیں۔

613 مولانا محمد یوسفؒ بنوری نے معارف السنن (ص۲۵۸ ج۳) اور مولانا مبارک پوریؒ نے تحقیق الکلام (ص۱۳۸، ۱۳۹ ج ۲) میں بھی یہ عبارت نقل کی ہے۔ علامہ ابن عبدالبرؒ کے علاوہ یہی بات امام دارقطنیؒ (السنن: ص۳۲۴، ۳۲۵ ج۱)، امام بیہقیؒ (کتاب القراءۃ: ص۱۰۴، المعرفۃ: ص۵۰ ج ۲)، امام ابن عدیؒ (الکامل ص ۲۰۷ ج ۲، ص ۲۴۷ ج ۷) نے کہی ہے۔ جس کی تفصیل تحقیق الکلام (ص۱۳۹ ج ۲) میں دیکھی جا سکتی ہے۔ امام دارقطنیؒ نے السنن کے علاوہ الغرائب والافراد میں بھی اسے ذکر کیا اور کہا کہ موسیٰ بن ابی عائشہ سے سفیانؒ، شعبہؒ، اسرائیل، شریک، ابوالاحوص، جریر، ابوخالد الدالانی، محمد بن شیبہ مرسل بیان کرتے ہیں۔ اس لیے یہ حجت نہیں سوائے ابوحنیفہ کے کوئی بھی اسے مسند ذکر نہیں کرتا۔ ان کے الفاظ ہیں: **ولم يسندوه عن موسىٰ ويرسلونه فليس بحجة ولم يسنده الا ابو حنيفة۔** (اطراف الغرائب: ۳۲۵ ج ۲) ان کے علاوہ امام ابن جوزیؒ لکھتے ہیں :

و لعله ان يكون اباحنيفة وهم فى قول جابر فان جماعة من الحفاظ رواه عن موسىٰ بن ابى عائشة عن عبدالله بن شداد مرسلاً عن النبى ﷺ منهم شعبة و زائدة و ثورى و شريك و ابن عيينة و جرير بن عبدالحميد و كلهم ارسلوه وهذا اشبه بالصواب۔ (العلل المتناهية : ص ۴۳۲ ج ۱)

یعنی امام ابوحنیفہؒ سے اس میں ”عن جابر“ کہنے میں وہم ہوا ہے۔ کیوں کہ حفاظ کی ایک جماعت اسے مرسلاً بیان کرتی ہے جیسا کہ شعبہ، زائدہ، ثوری، شریک، ابن عیینہ، جریر وغیرہ ہیں۔ اور یہی (مرسل) زیادہ صحیح ہے۔

ابوخالدؒ دقاق فرماتے ہیں:

سمعت یحیٰی یقول حدیث یرویه ابوحنیفة عن موسٰی بن ابی عائشة عن عبدالله بن شداد عن جابر عن النبی ﷺ من کان له امام فقراء ة امامه له قراء ة قال لیس هو بشیء انما هو عبدالله بن شداد۔

(من کلام ابی زکریا یحیٰی بن معین: ص ۱۲۱، روایة ابی خالد یزید بن الهیثم الدقاق)

میں نے یحییٰ بن معینؒ سے سنا، فرماتے تھے ابوحنیفہؒ کی حدیث میں من کان له امام جسے وہ موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبداللہ بن شداد عن جابر سے بیان کرتے ہیں کوئی چیز نہیں۔ وہ عبداللہؓ بن شداد سے مروی ہے۔

اور خطیب بغدادیؒ لکھتے ہیں:

اما حدیث جابر فتفرد بوصل اسناده عن موسٰی بن ابی عائشة ابوحنیفة و قیل عن الحسن بن عمارة کذلک والحسن ضعیف جدا والمحفوظ ان اباحنیفة تفرد بوصله و خالفه الثقات الحفاظ منهم سفیان الثوری و شعبة بن الحجاج وزائدة بن قدامة وابوعوانة الوضاح وابوالاحوص سلام بن سلیم و شریک بن عبدالله و سفیان بن عیینة وجریر بن عبدالحمید وا بواسحاق الفزاری و وکیع بن الجراح فرووه عن موسٰی بن ابی عائشة عن عبدالله بن شداد عن النبی ﷺ لم یذکروا فیه جابراً والقول قولهم فلا تثبت بالحدیث حجة لانه مرسل۔ (الفقیه والمتفقه: ص ۲۲۶ ج ۱)

یعنی حضرت جابرؓ کی حدیث موصول بیان کرنے میں ابوحنیفہؒ منفرد ہیں۔ کہا گیا ہے کہ حسن بن عمارہ نے ان کی متابعت کی ہے مگر وہ انتہائی ضعیف ہے اور محفوظ یہ ہے کہ ابوحنیفہؒ اس کو موصول بیان کرنے میں منفرد ہیں اور حفاظ ثقات نے اسے مرسل بیان کیا ہے۔ مثلاً سفیان ثوریؒ، شعبہؒ، زائدہؒ، ابوعوانہؒ، ابوالاحوصؒ، شریکؒ، ابن عیینہؒ، جریرؒ، ابواسحاقؒ، وکیعؒ وغیرہ انھوں نے اسے بواسطہ موسیٰ عن عبداللہ بن شداد سے روایت کیا ہے اور جابرؓ کا نام نہیں لیا۔ اور بات انہی کی ہے۔ پس مرسل ہونے کی بنا پر یہ حدیث حجت نہیں۔

614

خطیب بغدادیؒ نے یہی بات موضح اوہام الجمع والتفریق (ص ۴۰۱ ج ۲) میں کہی ہے ان کے الفاظ ہیں:

وقول الجماعة هو الصواب۔ کہ جماعت کی روایت ہی صحیح ہے۔

بلکہ امام ابن ابی حاتمؒ لکھتے ہیں:

قال ابی ولا یختلف اهل العلم ان من قال موسٰی بن ابی عائشة عن جابر انه قد اخطأ قال ابومحمد قلت الذی قال عن موسٰی بن ابی عائشة عن جابر فاخطأ هو النعمان بن ثابت قال نعم۔

(العلل ص ۱۰۴، ۱۰۵ ج ۱)

میرے والد ابوحاتمؒ نے کہا ہے کہ اہل علم کا اس میں اختلاف نہیں کہ جس نے موسیٰ عن جابر کہا ہے اس نے خطا کی ہے۔ میں نے کہا جس نے موسیٰ عن جابر کہا اور خطا کی ہے وہ نعمان بن ثابت ہیں؟ تو انھوں نے فرمایا: ہاں۔

امام ابوزرعہؒ نے بھی امام ابوحنیفہؒ کی جن روایات پر کلام کیا ہے ان میں ایک روایت یہی من کان لہ امام ہے۔ انھوں نے اسے موصولاً حضرت جابرؓ سے بیان کر دیا ہے۔ ملاحظہ ہو ابوزرعۃ الرازی و جھودہ فی السنۃ النبویۃ۔ (ص ۷۱۹ ج ۲)

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ محدثین اس بات پر متفق ہیں کہ یہ روایت مرسل ہے۔ اسے موصول بیان کرنے میں امام ابوحنیفہؒ منفرد ہیں۔ اور موصول بیان کرنے میں ان سے غلطی ہوئی ہے۔ بلکہ امام ابوعبدالرحمٰنؒ المقریٔ نے امام صاحب سے یہ حدیث متصل بیان کی ہے مگر وہ فرماتے ہیں:

انا لا اقول عن جابر ابو حنیفۃ یقولہ انا بریئ من عھدتہ۔ (الکامل لابن عدی: ص ۲۴۷۷ ج ۷)

کہ میں ''عن جابر'' نہیں کہتا۔ ابوحنیفہؒ یہ کہتے ہیں مگر میں اس کے ذمہ سے بری ہوں۔ 615

حدیث میں ایسی غلطیوں سے امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، شعبہؒ، یحییٰ بن سعیدؒ، ایسے حفاظ واثبات بھی محفوظ نہ رہ سکے تو وہ آخر انسان ہی ہیں اور خطا و نسیان انسان کے خمیر میں ہے۔ امام ابن مبارکؒ فرماتے ہیں کہ:

''وہم سے کون محفوظ رہا ہے۔ امام ابن معینؒ فرماتے ہیں جو غلطی کر جائے مجھے اس پر تعجب نہیں۔ تعجب اس پر ہے جو صحیح صحیح بیان کرتا ہے۔'' (لسان: ص ۱۷ ج ۱)

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ خطا و تصحیف سے کون بچ سکتا ہے اور اس حقیقت کا اعتراف مولانا صفدر صاحب نے بھی احسن الکلام (ص ۲۴۹ ج ۱) میں کیا ہے۔ لہٰذا اگر اس حدیث کے متصل بیان کرنے میں محدثین نے امام ابوحنیفہؒ کی غلطی قرار دی ہے تو اس میں کوئی ان ہونی بات نہیں۔ وہ بھی آخر انسان تھے، مگر افسوس فریق ثانی شاید سمجھ بیٹھا ہے کہ ان سے غلطی نہیں ہو سکتی۔ اسی لیے وہ اس بحث کے دوران محدثین کرام کو سخت سست کہہ جاتا ہے۔ عفا اللہ عنا و عنھم۔

حالانکہ خود امام ابوحنیفہؒ سے ان کے شاگرد رشید امام عبداللہؒ بن مبارک بھی اس روایت کو ان سے مرسل ہی بیان کرتے ہیں۔ (کتاب القراءۃ: ص ۱۰۱)

اب آپ انصاف فرمائیں کہ امام ابوحنیفہؒ جب خود بھی اسے دیگر معاصرین کی طرح مرسل بیان کرتے ہیں تو پھر اسے موصول قرار دینا کہاں تک صحیح ہے؟ بالخصوص جب کہ خود امام صاحبؒ زیادتی ثقہ کے قائل نہیں۔

فریق ثانی کا یہ عجیب عمل ہے کہ جم غفیر کے مقابلہ میں تنہا امام صاحب کی متصل روایت کو قبول کرتے ہیں اور امام صاحب کے تلامذہ کے مقابلہ میں امام ابن مبارکؒ کی مرسل روایت کو تسلیم نہیں کرتے؟ کیا امام ابن مبارک ثقہ اور قابل اعتبار نہیں؟

ایک جگہ جماعت کی روایت کو ترجیح اور اسی روایت میں جماعت کے مقابلہ میں فرد واحد کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں۔ 616

ایں چہ بوالعجبی است

آخر بے ڈھبی و بے اصولی کی بھی کوئی حد ہوتی ہے۔ مانا کہ ''الترجیح بکثرۃ الرواۃ'' احناف کا مسلک نہیں۔

لیکن امام ابن مبارک کی روایت کو نظر انداز کیوں کیا جاتا ہے؟

آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے مگر یہ قاعدہ کلیہ نہیں۔ ثقہ اور صدوق ثقات کی مخالفت کرے تو وہ زیادتی شاذ بھی ہوتی ہے اور محدثین تو اس زیادتی کے صحیح نہ ہونے پر متفق ہیں۔ جیسا کہ امام ابو حاتم کے کلام میں گزر چکا ہے۔ **فالقول قولهم لانهم اهل هذا الفن۔**

الغرض یہ روایت متصل نہیں، مرسل ہے۔ لہٰذا اس سے استدلال محدثین کے نزدیک صحیح نہیں۔ بالخصوص جب کہ اس کے خلاف فاتحہ خلف الامام کی صریح اور صحیح احادیث موجود ہیں۔ امام ابوحنیفہ اگر ثقہ ہیں تو ان کی یہ متصل روایت شاذ ہے جب کہ حفاظ کی ایک جماعت نے اسے مرسل ہی بیان کیا ہے۔ [1] بلکہ خود ان سے بھی امام ابن مبارک اسے مرسل ہی بیان کرتے ہیں۔ اور اگر سیء الحفظ اور ضعیف ہیں تو پھر یہ روایت منکر ہوگی۔

حسن بن عمارۃ متروک ہے

اگر کہا جائے کہ امام ابوحنیفہ کا متابع حسن بن عمارہ موجود ہے جس کا اعتراف امام دارقطنی اور ابن عدی نے کیا ہے تو عرض ہے کہ حسن بن عمارہ متروک ہے۔ جیسا کہ حافظ ابن حجر نے تقریب (ص ۱۰۷) میں کہا ہے۔ امام شعبہ اور سفیان نے اس پر سخت (کذاب) جرح کی ہے۔ امام ابن مبارک فرماتے ہیں اسی بنا پر میں نے بھی اسے چھوڑ دیا ہے۔

617

امام احمد، امام دارقطنی، امام ابوحاتم، نسائی، مسلم اور یعقوب اسے متروک کہتے ہیں۔ بلکہ امام احمد فرماتے ہیں اس کی احادیث منکر اور جھوٹی ہیں۔ اس کی [2] احادیث نہ لکھی جائیں۔ امام ابن معین بھی فرماتے ہیں اس کی حدیثیں نہ لکھی جائیں۔ اور امام علی بن مدینی فرماتے ہیں:

ما احتاج الی شعبة فیه امره ابین من ذٰلک قیل له یغلط فقال ای شیء کان یغلط کان یضع۔

(تهذیب: ص ۳۰۶ ج ۲، میزان: ص ۵۱۴ ج ۱)

کہ اس کو کمزور کہنے کے لیے میں شعبہ کے قول کا محتاج نہیں۔ اس کا معاملہ بالکل ظاہر ہے۔ انھیں کہا گیا کہ وہ غلطیاں کرتا تھا تو فرمایا غلطیاں کیا ہوتی ہیں وہ تو حدیثیں وضع کیا کرتا تھا۔

اور محدث الساجی فرماتے ہیں:

اجمع اهل الحدیث علی ترک حدیثه۔ کہ محدثین اس کی حدیث کے ترک پر مجتمع ہیں۔

---

[1] ابن ہمام وغیرہ نے جو شریک اور سفیان کو ان کا متابع قرار دیا ہے تو اس کی حقیقت پہلے بیان ہو چکی ہے۔ محدثین کی تصریحات آپ کے سامنے ہیں۔ اگر یہ روایت سفیان اور شریک سے تھی تو وہ صحرا نشین نہ تھے کہ محدثین کو ان کی روایات کا علم نہیں ہوا اور اس متابعت کا علم ہوا تو نویں صدی میں جا کر۔ سبحان اللہ!

[2] حالانکہ اس روایت پر بحث کے دوران خود انھوں نے حسن بن عمارہ کی روایت کو متابعت میں پیش نہیں کیا۔

اور امام سہیلیؒ بھی فرماتے ہیں کہ وہ بالا جماع ضعیف ہے بلکہ حافظ ابن حجرؒ امام عقیلیؒ اور امام ابن حبانؒ نے اس کی بعض موضوع اور بے اصل روایات کی نشاندہی بھی کی ہے۔

صفدر صاحب کی دورخی

اور یہ بات طے شدہ ہے کہ متروک اور وضاع کی روایت سے متابعت واستشہاد بھی جائز نہیں جس کا اعتراف مؤلف احسن الکلام (ص ۱۲۶ ج ۲) کو بھی ہے۔ (کمامر) مگر وائے افسوس کہ وہ لکھتے ہیں:

''افسوس کہ فریق ثانی کے نزدیک امام ابوحنیفہؒ کی متابعت میں حسنؒ بن عمارہ کی روایت کالعدم ہے۔'' (احسن: ص ۸۴ ج ۲)

518 کیوں نہ ہو جب کہ وہ وضاع، کذاب اور متروک ہے۔ شاید متروک کے بارہ میں ان کی تحقیق بعد میں ہوئی ہو کہ وہ ناقابل اعتبار ہوتا ہے۔ اسی لیے پہلے (ص ۸۴ ج ۲) متروک کی متابعت کا انکار کرنے والوں پر افسوس کا اظہار فرمایا ہے۔ بعض حضرات نے قاضی رامہرمزی کے اتباع میں امام شعبہؒ کی جرح کو صحیح قرار نہیں دیا۔ حالانکہ ہم عرض کر چکے ہیں کہ امام شعبہؒ کے علاوہ دیگر ائمہ جرح وتعدیل بھی اس کے متروک ہونے پر متفق ہیں۔ اور امام علی بن مدینی فرماتے ہیں کہ اس کے ''وضاع'' کہنے کا مدار صرف شعبہؒ کے قول پر نہیں۔ رہا اس سے امام سفیانؒ وغیرہ کا روایت کرنا تو پہلے ''جابر جعفی'' کے ذکر کے دوران گزر چکا ہے کہ وہ صرف ثقات ہی سے روایت نہیں لیتے۔ بلکہ ضعفاء سے بھی روایت کرتے ہیں۔ اور یحییٰ بنؒ سعید قطان کے متعلق جو عموماً معروف ہے کہ وہ ثقات ہی سے روایت لیتے ہیں اور حسنؒ بن عمارہ سے انھوں نے روایت لی ہے تو یہ بھی حسن کی توثیق کے لیے کافی نہیں۔ جب کہ امام یحییٰؒ کے متعلق دوسرے محدثین کی طرح یہ قاعدہ بھی کوئی کلی اصول نہیں۔ بلکہ اکثریتی ہے جب کہ وہ عبدالحمیدؒ بن جریر سے روایت لیتے ہیں اور اس کی تضعیف بھی کرتے ہیں۔ چنانچہ تہذیب میں ہے کہ امام یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں:

كان يحيى بن سعيد يضعفه قلت ليحيىٰ فقد روى عنه قال قد روى عنه و كان يضعفه۔

(تهذيب: ص ۱۱۲ ج ۶)

کہ یحییٰ بن سعید اسے ضعیف کہتے تھے۔ راوی کہتا ہے کہ میں نے یحییٰ بن معینؒ سے پوچھا کہ انھوں نے تو اس سے روایت لی ہے تو انھوں نے کہا وہ اس کی تضعیف کرتے تھے۔

امام بیہقیؒ نے السنن (ص ۲۰۲ ج ۲) میں ایک روایت کے آخر میں امام یحییٰؒ قطان کے متعلق یہی اصول ذکر کیا ہے۔ لیکن علامہ ماردینیؒ فرماتے ہیں کہ اس میں عوامؒ بن حمزہ ہے جسے خود امام یحییٰ لیس بشیءٍ کہتے ہیں اور امام ترمذی لکھتے ہیں:

519 **و قد تكلم يحيىٰ بن سعيد القطان في محمد بن عمرو ثم روى عنه۔**

(العلل مع التحفة: ص ۳۹۰ ج ۴)

کہ محمدؒ بن عمرو پر امام یحییٰ قطانؒ نے کلام کیا ہے اور اس سے روایت بھی لی ہے۔
لہٰذا جب وہ کسی کو ضعیف کہنے کے باوجود اس سے روایت لیتے ہیں تو محض کسی سے روایت لینا ہی اس کی توثیق پر دال کیوں ہے؟ ❶ بالخصوص جب کہ محدثین اس کے متروک ہونے پر متفق ہیں۔ اس مختصر وضاحت سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ ارباب ''المجلس العلمی'' نے نصب الرایہ ج ۳ کے اوائل میں حسنؒ کے دفاع میں علامہ رامہر مزیؒ کے مؤقف کی تائید کرتے ہوئے ''علم'' کا ثبوت نہیں دیا۔
خلاصہ کلام کہ امام ابوحنیفہؒ اس کے متصل وموصول بیان کرنے میں منفرد ہیں اور علامہ ابن عبدالبرؒ نے کہا ہے کہ وہ سیء الحفظ ہیں۔ لہٰذا ثقات واثبات کے مقابلہ میں ان کی یہ روایت شاذ بلکہ منکر ہے اور علامہ ابن عبدالبرؒ کے علاوہ دیگر محدثین نے بھی امام ابوحنیفہؒ پر کلام کیا ہے۔ جس کی ضروری تفصیل آئندہ صفحات میں آ رہی ہے۔

صفدر صاحب کا غلط دعویٰ

مولانا صفدر صاحب کا یہ فرمان کہ ''امام ابوحنیفہؒ ثقہ اور ثبت ہیں اور دیگر ثقہ راوی بھی اس حدیث کو اسی طرح بیان کرتے ہیں۔'' (احسن: ص ۲۸۰ ج ۱، ۳۴۵ ط ۵)۔ امام ابوحنیفہؒ ثقہ اور ثبت ہیں یا نہیں اس کی تفصیل تو ابھی آ رہی ہے۔ مگر یہاں سوال یہ ہے کہ وہ کون سا ''ثقہ راوی'' ہے جس نے اس روایت کو موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبداللہ بن شداد سے حضرت جابرؓ کے واسطہ سے بیان کیا ہے؟ محدثین کرام کی سابقہ تصریحات پیش نظر رکھ کر فیصلہ فرمائیں کہ مولانا صفدر صاحب کا یہ دعویٰ کس حد تک مبنی بر صداقت ہے؟
کاش! انھوں نے امام صاحبؒ کی متابعت میں کسی ایک ''ثقہ راوی'' کی روایت کا ہی حوالہ دیا ہوتا۔ بعض نے حسن بن عمارہ کو ان کا متابع ذکر کیا ہے اور وہ بھی متروک ہے۔ (تقریب) **فاعتبروا یا اولی الابصار!**

:: :: ::

---

❶ اس کے لیے مزید دیکھیے الصارم المنکی (ص ۱۹)

امام ابو حنیفہؒ پر راوی حدیث کی حیثیت سے محدثین کا کلام

امام مسلمؒ کا ارشاد

امام مسلمؒ فرماتے ہیں:

ابو حنيفة النعمان بن ثابت صاحب الراى مضطرب الحديث ليس له كبير حديث صحيح۔

(تاریخ بغداد: ص ۴۲۱ ج ۱۳)

کہ نعمان بن ثابت ابو حنیفہؒ صاحب الرائے مضطرب الحدیث ہیں اور ان کی زیادہ روایتیں صحیح نہیں۔

امام مسلمؒ کے یہ الفاظ علامہ البانیؒ نے سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ (ص ۷۶ ج ۵) اور ارواء الغلیل (ص ۲۷۸ ج ۲) میں بھی امام مسلمؒ کی کتاب الکنی کے حوالہ سے نقل کیے ہیں۔ جسے امام مسلمؒ کی الکنی والاسماء (ص ۲۷۶ ج ۱) میں دیکھا جاسکتا ہے۔ نیز امام مسلمؒ ایک حدیث پر بحث کے دوران میں لکھتے ہیں:

وأما رواية ابى سنان عن علقمة فى متن هذا الحديث اذ قال فيه ان جبريل عليه السلام قال جئت اسأل عن شرائع الاسلام فهذه زيادة مختلفة ليس من الحروف سبيل و انما ادخل هذا الحرف فى رواية هذا الحديث شرذمة زيادة فى الحرف مثل ضرب النعمان بن ثابت و سعيد بن سنان و من نحا فى الارجاء نحوهما و انما ارادوا بذلك تصويباً فى قوله فى الايمان وتعقيدا لارجاء ذلك مالم يرزقوا لهم الا وهناوعن الحق الا بعدا زادوا فى رواية الاخبار ما كفى باهل العلم۔ [1]

(كتاب التمييز · حديث نمبر ۱۳)

یعنی ابو سنان عن علقمہ کی حدیث میں جو یہ الفاظ ہیں کہ جبرائیل علیہ السلام آئے اور انھوں نے کہا کہ میں اس لیے آیا ہوں کہ "شرائع اسلام" کے بارہ میں سوال کروں تو یہ زیادتی مختلف ہے۔ اس کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ الفاظ (شرائع الاسلام) چند لوگوں نے مثل نعمانؒ بن ثابت اور سعیدؒ بن سنان اور جو ان کی طرح مرجئ فرقہ سے تعلق رکھتے ہیں، زیادہ کیے ہیں اور اس سے ان کا مقصد اپنے مسئلہ ایمان کی تصویب و تائید ہے۔ یہ اس لیے کہ ان کے نصیب میں کمزوری اور حق سے دوری آئی ہے جب کہ انھوں نے ایسے الفاظ روایت کیے ہیں جو اہل علم سے مروی نہیں۔

---

[1] كتاب التمييز کا ناقص خطی نسخہ پیر جھنڈا میں موجود ہے اور اس سے منقولہ نسخہ بندہ عاجز کے پاس بھی محفوظ ہے۔ والحمدللہ۔! امام ابو زرعہؒ نے بھی امام ابو حنیفہؒ کی اس روایت پر نقد کیا ہے۔ (ابو زرعہ الرازی وجهوده ص ۷۲۱ ج ۲، جامع المسانید ص ۱۷۴ ج ۱ للخوارزمی نیز مسند الامام ابی حنیفہ لابی نعیم میں یہ روایت دیکھی جاسکتی ہے)۔

امام علیؒ بن المدینی کا تبصرہ

امام علیؒ بن مدینی فرماتے ہیں:

لو کان بین یدی ما سألته عن شیء و روی خمسین حدیثا اخطأ فیھا۔ (بغدادی: ص ۴۲۰ ج ۱۳)

کہ اگر میرے سامنے وہ ہوں تو میں ان سے کسی چیز کا سوال نہیں کروں گا۔ انھوں نے پچاس احادیث بیان کی ہیں اور ان میں خطا کی ہے۔ ❶

622 امام نسائیؒ کی جرح

امام نسائی لکھتے ہیں:

ابو حنیفة لیس بالقوی فی الحدیث و ھو کثیر الغلط و الخطأ علی قلة روایاته۔ ❷

(کتاب الضعفاء للنسائی : ص ۳۱۰)

امام ابوحنیفہؒ حدیث میں اتنے قوی نہیں ہیں اور بہت کم روایات بیان کرنے کے باوجود اکثر غلطیاں کر جاتے ہیں۔

علامہ ابن جوزیؒ نے الضعفاء (ص ۱۶۳ ج ۳) میں بھی ان کا یہ کلام نقل کیا ہے۔

---

❶ خطیب بغدادی نے اس قول کو

۱۔ بواسطہ علی بن محمد بن حسن المالکی۔

۲۔ اخبرنا عبداللہ بن عثمان الصفار۔

۳۔ اخبرنا محمد بن عمران الصیرفی۔

حدثنا عبداللہ بن علی بن عبداللہ المدینی قال سألته یعنی اباہ عن ابی حنیفة صاحب الرأی فضعفه جدا و قال .الخ نقل کیا ہے۔ اور اس سند کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ علی الترتیب تراجم کے لیے دیکھیے:

۱۔ بغدادی (ص ۱۰۰، ۱۰۱ ج ۱۲) طبع اول میں اس ناکارہ نے یہ راوی علی بن محمد بن جعفر المقریٔ المالکی سمجھا تھا حضرت پیر محب اللہ شاہ راشدیؒ نے تنبیہاً فرمایا کہ یہ ابن الحسن ابوالحسن السمسار ہے جسے خطیب نے صدوق کہا ہے۔ جزاہ اللہ احسن الجزاء۔ نیز دیکھیے تاریخ بغداد (ص ۴۵۳، ۴۵۴ ج ۱۳) اس میں اس کے واسطہ سے ایک اور روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

۲۔ بغدادی (ص ۱۴۱ ج ۱۰) ۳۔ بغدادی (ص ۱۳۴ ج ۳)

۴۔ عبدؒاللہ بن علی کا ترجمہ تاریخ بغداد (ص ۹ ج ۱۰) میں موجود ہے مگر خطیب نے کوئی جرح یا توثیق نقل نہیں کی، البتہ حافظ ابن حجرؒ نے ابوجعفرؒ رازی پر کلام نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ عبدؒاللہ بن علی نے اپنے باپ سے نقل کیا ہے کہ وہ موسیٰ بن عبیدہ کی طرح ہے اور محمدؒ بن عثمان نے علیؒ بن مدینی سے نقل کیا ہے کہ وہ ثقہ ہے مگر محمد بن عثمانؒ ضعیف ہے۔ پس عبداللہ بن علیؒ کی اپنے باپ سے روایت اولیٰ ہے۔ (التلخیص : ص ۲۴۵ ج ۱ ص ۹۳ طبع ہند) خطیب بغدادی نے بھی تاریخ (ص ۱۹۲ ج ۶) میں عبداللہ کی روایت پر اعتماد کیا ہے۔ جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ محمدؒ بن عثمان کے مقابلے میں عبدؒاللہ بن علی قابل اعتبار ہیں۔

❷ امام نسائیؒ نے اگر ''کثیر الغلط و الخطأ علی قلة روایاته '' نہ کہا ہوتا تو ہم سمجھتے کہ '' لیس بالقوی '' سے امام ابوحنیفہؒ چنداں ضعیف ثابت نہیں ہوتے۔ مگر ان الفاظ نے امام صاحبؒ کی پوزیشن کو کمزور تر کر دیا ہے جب کہ یہ جرح مفسر ہے اور قلت روایات اس پر مستزاد۔ جس کی مزید تفصیل ان شاءاللہ آئندہ آ رہی ہے۔

امام عبداللہؒ بن مبارک کا تبصرہ

امام صاحب کے شاگردِ رشید امام عبداللہؒ بن مبارک فرماتے ہیں :

کان ابو حنیفة یتیماً فی الحدیث۔ کہ امام ابو حنیفہؒ حدیث میں یتیم ہیں۔

(قیام اللیل :ص ۱۲۳ ، بغدادی :ص ۴۱۵ ج ۱۳ ، الضعفاء ابن حبان :ص ۷۱ ج ۳) وغیرہ

بعض حضرات نے تفنن طبع کا ثبوت دیتے ہوئے ''یتیم'' کے معنی ''یکتا زمانہ'' کے کیے ہیں مگر کیا کیا جائے جب کہ ان کے یہ الفاظ بھی ہیں:

623

کان ابو حنیفة مسکیناً فی الحدیث۔ (الجرح والتعدیل : ص ۴۵۰ ج ۴ ق ۱)[1]

کہ وہ حدیث میں مسکین تھے۔

امام ابن حبانؒ نے بسند متصل نقل کیا ہے کہ ابراہیمؒ بن شماس فرماتے ہیں۔میں نے امام ابن مبارکؒ کو ''ثغر'' کے مقام میں دیکھا، وہ کتاب لوگوں پر پڑھ رہے تھے۔ جب امام ابو حنیفہ کا ذکر آتا تو فرماتے: **اضربوا علیه۔** اس پر نشان لگا لو۔ اور یہ آخری کتاب تھی جو انھوں نے لوگوں کو سنائی تھی۔ (الثقات ترجمہ ابراہیم بن شماس)، السنۃ لابن احمد میں ہے کہ یہ واقعہ امام ابنؒ مبارک کی وفات سے بضعۃ عشر ۱۳۔۱۴ دن پہلے کا ہے۔ ابراہیمؒ بن شماس ثقہ ہیں (تقریب :ص۲۲) اور ابن حبانؒ نے ان سے یہ روایت بواسطہ عمر بن محمد البجیری **یقول سمعت محمد بن سهل بن عسکر** بیان کی ہے اور محمدؒ بن سہل ثقہ امام ہیں۔ (تقریب :ص۴۴۸)

اور عمرؒ بن محمد البجیری حافظ حدیث اور ثقہ امام ہیں۔ (تذکرہ :ص۷۱۹ ج۲)

اور یہ قول ابراہیمؒ سے مختلف اسانید کے ساتھ تاریخ بغداد (ص۴۱۴ ج ۱۳) اور المجروحین لابن حبان (ص۷۱ ج۳)، السنۃ لعبداللہ بن احمد (ص ۲۱۱، ۲۱۴ ج۱)، العلل ومعرفۃ الرجال (ص۲۴۲ ج ۲) میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔

امام عبداللہ بن مبارک مزید فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے چار سو حدیثیں نقل کی ہیں۔ جب میں عراق واپس جاؤں گا تو انھیں مسخ کر دوں گا۔ (بغدادی :ص۴۱۴ ج۱۳)

اور امام ابنؒ عبدالبر بسند متصل معلیٰ بن اسد سے نقل کرتے ہیں۔

قلت لابن المبارک کان الناس یقولون انک تذهب الی قول ابی حنیفة قال لیس کل ما یقول الناس یصیبون فیه قد کنا نأتیه زماناً ونحن لا نعرفه فلما عرفناه ترکناه۔ (الانتقآء :ص ۱۵۱)

24

یعنی میں نے ابنؒ مبارک سے کہا لوگ کہتے ہیں کہ تم ابو حنیفہؒ کے قول کی اقتدا کرتے ہو تو انھوں نے جواب دیا لوگوں

---

[1] امام ابن ابی حاتم جو بالاتفاق ثقہ اور امام ہیں، نے یہ قول اس سند سے روایت کیا ہے۔ **ثنا حجاج بن حمزة قال نا عبدان بن عثمان قال سمعت ابن المبارک** امام عبدانؒ کا نام عبداللہ بن عثمان ہے اور معروف ثقہ امام ہیں۔ (تقریب :ص۲۷۷) حجاج بن محمد بھی صدوق ہیں۔ (الجرح والتعدیل :ص۱۵۹ ج۱ ق۱)

کی ہر بات صحیح نہیں ہوتی۔ ہم ایک زمانہ تک ان کے پاس جاتے تھے مگر انھیں پہچانتے نہ تھے لیکن جب ہمیں معلوم ہو گیا تو انھیں چھوڑ دیا۔

امام ابن ابی حاتمؒ غالباً انہی اقوال کی روشنی میں فرماتے ہیں:

ترکه ابن المبارک بآخره۔

کہ ابن مبارک نے بالآخر انھیں چھوڑ دیا تھا۔

علمائے احناف امام ابوحنیفہؒ کی تعریف میں امام ابنؒ مبارک کا نام بڑے اچھوتے انداز میں لیتے ہیں اور ان کے غیر مستند قصائد اور اقوال کو شہ سرخیوں سے ذکر کرتے ہیں۔ حالانکہ مندرجہ بالا اقوال ان کے یکسر منافی ہیں۔ اگر ان اقوال کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو ان میں تطبیق کی صورت بالکل ظاہر ہے کہ آخری عمر میں امام ابن مبارکؒ کی امام ابوحنیفہؒ سے عقیدت کافور ہو چکی تھی۔ جیسا کہ امام ابی حاتمؒ نے کہا ہے بلکہ امام ابن مبارکؒ کے شاگرد رشید ابراہیمؒ بن شماس کے الفاظ بھی یہی ہیں کہ: ''**ترک ابن المبارک اباحنيفة فی آخر امره**'' (المجروحین لابن حبان: ص ۷۱ ج ۳)

آخر میں امام ابن مبارکؒ امام مالکؒ کے حلقہ بگوش ہو گئے تھے

قاضی عیاضؒ لکھتے ہیں:

قال الشیرازی تفقه بمالک والثوری وکان اولاً من اصحاب ابی حنيفة ثم ترکه و رجع عن مذهبه قال ابن وضاع ضرب آخراً فی کتبه علی ابی حنيفة و لم يقرأه للناس۔

(ترتیب المدارک: ص ۳۰۰ ج ۱)

یعنی امام شیرازیؒ فرماتے ہیں کہ امام ابن مبارکؒ نے امام مالکؒ اور ثوریؒ سے فقہ حاصل کی اور ابتداءً وہ امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب میں سے تھے۔ پھر انھیں چھوڑ دیا اور ان کے مذہب سے رجوع کر لیا۔ ابنؒ وضاع کہتے ہیں کہ انھوں نے اپنی کتابوں میں امام ابوحنیفہؒ کی روایات کو قلم زد کر دیا تھا اور انھیں لوگوں کو نہیں سناتے تھے۔

امام مالکؒ کے درس سے متاثر ہونے ہی کا نتیجہ تھا کہ اہل کوفہ سے انھوں نے علیحدگی اختیار کر لی اور امام مالکؒ کے حلقہ ارادت سے منسلک ہو گئے۔ چنانچہ قاضی عیاضؒ نے لکھا ہے:

> ''کہ خراسان اور ماوراء العراق کے علاقہ میں امام مالکؒ کے مسلک کی ترویج امام ابن مبارکؒ وغیرہ کی کوشش کا نتیجہ ہے۔'' (ترتیب المدراک: ص ۵۳ ج ۱)

اس اظہار حقیقت کے بعد بتلایئے امام ابن مبارکؒ کو طبقات حنفیہ میں شمار کرنا اور انھیں امام صاحبؒ کے متبع یا ہم نوا قرار دینا کہاں تک مبنی بر انصاف ہے؟ ہمارا مقصد تفصیل نہیں۔ محض دعویٰ کو مدلل کرنے کے لیے یہ ضروری وضاحت ہے کہ امام ابن مبارکؒ بھی امام صاحبؒ کو ''**یتیم فی الحدیث**'' اور کمزور سمجھتے تھے۔

امام ابن حبانؒ کی جرح

امام ابنؒ حبان لکھتے ہیں:

لم یکن الحدیث صناعته حدث بمائة و ثلاثین حدیثاً مسانید ماله حدیث فی الدنیا غیرها اخطأ منها فی مائة وعشرین حدیثا إما ان یکون أقلب اسناده أو غیره متنه من حیث لا یعلم فلما غلب خطؤه علی صوابه استحق ترک الاحتجاج به فی الاخبار۔ (المجروحین ص ۶۳ ج ۳)

یعنی حدیث امام صاحبؒ کا فن نہ تھا۔انھوں نے ایک سوتیس مسند روایات بیان کی ہیں۔ان کے علاوہ اوران کی روایات نہیں ہیں اوران میں سے ایک سوبیس کی اسانید ومتون بیان کرنے میں انھوں نے غلطی کی ہے۔لہٰذا جب ان کی خطائیں زیادہ ہیں توان کی احادیث سے استدلال صحیح نہیں۔

علامہ کوثری نے تانیب الخطیب (ص۹۰) میں امام ابن حبانؒ کی اس جرح کے متعلق جوروایتی انداز اختیار کیا ہے۔اس کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے" **التنکیل ما فی تانیب الکوثری من الاباطیل** "کا مطالعہ ضروری ہے۔جس میں مولانا عبدالرحمٰن یمانی مرحوم نے علامہ کوثریؒ کے شبہات کو خوب عرق ریزی سے تارتار کیا ہے۔یہ مقام اس تفصیل کا متحمل نہیں۔

626

امام ابواحمدؒ الحاکم الکبیر

امام ابواحمد محمد بن محمد بن احمد المتوفی (۳۷۸ھ) لکھتے ہیں:" **عامة حدیثه خطأ** "ان کی اکثر احادیث غلط ہیں۔

(کتاب الاسامی والکنی:ص ۱۷۷)

امام ابن عدیؒ کا کلام

علامہ ذہبیؒ، اسماعیلؒ بن حماد بن النعمان کے ترجمہ میں لکھتے ہیں:

قال ابن عدی ثلا ثتهم ضعفاء۔ (میزان :ص ۲۲۶ ج ۱ ، المغنی : ۸۰ ج ۱ ، دیوان الضعفاء :ص ۲۰)

کہ امام ابن عدیؒ فرماتے ہیں کہ باپ (امام ابوحنیفہؒ) بیٹا (حماد) پوتا (اسماعیل) تینوں ضعیف ہیں۔ [1]

الکامل (ص۳۰۸ ج۱) میں امام ابنؒ عدی کے الفاظ ہیں" **لیس هو و لا ابوه حماد و لا جده ابوحنیفة من اهل**

---

[1] باعث تعجب یہ بات ہے کہ لسان المیز ان کے حنفی محقق نے اس جرح کے بارہ میں اپنے غیض اور غضب کا یوں اظہار کیا ہے:
ان ابن عدی احق ان یضعف (حاشیہ لسان ۳۹۹ ج ۱) کہ امام ابن عدیؒ زیادہ حق دار ہیں کہ ان کو ضعیف کہا جائے۔
یہ محض اس لیے کہ انھوں نے اسماعیلؒ اوران کے باپ دادا کو ضعیف کہا ہے۔حالانکہ اسماعیلؒ کو امام صالحؒ جزرة **لیس بثقه** (لسان:ص۳۹۸ ج۱) اورامام عقیلیؒ نے ضعفاء میں "**حدیثه غیر محفوظ**" کہا ہے۔یہ جرح صرف عقیدہ کی بنا پر نہیں جیسا کہ حنفی محشی نے سمجھا ہے، بلکہ "حدیث" کی بنا پر ہے۔اور امام صاحبؒ پر کلام آپ دیکھ رہے ہیں۔

الروایات ثلا ثتهم قد ذکرتهم فی کتابی هذا فی جملة الضعفاء " کہ اسماعیلؒ نہ اس کا باپ حمادؒ نہ ہی اس کا دادا ابوحنیفہؒ اہل روایت میں سے ہیں۔ تینوں کو میں نے اس کتاب میں زمرہ ضعفاء میں ذکر کیا ہے اور امام ابن عدیؒ امام ابوحنیفہؒ کے ترجمہ میں لکھتے ہیں:

ابو حنیفة له احادیث صالحة و عامة ما یرویه غلط و تصاحیف و زیادات فی اسانیدها و متونها و تصاحیف فی الرجال و عامة ما یرویه کذٰلک .. لانه لیس هو من اهل الحدیث و لا یحمل علی من تکون هذه صورته فی الحدیث۔ (الکامل : ص ۲۴۷۹ ج ۷)

یعنی امام ابوحنیفہؒ کی احادیث صالح ہیں مگر عموماً جو وہ روایت کرتے ہیں ان میں تصحیف اور غلطیوں کے علاوہ اسانید و متون میں زیادات ہیں، اور رجال میں تصاحیف ہیں۔ اور ان کی عموماً روایات اسی طرح کی ہیں۔ کیوں کہ وہ اہل الحدیث (محدثین) میں سے نہ تھے جس کی حدیثوں کا یہ حال ہو۔ اس سے روایت نہیں لینی چاہیے۔

علامہ البانیؒ نے یہی عبارت مسائل ابی جعفر محمد بن عثمان بن ابی شیبہؒ کے حاشیہ میں بھی ذکر کی ہے۔ اور علامہ ذہبیؒ نے "دیوان الضعفاء" (ص ۳۱۸) میں اور علامہ ابنؒ جوزی نے "الضعفاء" (ص ۱۶۳ ج ۳) میں بھی اس کے ابتدائی الفاظ نقل کیے ہیں۔

627 علامہ ذہبیؒ کا کلام

علامہ ذہبیؒ "مناقب الامام ابی حنیفہ وصاحبیہ" (ص ۲۷) میں لکھتے ہیں۔ بعض محدثین نے انھیں کثرت غلط کی بنا پر کمزور کہا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

ومنهم من لینه لکثرة غلطه فی الحدیث۔

اور اس کثرت غلط کی وجہ بھی خود علامہ ذہبیؒ نے بیان کردی ہے کہ:

لم یصرف الامام همته لضبط الالفاظ و الاسناد وانما کانت همته القراٰن والفقة . الخ

کہ امام صاحبؒ نے اپنی توجہ حدیث کے الفاظ اور اسانید کے ضبط کی طرف نہیں فرمائی بلکہ ان کی ساری کوشش قرآن اور فقہ پر تھی۔

اور اس بات کا اعتراف خود علمائے احناف کو بھی ہے۔ [1] جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

کثیر الغلط اور قلیل الحدیث راوی کا حکم

628 ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ امام مسلمؒ، امام ابن مدینیؒ، امام نسائیؒ، امام ابن مبارکؒ، امام ابن حبانؒ، امام ابن عدیؒ، امام ابواحمدؒ الحاکم اور علامہ ذہبیؒ کے نزدیک امام ابوحنیفہؒ قلیل الحدیث اور **کثیر الغلط و الخطاء** ہیں۔ اور

---

[1] دیکھیے سیرۃ النعمان (ص ۱۵۴) مؤلفہ علامہ شبلی نعمانی۔ مقدمہ کتاب الآثار لابی یوسف لعلامہ ابی الوفا افغانی (ص: ج) وغیرہ۔

اصول کا یہ طے شدہ قاعدہ ہے کہ راوی قلیل الحدیث کثیر الغلط ہو اور صواب پر خطائیں غالب ہوں تو اس کی حدیث متروک اور ناقابل اعتبار ہوتی ہے۔ جیسا کہ خطیب بغدادی نے الکفایہ (ص ۱۴۳۔۱۴۴) میں صراحت کی ہے۔ امام ابن مہدیؒ فرماتے ہیں:

''جس راوی کی حدیث میں وہم غالب ہو وہ متروک الحدیث ہے۔'' (المحدث الفاصل ص ۴۰۶)

اور شاید یہی وجہ ہو جس کی بنا پر امام نضرؒ بن شمیل نے امام صاحبؒ کو متروک الحدیث کہہ دیا ہے۔

(الکامل: ص ۲۴۷۴ ج ۷، الضعفاء لابن الجوزی: ص ۱۶۳ ج ۳)

اور امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں:

من غلب خطأه على صوابه استحق الترك. (تہذیب: ص ۳۹۸ ج ۶)

کہ جس کی خطائیں صواب سے زیادہ ہوں وہ ترک کا مستحق ہے۔

حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں: ''**الكثير الخطأ مع القلة متروك** '' کثیر الخطأ راوی قلیل الروایت بھی ہو تو وہ متروک ہوتا ہے۔ (السیر: ص ۴۲۹ ج ۹)

اور حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

فمن فحش غلطه او كثرت غفلته او ظهر فسقه فحديثه منكر. (شرح نخبة الفكر ص ۴۷)

کہ جس کی غلطیاں زیادہ، یا غفلت باکثرت ہو یا فسق ظاہر ہو تو اس کی حدیث منکر ہے۔

علامہ زاہد کوثریؒ لکھتے ہیں:

ومن كان كثير الخطأ في الحديث ما ينسب الى المصطفىٰ ﷺ حديثاً غير وجهه فرد عليه فلا يكون الحديث الباطل الاحاديث خرافة. (تانيب الخطيب: ص ۷۷)

کہ جو حدیث میں ''**كثير الخطأ** '' ہو۔ وہ جو روایت نبی ﷺ کی طرف غیر صحیح طریقہ پر منسوب کرے تو اس کی وہ باطل حدیث محض ''حدیث خرافہ'' ہوگی۔ 629

اور ہمارے مہربان مولانا صفدر صاحب بھی لکھتے ہیں:

''کثیر الغلط کثیر الوہم'' ہونا جرح مفسر ہے اور ایسے راوی کی حدیث مردود روایتوں میں شامل ہے۔''

(احسن: ص ۸۲ ج ۲)

نیز لکھتے ہیں: ''فاحش الغلط اور کثیر الوہم وغیرہ کی جرح مفسر ہے۔'' (احسن: ص ۱۲۷ ج ۲)

اہل علم کی ان چند عبارتوں سے واضح ہو جاتا ہے کہ '' **كثير الغلط و الخطأ** '' راوی جس کی خطائیں غالب ہوں تو اس کی مرویات متروک اور ناقابل اعتبار ہیں۔ لیکن اس کے علاوہ جب راوی قلیل الحدیث بھی ہو تو اس کے ضعف میں تو کوئی شبہ باقی نہیں رہتا۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

اذا كان مع قلة حديثه يخطئ فهو ضعيف. (تہذیب: ص ۱۳۴ ج ۱۰)

کہ جب راوی قلت حدیث کے باوجود خطائیں کرے تو وہ ضعیف ہوتا ہے۔
مگر یہاں تو معاملہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ ''قلیل الحدیث'' کے ساتھ ساتھ یخطئ کثیراً اوریغلط کثیراً بھی ہیں۔
اصول کے اس قاعدہ کے اعتبار سے ہم اب فیصلہ قارئین پر اٹھا رکھتے ہیں:
علامہ ذہبیؒ میزان [1] میں لکھتے ہیں:

ضعفه النسائی من جهة حفظه و ابن عدی وآخرون . الخ (میزان: ص ۲۶۵ ج ۴)

یعنی امامؒ صاحب کو امام نسائیؒ نے بوجہ کمزوری حفظ کے ضعیف کہا ہے اور اسی طرح امام ابن عدیؒ وغیرہ نے بھی ضعیف کہا ہے۔

630 میزان کے علاوہ ''دیوان الضعفاء'' میں لکھتے ہیں:

''**النعمان الامام رحمه الله قال ابن عدی عامة ما یرویه غلط و تصحیف و زیادات وله احادیث صالحة و قال النسائی لیس بالقوی فی الحدیث کثیر الغلط علی قلة روایته و قال ابن معین لا یکتب حدیثه**'' (دیوان الضعفاء : ص ۳۱۸)

لیجیے! میزان کے علاوہ بھی علامہ ذہبیؒ ان کا ذکر الضعفاء میں کرتے ہیں اور امام ابن عدیؒ امام نسائیؒ کا کلام نقل کرتے ہیں۔(ان کا کلام پہلے گزر چکا ہے)۔اور امام ابن معینؒ سے نقل کرتے ہیں: ان کی حدیث نہ لکھی جائے۔''

علامہ ابن عبدالبرؒ کا قول

علامہ ابن عبدالبرؒ کا کلام بھی گزر چکا ہے کہ امام صاحبؒ ''سیٔ الحفظ'' ہیں۔ لہٰذا ائمہ ثقات کی روایت کے مقابلہ میں ان کی زیر بحث روایت صحیح نہیں۔
جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ پر حافظہ کی کمزوری کی وجہ سے کلام ہے اور یہ جرح مفسر ہے۔ جس کا اعتراف مولانا عبدالعزیز مرحوم نے حاشیہ نصب الرایہ (ص ۸ ج ۲) اور مولانا عبدالحیؒ نے غیث الغمام (ص ۲۰۲) میں بھی کیا ہے۔
اور جب جرح مفسر ثابت ہو تو اس راوی کا کیا حکم ہے؟ فریق ثانی کے وکیل مولانا صفدر صاحب ہی لکھتے ہیں:
''اگر راوی میں جرح مفسر اور تعدیل جمع ہو جائے تو جرح مقدم ہوگی۔ اگرچہ تعدیل کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہی
631 کیوں نہ ہو۔ فقہاء اور ارباب اصول کے نزدیک یہی صحیح ہے اور خطیبؒ بغدادی نے جمہور علماء سے یہی نقل کیا ہے۔'' (احسن الکلام: ص ۱۲۶ ج ۲) بحوالہ تدریب۔
لہٰذا جب امام صاحبؒ پر ''سیٔ الحفظ'' اور ''**کثیر الخطأ مع قلة روایاته**'' کی جرح مفسر ہے تو مولانا صفدر صاحب ہی فرمائیں یہاں پھر تعدیل معتبر ہوگی تو کیوں؟ اگر کہا جائے کہ یہ قاعدہ عموماً ان رواۃ حدیث کے بارہ میں ہے جن

---

[1] بعض اہل علم نے میزان الاعتدال میں امامؒ صاحب کے ترجمہ کو الحاقی کہا ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں۔ مولانا مبارک پوریؒ نے تحقیق الکلام (ص ۱۴۸، ۱۴۹ ج ۲) میں اس کی ضروری تفصیل بیان کردی ہے۔ میزان کے علاوہ دیوان الضعفاء میں بھی امامؒ صاحب کو ذکر کیا ہے۔

کے حفظ واتقان کی کمزوری کی بنا پر ان کی روایات میں کلام ہو مگر جن کی عدالت وامامت مسلم ہے وہ ہستیاں اس سے مستثنیٰ ہیں جیسا کہ علامہ ابن عبدالبرؒ نے جامع بیان العلم (ص۱۵۲ ج ۲) میں نقل کیا ہے۔ تو گزارش ہے کہ خود علامہ ابن عبدالبر ہی تو امام صاحب کو حفظ واتقان کے اس درجہ پر فائز نہیں سمجھتے جس کا انھوں نے ذکر کیا ہے، جب کہ ''تمہید'' میں وہ خود ہی امام صاحبؒ کو سیئ الحفظ کہہ کر ان کی روایت کو ضعیف اور نا قابل حجت قرار دیتے ہیں۔ تو آخر علامہ ابن عبدالبر کی اس بات سے انکار کیوں ہے؟ اب ذرا چند مزید محدثین کے الفاظ بھی دیکھ لیجیے۔ جنھوں نے امام صاحبؒ پر سخت ترین جرح کی ہے۔ مثلاً:

امام یحییٰؒ بن معین کا کلام

امام یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں کہ: ''**کان یضعف فی الحدیث**'' [1] کہ حدیث میں ان کی تضعیف کی گئی ہے۔

نیز یہ بھی فرماتے ہیں کہ:

لا یکتب حدیثه۔ [2] کہ ان کی حدیث نہ لکھی جائے۔ (بغدادی: ص۴۲۰ ج ۱۳، الکامل: ص۲۴۷۳ ج ۷) 632

---

[1] خطیبؒ یہ قول بواسطہ محمد بن احمد بن محمد بن رزق عن ھبۃ اللہ عن محمد بن عثمان قال سمعت ابن معین نقل کرتے ہیں۔ (تاریخ بغداد: ص۴۲۰ ج ۱۳) علی الترتیب دیکھیے:

۱۔ ثقة صدوق (بغدادی: ص۳۵۱ ج ۱)

۲۔ ثقة (بغدادی: ص۷۰ ج ۱۴)

۳۔ محمدؒ بن عثمان بن ابی شیبہ۔ یہ متکلم فیہ ہیں۔

ابن عدی فرماتے ہیں میں نے اس کی کوئی حدیث منکر نہیں پائی۔ امام عبدانؒ نے **لا بأس به** اور صالح بنؒ محمد، مسلمہؒ بن قاسم نے بھی ان کی توثیق کی ہے۔ (بغدادی: ص۴۳ ج ۳) لسان (ص۲۸۰ ج ۵) اس پر امام عبدؒاللہ بن احمد وغیرہ سے جو جرح ہے وہ بواسطہ ابن عقدہ ہے مگر ان سے جرح کی منقولہ روایات پر محدثین نے اعتماد نہیں کیا۔ (تذکرہ: ص۸۴۱ ج ۳)، بغدادی (ص۲۳۷ ج ۲)۔

نیز ان کی یہ جرح محتمل المعنی ہے (**کما لا یخفی علی الماهر**) البتہ ابن خراشؒ نے یضع الحدیث کہا ہے مگر اس کے ناقل بھی ابن عقدہ ہیں۔

ثانیاً: خود ابن خراش کی جرح توثیق کے مقابلہ میں قبول نہیں ہوتی، جیسا کہ مولانا ظفر احمد تھانویؒ نے انہاء السکن (ص۱۰۲) میں اشارہ کیا ہے۔

خطیبؒ بغدادی کے علاوہ امام عقیلیؒ نے بھی محمد بن عثمان سے یہ جرح نقل کی ہے۔ (الضعفاء ص۲۸۵ ج ۴) اور جرح نقل کرنے میں محمد بن عثمان منفرد نہیں ہے۔

[2] یہ قول بواسطہ:

(۱) احمد بن عبدؒاللہ (۲) عن محمد بن مظفرؒ (۳) عن علیؒ بن احمد المصری، تاریخ میں المقری ہے جو صحیح نہیں۔ ۴۔ عن احمدؒ بن سعد بن ابی مریم منقول ہے۔

۱۔ احمدؒ، خطیبؒ کے استاد اور قابل اعتماد ہیں۔ (بغدادی: ص۲۳۸ ج ۴)

۲۔ محمدؒ بن مظفر ثقہ امام ہیں۔ (بغدادی: ص۲۶۳ ج ۳)۔ امام ابنؒ عدی ان کے متابع بھی ہیں۔

۳۔ علیؒ بن احمد ثقہ ہیں اور ''المعدل'' کے لقب سے مشہور ہیں۔ (العبر: ص۱۷۱ ج ۲، السیر: ص۴۹۶ ج ۱۴)

۴۔ ابن ابی مریم بھی ثقہ ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے انھیں صدوق کہا ہے۔ (تقریب: ص۸)

تاریخ بغداد کے علاوہ الکامل (ص۲۴۷۳ ج ۷) میں امام ابن عدیؒ نے یہی قول علی بن احمد کے طریق سے نقل کیا ہے۔

حافظ ذہبیؒ نے دیوان الضعفاء اور علامہ ابن جوزیؒ نے ''کتاب الضعفاء'' میں بھی امام ابن معینؒ کی یہ جرح '' لا یکتب حدیثہ ''نقل کی ہے۔ان اقوال کی سند بھی حسن صحیح ہے۔جیسا کہ مختصراً حاشیہ میں وضاحت کر دی گئی ہے۔اور حدیث کے طالب علم پر مخفی نہیں کہ '' لا یکتب حدیثہ '' کے الفاظ جرح کے اس درجہ میں شمار ہوتے ہیں جن کے متعلق ائمہ فن نے صراحت کی ہے کہ جس راوی کے متعلق یہ لفظ کہا جائے اس کی حدیث سے احتجاج و استدلال تو کجا اس کی روایت استشہاداً واعتباراً بھی مقبول نہیں۔ ❶ دیکھیے فتح المغیث (ص ۳۴۵، ۳۴۶ ج ۱)

633

امام یحییٰ بن معینؒ سے یہ قول بھی منقول ہے۔ لم یکن فی الحدیث بشیءٍ کہ امام ابوحنیفہ حدیث میں کچھ بھی نہ تھے۔(کتاب السنۃ لابن احمد: ص ۲۲۲ ج ۱) امام عبداللہ بن احمد نے یہ قول '' حدثنی ابو الفضل ثنا یحيٰ بن معین '' کی سند سے نقل کیا ہے۔ابوالفضل امام عبدؒاللہ کے مشہور استاد حاتم بنؒ اللیث ابوالفضلؒ الخراسانی الجوہری ہیں۔ابن حبانؒ نے ثقات میں ذکر کیا ہے اور بعض نے کہا ہے: کان ثقة ثبتاً متقناً حافظاً (تاریخ بغداد: ص ۲۴۵ ج ۸، تعجیل المنفعہ: ص ۷۵) حافظ ذہبیؒ اسے '' الحافظ المكثر الثقة '' قرار دیتے ہیں (السیر: ص ۵۱۹ ج ۱۲) لہٰذا اس قول کی سند بھی صحیح ہے۔امام یحییٰ بن معینؒ جب کسی راوی کے بارے میں لیس بشيء کہتے ہیں تو اس سے کبھی مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ راوی قلیل الحدیث ہے اور اس سے جرح اور تضعیف بھی مراد ہوتی ہے۔جس کی تفصیل الرفع والتكميل (ص ۱۵۲) اور اس کے حواشی میں دیکھی جا سکتی ہے بلکہ شیخ ابوغدہؒ نے تو تین شواہد ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ اصلاً یہ جملہ تو اپنے اصلی حقیقی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔الا یہ کہ کوئی قرینہ صارفہ اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ یہاں مراد قلیل الحدیث ہے۔اور امام ابن معینؒ نے تو یہاں '' لم یکن فی الحدیث بشيء ''فرمایا ہے۔اس لیے یہاں اسے حقیقی معنی میں ہی محمول کیا جائے گا بالخصوص جب کہ ان سے '' لا یکتب حدیثه '' کے الفاظ بھی صحیح سند سے ثابت ہیں اور یہ دونوں کلمات ایک جرح کے ہی مرتبہ میں شمار ہوتے ہیں۔

امام شافعیؒ کا کلام

امام شافعیؒ نے بھری مجلس میں امام محمدؒ کے سامنے امام ابوحنیفہؒ کی حدیث جو انھوں نے مرتدہ کے بارہ میں حضرت ابن عباسؓ سے موقوفاً بیان کی ہے،کو ضعیف کہا ہے۔بلکہ حاضرین نے تائید کی اور امام محمدؒ بھی بول نہ سکے۔جس کی پوری روئیداد کتاب الام (ص ۱۶۰ ج ۶) میں دیکھی جا سکتی ہے۔امامؒ صاحب کے واسطہ سے یہ اثر کتاب الآثار (ص ۱۸۰)،

---

❶ امام ابن معینؒ سے توثیق کے کلمات بھی منقول ہیں۔مثلاً: '' ثقة صدوق فی الحدیث '' مگر یہ الفاظ احمد بن الصلت کے واسطہ سے ہیں جو وضاع اور کذاب ہے۔(میزان: ص ۱۴۰ ج ۱)

اسی قسم کے دوسرے اقوال کی سند بھی محل نظر ہے جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔بالفرض ان سے توثیق ثابت ہو تو:

اولاً: جرح مفسر ہے لہٰذا وہ تعدیل سے مقدم ہوگی۔ثانیاً: جرح اوثق کے مقابلہ میں ہوگی جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔نیز دیکھیے الرفع والتكميل (ص ۱۷۲۔۱۷۳) اس اعتبار سے بھی زیر بحث روایت لا یکتب ہی قرار پائے گی جب کہ ثقات ان کی یہاں مخالفت کرتے ہیں۔

ثالثاً۔ابتداء میں انھوں نے توثیق کی ہوگی۔حقیقت حال کے بعد انھوں نے جرح کی ہے جیسا کہ امام ابن مبارکؒ سے ہے۔

رابعاً: زیر بحث روایت پر امام ابن معینؒ کا کلام بھی اس جرح کا مؤید ہے۔

ابن ابی شیبہ (ص ۱۳۹، ۱۴۰ ج ۱۰)، دارقطنی (ص ۱۱۸ ج ۳) میں مروی ہے اور امام سفیان ثوریؒ نے اس روایت کی بنا پر بھی امامؒ صاحب پر کلام کیا ہے جیسا کہ حاشیہ سنن دارقطنی میں ہے۔ اور وہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اسے بیان کرنے میں منفرد ہیں۔ اور تاریخ بغداد (ص ۴۱۷ ج ۱۳) اور الضعفاء للعقیلی میں ہے۔ کسی ثقہ نے ان کی متابعت نہیں کی۔ [1] ان کے الفاظ ہیں: 634

اما من ثقة فلا ، كان يرويه ابو حنيفة۔

یہی قول سند صحیح سے امام عقیلیؒ نے کتاب الضعفاء (ص ۲۸۴ ج ۴) میں بھی نقل کیا ہے۔ بلکہ امام احمدؒ نے بھی یہی قول العلل ومعرفۃ الرجال (ص ۱۴۳ ج ۲) میں ذکر کیا ہے نیز دیکھیے الکامل (ص ۲۴۷۲ ج ۷، الجامع فی العلل)۔

امام سفیانؒ ثوری کا قول

امام سفیان ثوریؒ کا قول ابھی حدیث مرتدہ کے تحت بھی گزر چکا ہے۔ اس کے علاوہ ان سے ''**غیر ثقة و لا مامون**'' کی جرح بھی منقول ہے [2] (بغدادی: ص ۴۱۷ ج ۱۳) المجروحین لابن حبان: ص ۷۱ ج ۳) محمدؒ بن کثیر العبدی فرماتے ہیں کہ میں سفیان ثوریؒ کے پاس بیٹھا تھا۔ ایک حدیث کا ذکر چل نکلا۔ حاضرین میں سے کسی ایک نے کہا فلاں نے اسے ان 635 الفاظ سے بیان کیا ہے تو سفیان ثوریؒ نے کہا وہ کون ہے۔ اس نے کہا ابوحنیفہؒ۔ جس پر امام سفیان ثوریؒ نے فرمایا:

اَحَلْتَنِیْ علی غیر مَلِیْءٍ۔ (بغدادی: ص ۴۱۷ ج ۱۳ ، الجرح والتعدیل ص ۴۴۹ ج ۴ ق ۱)

یعنی تو نے مجھے غیر عالم کے سپرد کیا ہے۔

امام سفیانؒ کی جرح ''**غیر ثقة**'' سے بھی سخت ہے اور ایسے راوی کی روایت کو قابل اعتبار بھی قرار نہیں دیا گیا۔ جیسا کہ **الرفع والتکمیل** (ص ۱۱۸، ۱۱۹) تدریب الراوی (ص ۲۳۳) انہاء السکن (ص ۶۲) وغیرہ میں ہے۔

امام احمدؒ کا کلام

امام احمدؒ بن حنبل فرماتے ہیں:

''**حدیث ابی حنیفة ضعیف**'' (بغدادی: ص ۴۱۸ ج ۱۳، الضعفاء للعقیلی: ص ۲۸۵ ج ۴)

امام عقیلیؒ نے یہ قول بواسطہ ''**عبداللہ بن احمد قال سمعت ابی**'' نقل کیا ہے، جس کے صحیح ہونے میں شبہ کی کوئی

---

[1] یہ کہنا کہ ابو مالک النخعیؒ نے اس کی متابعت کی ہے لیکن وہ ضعیف ہے۔ (میزان: ص ۶۵۳ ج ۲) اور علامہ ماردینیؒ نے جو سفیانؒ ثوری کو متابع ذکر کیا ہے وہ محض مضحکہ خیز ہے۔ سفیان ثوریؒ تو خود اس میں امام صاحبؒ پر تفرد کا حکم لگاتے ہیں اور ضعف کا نشانہ بھی ان ہی کی طرف کرتے ہیں۔ مصنف عبدالرزاق سے انھیں غلطی لگی ہے۔ علامہ زیلعیؒ نے سنن دارقطنی سے عبدالرزاق عن سفیان عن ابی حنیفہ ہی کے واسطہ سے یہ روایت نقل کرتے ہوئے **فلیحرر ذلک** کہہ کر ان کی غلط فہمی دور کر دی ہے۔ (نصب الرایہ ص ۴۵۸ ج ۳) (**وللتفصیل موضع آخر**)

[2] علامہ کوثری نے حسب عادت اس کی سند پر مؤمل بن اسماعیل کی وجہ سے کلام کیا ہے۔ مگر ہم ثابت کر آئے ہیں کہ وہ حسن الحدیث ہے۔ مولانا عبدالرحمٰن یمانی نے التنکیل میں بھی اس پر جرح کی حقیقت بیان کر دی ہے۔

گنجائش نہیں۔ بلکہ امام عقیلیؒ نے بواسطہ سلیمان بن داؤد العقیلی عن احمدؒ بن الحسن الترمذیؒ، امام احمدؒ سے یہ الفاظ بھی نقل کیے ہیں: "کان ابو حنیفة یکذب" خطیب بغدادیؒ نے بھی تاریخ (ص ۴۱۸ ج ۱۳) میں یہ قول نقل کیا ہے جس میں جعفر بن محمد فریابیؒ، سلیمانؒ کا متابع ہے اور احمدؒ بن حسن ترمذیؒ، امام بخاریؒ کے استاد اور ثقہ امام ہیں۔ (تقریب: ص ۷) نیز دیکھیے بحر الدم فیمن تکلم فیه احمد بمدح او ذم (ص ۱۶۱) یہاں یکذب سے مراد کذب فی الحدیث نہیں، وہم وخطا یا ان کا مرجئ ہونا مراد ہے۔

امام احمدؒ کا امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں موقف اس بات سے بھی نصف النہار کی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ انھوں نے اپنی المسند (ص ۳۵۷ ج ۵) میں ایک روایت یوں ذکر کی ہے ثنا اسحاق بن یوسف انا ابو فلا نة ان کے صاحبزادے امام عبداللہ فرماتے ہیں:

کذا قال ابی ولم یسمه علی عمد و حدثنا غیره فسماه یعنی اباحنیفة۔ (مسند احمد: ص ۳۵۷ ج ۵)

کہ میرے والد صاحب نے اسی طرح ابو فلا نة کہا اور قصداً ان کا نام نہیں لیا۔ اور ان کے علاوہ دوسرے استاد صاحب نے یہ روایت بیان کی تو ان کا نام ابوحنیفہؒ لیا۔

اندازہ کیجیے کہ امام احمدؒ نے امام صاحبؒ کا نام لینا ہی پسند نہیں کیا۔ یہ روایت امام صاحبؒ "علقمہ بن مرثدؒ عن سلیمان بن بریدۃؒ عن ابیہ" کی سند سے بیان کرتے ہیں۔ جس کے الفاظ ہیں: "اذهب فان الدال علی الخیر کفاعله" یہی روایت امام ابونعیمؒ نے مسند ابی حنیفہ (ص ۱۵۰، ۱۵۱) میں اور علامہ الخوارزمیؒ نے بھی جامع المسانید (ص ۱۲۰ ج ۱، ۲۸۹، ۲۹۰ ج ۲) میں ذکر کی ہے۔ علامہ ہیثمیؒ یہی روایت نقل کر کے لکھتے ہیں:

رواه احمد و فیه ضعیف ومع ضعفه لم یسم" (المجمع ص ۱۶۶ ج ۱)

اسے امام احمدؒ نے روایت کیا ہے۔ اس میں راوی ضعیف ہے۔ اور ضعیف ہونے کے ساتھ ساتھ اس کا نام نہیں لیا۔

لیجیے جناب! اس سے امام احمدؒ ہی نہیں علامہ ہیثمیؒ کا موقف بھی واضح ہو جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کو وہ بھی ضعیف قرار دیتے ہیں۔

امام بخاریؒ کی جرح

امام بخاریؒ فرماتے ہیں:

کان مرجئا سکتوا عنه و عن رأیه و عن حدیثه۔ (التاریخ الکبیر ص ۸۱ ج ۴ ق ۲)

یعنی امام صاحب مرجیہ فرقہ سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کی رائے اور حدیث سے خاموشی اختیار کی گئی ہے۔

اور ائمہ فن نے تصریح کی ہے کہ امام بخاریؒ کی یہ جرح "سکتوا عنہ" اس راوی کے متعلق ہوتی ہے جس کی حدیث کو

636

محدثین نے قابل اعتناء نہ سمجھا ہو۔ ❶ دیکھیے شرح الفیہ للعراقیؒ (ص ۱۴۱ ج ۲)، فتح المغیث (ص ۳۴۴ ج ۱) تدریب الراوی (ص ۲۳۵) وغیرہ۔

امام یحییٰ القطانؒ کی جرح

امام یحییٰ القطان سے امام علی بن مدینیؒ نے دریافت کیا کہ "کیف کان حدیثه" ان (امام ابوحنیفہؒ) کی حدیث کیسی ہے تو انھوں نے فرمایا:

لم یکن بصاحب حدیث۔ (بغدادی: ص ۴۱۶ ج ۱۳)

کہ حدیث ان کا موضوع نہیں تھا۔

علامہ ذہبیؒ نے مناقب ابوحنیفہؒ (ص ۲۸) میں امامؒ صاحب کے کثیر الغلط ہونے کی علت امام یحییٰؒ کے اسی قول کو قرار دیا ہے۔ استاد کوثریؒ نے امام یحییٰؒ کی اس جرح پر بھی روایتی انداز میں تبصرہ کیا ہے۔ چنانچہ مناقب کے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ .

"تاریخ بغداد کی سند میں "ابن حیوة" ہے۔ "کان ضعیفا متساهلا" جو ضعیف اور متساہل ہے۔ حالانکہ امام برقانیؒ اسے "ثقہ، ثبت، حجۃ" خطیب بغدادی نے "ثقہ"، العتیقیؒ اور ازہریؒ بھی ثقہ کہتے ہیں۔" (لسان: ص ۲۱۴، ۲۱۵ ج ۵)

637

کسی ایک محدث نے بھی انھیں ضعیف نہیں کہا۔ جیسا کہ علامہ کوثریؒ نے لکھا ہے اور تساھل صرف یہ تھا کہ وہ بسا اوقات اپنی کتاب کے بغیر ہی روایت بیان کرتے تھے، جیسا کہ امام ازہریؒ نے صراحت کی ہے مگر لکھتے ہیں :

و کان مع ذلک ثقة۔ مگر اس کے باوجود وہ ثقہ تھے یعنی ضعیف نہ تھے۔

جیسا کہ کوثریؒ صاحب نے سمجھا ہے۔ پھر ابن حیوۃ کا کیا ذکر؟ امام عقیلی نے امام یحییٰؒ کے یہ الفاظ "محمد بن عیسٰی قال حدثنا صالح قال حدثنا علی بن مدینی" کے واسطہ سے بھی نقل کیے ہیں۔ محمدؒ بن عیسٰی کا متابع بغدادی میں محمدؒ بن مخلد ہے۔ اور الکامل (ص ۲۴۷۳ ج ۷) میں ابن حماد الدولابی بھی اس کے متابع ہیں۔ پھر العقیلیؒ میں یہ الفاظ زائد بھی ہیں کہ انھوں نے فرمایا امام ابوحنیفہؒ میرے پڑوسی تھے۔ میں نے ان سے کبھی کسی چیز کا سوال نہیں کیا۔ الفاظ ہیں :

"کان جاری بالکوفة فما قربته ولا سألته عن شیء"۔

اور امام ابن ابی حاتمؒ نے یہ الفاظ الجرح والتعدیل (ص ۴۴۹ ج ۴ ق ۱) میں خود امام صالح بن احمد بن حنبل نا علی بن المدینی سے نقل کیے ہیں۔ لہٰذا امام ابن حیوۃؒ کیوں مطعون ہیں؟ امام یحییٰ بن سعیدؒ سے جو توصیف کے الفاظ ہیں وہ امام صاحبؒ کی رائے کے بارہ میں ہیں جیسا کہ تہذیب (ص ۴۴۹ ج ۱۰) میں ہے۔ ان کی حدیث کے بارے میں قطعاً

---

❶ امام بخاریؒ کی جرح "فیه نظر" کو بھی عموماً اہل علم نے اسی درجہ میں شمار کیا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ اس کا حکم عمومی نہیں اکثری ہے۔ جیسا کہ علامہ ذہبیؒ نے میزان (ص ۴۱۶ ج ۲) میں بھی اشارہ کیا ہے۔ اور علامہ یمانی نے التنکیل (ص ۲۰۵ ج ۱) میں بھی کہا ہے کہ "سکتوا عنه" کی جرح "فیه نظر" سے سخت اور بڑی ہے۔ (وللتفصیل موضع آخر)

نہیں۔مگر امام احمدؒ اور امام بخاریؒ تو ان کی رائے سے بھی متفق نہیں۔(کمامر)

امام ابونعیمؒ اصفہانی کی جرح

امام ابونعیمؒ اصفہانی لکھتے ہیں:

النعمان بن ثابت ابو حنیفة مات ببغداد سنة خمسين و مائة قال بخلق القراٰن و استتيب من كلامه الردئ غير مرة كثير الخطأ و الأوهام۔ (كتاب الضعفاء: ص ۱۵۴)

نعمانؒ بن ثابت ابوحنیفہ بغداد میں ۱۵۰ھ میں فوت ہوئے۔خلق قرآن کے قائل تھے۔ان کے ردی کلام سے کئی مرتبہ توبہ کرائی گئی، بہت خطائیں اور غلطیاں کرتے تھے۔

638 امام صاحبؒ خلق قرآن کے قائل تھے یا نہیں، اس تفصیل میں جائے بغیر ہمارا مطلوب صرف آخری الفاظ ہیں کہ وہ کثیر الخطأ والاوہام تھے جیسا کہ دوسرے محدثین نے بھی کہا ہے۔یہی نہیں بلکہ امام ابونعیمؒ اصفہانی نے کتاب الضعفاء کے آخر میں تمام ضعیف راویوں کی روایات کے بارے میں جو تبصرہ کیا ہے وہ بھی دیکھ لیجیے، لکھتے ہیں:

فجملة من سميته فى هذا الفصل بروايته للمناكير وللموضوعات و الاباطيل و ذكرته بضعف فان امرهم لا يخفى على علماء اهل هذه الصنعة فان النور فى رواياتهم مفقود و الظلمة فى اكثر حديثهم موجودة۔ (الضعفاء :ص ۱۶۷۔۱۶۸)

اس فصل میں جن کا میں نے نام لیا ہے ان کی منکر موضوع اور باطل روایات کی بنا پر ان کا ذکر کیا ہے اور ان کو ضعیف قرار دیا ہے۔کیوں کہ ان کا معاملہ اس فن کے علماء سے مخفی نہیں۔ان کی روایات میں اندھیرا پایا جاتا ہے۔

غالباً یہی وجہ ہے کہ امام ابونعیمؒ نے امام صاحبؒ کے زہد و ورع کے باوجود انہیں ''حلیۃ الاولیاء'' میں ذکر نہیں کیا۔اور مسند امام ابوحنیفہ (ص ۲۲۹) میں کہا ہے امام سفیانؒ، شعبہؒ، قیسؒ بن ربیع، زہیرؒ، جریرؒ وغیرہ محدثین ''جابرؓ'' کا واسطہ ذکر نہیں کرتے۔گویا انھوں نے بھی اس کے متصل بیان کرنے میں امام ابوحنیفہؒ کو منفرد قرار دیا ہے۔

ان کے علاوہ اور محدثین نے بھی امام صاحبؒ پر کلام کیا ہے۔ہم نے صرف اصولی نقطہ نظر سے ان محدثین کے کلام کو بیان کیا ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ حفظ و ضبط حدیث کے لیے جس غیر معمولی حافظہ کی ضرورت تھی امام صاحب میں وہ نہ تھا اور حدیث سے لگاؤ بھی کم تھا۔اسی بنا پر حدیث و اسناد میں ان سے اکثر غلطیاں ہو جایا کرتی تھیں جس کی بنا پر محدثین نے ان پر کلام کیا ہے۔اور یہ حقیقت ہے کہ محدثین کرام دینی غیرت کی بنا پر حدیث میں ادنیٰ مسامحت کو بھی برداشت نہیں کرتے تھے۔ کسی بڑے سے بڑے امام کا علم و فضل اور زہد و تقویٰ بھی ان کی حقیقت پسندی اور حق گوئی کے مانع نہ بن سکا۔وہ جسے صحیح سمجھتے تھے اسے علیٰ رؤس الاشہاد بیان فرماتے خواہ اس کوتاہی کا ارتکاب ان کے باپ یا بھائی سے بھی کیوں نہ ہوتا۔چنانچہ امام علیؒ بن

639 مدینی کا اپنے والد عبداللہ بن جعفر، امام ابوداؤد کا اپنے بیٹے عبداللہؒ اور محمدؒ بن ابی السری کا اپنے بھائی الحسینؒ پر، زید بن ابی انیسہ

کا اپنے بھائی یحییٰ پر، محمد بن محمد سلیمان الباغندی کا اپنے بیٹے احمد پر اور احمد کا اپنے باپ محمد پر نقد و تبصرہ، جرح و تعدیل کی کتابوں میں آج بھی دیکھا جا سکتا ہے۔

امام صاحبؒ نے اور بھی متعدد روایات میں ثقات کی مخالفت کی ہے

الغرض امام صاحبؒ پر بوجہ ضعف حفظ کلام ہے اور ثقات محدثین نے ان کی مخالفت میں اس روایت کو مرسل ذکر کیا ہے۔ اس لیے ان کی یہ روایت شاذ بلکہ منکر ہے اور یہی ایک روایت نہیں جہاں محدثین نے امام صاحبؒ پر کلام کیا ہے بلکہ اس کے علاوہ بھی متعدد روایات ہیں جہاں ثقات کی مخالفت میں انھوں نے امام صاحبؒ کی روایت کو ضعیف اور مرجوح قرار دیا ہے۔ مثلاً:

۱۔ حضرت علیؓ سے وضوء کی روایت جو بواسطہ خالد عن عبد خیر ہے میں ''ومسح رأسه ثلاثاً'' کو بھی محدثین نے امام صاحبؒ کا وہم قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ زائدہ بن قدامہ، سفیان، شعبہ، ابوعوانہ، شریک، ابوالاشہب، ہارون بن سعد، جعفر بن محمد، حجاج بن ارطاۃ، ابان بن تغلب، علی بن صالح، حازم بن ابراہیم، حسن بن صالح، جعفر بن الاحمر رحمہم اللہ ''ومسح رأسه مرة'' کے الفاظ ہی نقل کرتے ہیں۔ (دارقطنی: ص ۸۹ ج ۱، ص ۳۳ ط ہند، نصب الرایہ: ص ۳۲ ج ۱، العلل للدارقطنی: ص ۵۱ ج ۴، بیہقی ص ۶۳ ج ۱) امام صاحبؒ سے بھی گو ''ومسح رأسه مرة واحدة'' کے الفاظ مروی ہیں۔ جامع المسانید (ص ۲۳۵، ج ۱) مگر اس کی سند سخت ضعیف ہے، خارجہ بن مصعب ان کا شاگرد متروک ہے۔

۲۔ اسی طرح حدیث: ان الله حرم مكة فحرم بيع رباعها. الخ کو مرفوع بیان کرنے میں بھی امام صاحبؒ سے وہم ہوا ہے۔ اور ان کے دوسرے ساتھی اسے موقوف ہی بیان کرتے ہیں۔ (دارقطنی: ص ۳۱۳ ط ہند، ص ۵۷ ج ۳)

امام دارقطنیؒ اور امام ابن القطانؒ فرماتے ہیں کہ اس میں امام صاحب سے وہم ہوا ہے۔ (نصب الرایہ: ص ۲۶۵ ج ۴، اطراف الغرائب: ص ۵۰ ج ۴، التحقیق: ص ۱۸۶ ج ۲ وغیرہ)۔

640 ہم انہی دو روایتوں پر اکتفاء کرتے ہیں جس سے واضح ہوتا ہے کہ محدثین کے نزدیک صرف یہی ایک حدیث ''من كان له امام'' کے مرفوع بیان کرنے میں وہم نہیں ہوا۔ بلکہ اور بھی بہت سی روایات ہیں جیسا کہ امام ابن عدیؒ، ابن حبانؒ وغیرہ کے کلام میں گزر چکا ہے بلکہ امام ابن عدیؒ نے اس کی مزید مثالیں ذکر کی ہیں۔

بقدر ضرورت اس تفصیل سے ہمارا مقصد معاذ اللہ حضرت امام صاحبؒ کی تنقیص یا توہین قطعاً نہیں بلکہ محض فنی نقطہ نظر سے حقیقت واقعہ کا اظہار ہے۔ علامہ ذہبیؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ:

> ''کثرت خطاء کی بنا پر ان کی روایات سے احتجاج نہیں کیا گیا جس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے حدیث کے ضبط الفاظ و اسناد کی طرف توجہ نہیں دی۔ اور کتنے امام ہیں جو ایک فن میں امام ہیں مگر ان کی حدیث میں کلام ہے۔ مثلاً امام حفصؒ جو قراءت کے امام ہیں یا جیسے ابنؒ ابی لیلیٰ اور عثمانؒ بتی جو فقہ کے امام ہیں اور امام فرقدؒ سبخی اور شقیقؒ بلخی جو زہد و تقویٰ کے پہاڑ ہیں۔ ان میں کلام عدالت کی بنا پر نہیں'' بل لقلة اتقانه للحديث '' بلکہ

احادیث میں ضبط وحفظ کی کمی کی بنا پر ہے۔'' (مناقب ابی حنیفہ: ص ۲۸)
اسی نوعیت کی بات انھوں نے امام حسینؒ بن حسن بن محمد الحلیمی کے ترجمہ میں کہی ہے۔ (التذکرۃ: ج ۳ ص ۱۰۳۱)

شیخ الاسلامؒ کی رائے

بالکل یہی بات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے کہی ہے۔ چنانچہ عبداللہ بن لہیعہؒ، قاضی مصر کی ایک حدیث پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والخلط الذی وقع فی حدیثه لا یمنعه ان یکون من اهل الاجتهاد والفتیا مثل محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی یعلٰی قاضی الکوفی و کان زمانهما متقارباً فانه من اعیان الفقهاء المفتین وان کان فی حدیثه ضعف وکذلک شریک بن عبدالله و ابوحنیفة و محمد بن الحسن وغیرهم من المشهورین بالفتیا اذا تکلم فی حدیثهم لم یمنع هذا ان یکونوا من المجتهدین المفتین (تلخیص کتاب الاستغاثه: ص ۱۵۵)

اس کی حدیث میں جو غلطی واقع ہوئی ہے یہ اس کے مجتہد اور مفتی ہونے کے منافی نہیں۔ جیسے کوفہ کے قاضی محمدؒ بن عبدالرحمان بن ابی لیلیٰ ہیں اور ان کا زمانہ ایک ہے۔ (یعنی ابن لہیعہؒ کا معاصر ہے) اور وہ بڑے فقہاء اور مفتیوں میں شمار ہوتے ہیں۔ اگرچہ اس کی حدیث میں ضعف ہے۔ اسی طرح شریکؒ بن عبداللہ، امام ابوحنیفہؒ اور محمدؒ بن حسن وغیرہ ہیں جو مشہور مفتی ہیں۔ جب ان کی حدیث میں کلام کیا جائے تو یہ ان کے مجتہدین اور مفتیوں میں ہونے کے منافی نہیں۔

641

شیخ الاسلامؒ کے الفاظ کا مفہوم واضح ہے کہ جس طرح ابن لہیعہؒ اور ابنؒ ابی لیلیٰ وغیرہ پر محدثین کا کلام اور ان کی احادیث میں ضعف ان کے مجتہد ہونے کے منافی نہیں اسی طرح امام ابوحنیفہؒ وغیرہ بھی مجتہد اور ایک فقہی مکتب فکر کے امام ہیں مگر ان کی احادیث میں کلام ہے۔ اور یہی بات ہے جو ان کے شاگرد رشید علامہ ذہبیؒ نے قدرے اختلاف الفاظ سے بالوضاحت کی ہے۔

لیکن اس کلام کو ''تعصب اور عناد'' پر محمول کرنا جیسا کہ مؤلف احسن الکلام اور دوسرے کوثریؒ المشرب حضرات نے کیا ہے، قطعاً صحیح نہیں۔ ذرا از راہ انصاف فرمائیے یہ الزام کن کن پر ہوگا۔ امام ابن مبارکؒ، امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد رشید بھی تو ان میں شامل ہیں۔ اور مذکورۃ الصدر محدثین کے علاوہ امام دارقطنیؒ، ابن سعدؒ، حافظ ابواسحاقؒ فزاری، امام حمیدیؒ، امام دارمیؒ، امام ابن ابی حاتمؒ، امام ابوحاتمؒ، خطیب بغدادیؒ، ایوبؒ السختیانی، جریرؒ بن حازم، حمادؒ بن سلمۃ، ابن ابیؒ لیلیٰ، حفصؒ بن غیاث، ہمامؒ بن یحییٰؒ، حمادؒ بن زید، ابوعوانہؒ، عبدؒ الوارث، سوارؒ العنبری، یزیدؒ بن زریع، علیؒ بن عاصم، مالکؒ بن انس، جعفرؒ بن محمد، عمروؒ بن قیس، ابوعبدالرحمٰنؒ المقریؒ، سعیدؒ بن عبدالعزیز، الاوزاعیؒ، یوسفؒ بن اسباط، محمدؒ بن جابر، شریکؒ بن عبداللہ، فضلؒ بن موسیٰ،

حجاجؒ بن ارطاۃ، ابن شبرمۃ رحمہم اللہ۔ اور پھر علامہ ابن جوزیؒ، امام قرطبیؒ، امام ابنؒ عساکر، امام ابنؒ شاہین [1]، حافظ عبدؒالحق الاشبیلی [2] رحمہم اللہ وغیرہ سبھی حضرات معاذ اللہ متعصب اور معاند تھے؟

642 ان حضرات کا حضرت امام صاحبؒ اور ان کے تلامذہ کے دفاع میں ان تمام محدثین کو متعصب، ضدی، حاسد، حشویہ، مجسمہ کہنا گویا اس بات کا اظہار ہے کہ امت محمدیہ علی صاحبہا الف الف تحیۃ وسلام میں اگر کوئی شخصیت تھی تو امام صاحبؒ کی ذات اور ان کے متبعین۔ باقی بس۔

انا للہ و انا الیہ راجعون

---

[1] امام ابن شاہین کا کلام ان کی کتاب ''تاریخ اسماء الضعفاء والکذابین (ص ۴۹، ۹۵) میں بھی موجود ہے۔

[2] ہم نے محض فنی اعتبار سے اکابر محدثین کے چند اقوال نقل کیے ہیں۔ ورنہ جن جن کا نام ہم نے ذکر کیا ہے، ان تمام نے امام صاحبؒ پر جرح کی ہے۔ ہمارا مقصود استیعاب نہیں بلکہ روایتی اعتبار سے امام صاحبؒ کے درجہ کا بیان مطلوب ہے۔

چودہویں حدیث

643

مؤلف احسن الکلام (ص ۲۸۰ ج ۱) لکھتے ہیں کہ:

''امام محمد بواسطہ 'اسرائیل عن موسیٰ بن ابی عائشۃ عن عبداللہ بن شداد عن جابر بن عبداللہ' بھی یہ روایت ذکر کرتے ہیں'' (مؤطا امام محمدؒ: ص ۹۸)

جواب: مؤلف احسن الکلام کا یہ نرا وہم ہے کہ مؤطا امام محمد میں امام محمدؒ نے اسرائیلؒ سے اسے متصل بیان کیا ہے۔ جب کہ مؤطا کے الفاظ ہیں:

''قال محمد اخبرنا اسرائیل حدثنی موسیٰ بن ابی عائشۃ عن عبداللہ بن شداد بن الھاد قال ام رسول اللہ ﷺ. الخ''

جناب گکھڑوی صاحب وہم میں اپنے امام کے نقش قدم پر

موطا کے الفاظ آپ کے سامنے ہیں۔ ان میں ''جابرؓ'' کا واسطہ قطعاً نہیں۔ بتلایئے اسے ہم وہم کہیں یا غلط بیانی سے تعبیر کریں۔ مولانا عبدالحیؒ لکھنوی نے ''امام الکلام'' (ص ۱۹۱) میں موطا سے یہی روایت نقل کی ہے۔ مگر اس میں بھی ''جابرؓ'' کا واسطہ نہیں اور اسی روایت پر حاشیہ لکھتے ہوئے التعلیق الممجد میں لکھتے ہیں:

هكذا وجدنا فی نسخ الموطا مرسلا و هو الاصح۔

کہ اس طرح مؤطا کے نسخوں میں یہ روایت مرسل ہے اور یہی صحیح ہے۔

سوچیے مؤلف احسن الکلام غلطی سے یہاں ''عن جابر'' کا واسطہ زیادہ کر سکتے ہیں تو دوسروں سے ''عن جابر'' کی زیادتی میں خطاً محال کیوں ہے؟ تھے تو وہ بھی آخر انسان ہی۔ امام محمدؒ نے یہی روایت بواسطہ اسرائیل کتاب الحجة علی اهل المدینة (ص ۱۲۱ ج ۱) میں بھی مرسلاً بغیر واسطہ جابرؓ روایت کی ہے۔ لہٰذا موطا کی طرف ''جابرؓ'' کے واسطہ کا ذکر قطعاً غلط ہے۔ ❶ بلکہ خود مؤلف احسن الکلام نے بطور تائید (ص ۲۸۵۔۲۸۶) میں موطا سے یہی روایت نقل کی ہے اور وہاں انھوں نے بھی جابرؓ کا واسطہ ذکر نہیں کیا۔ اب انصاف شرط ہے کہ اس سے بڑھ کر ہم اور کیا تسلی کرا سکتے ہیں۔

644

تنبیہ

حضرۃ الاستاذ محدث گوندلویؒ نے مولانا صفدر صاحب کی ''دیانت'' پر اعتماد کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس میں امام محمدؒ بن حسن

---

❶ امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں کہ اسرائیل کی روایت مرسل ہے۔ (سنن دارقطنی: ص ۳۲۵ ج ۱، کتاب القراءۃ: ص ۱۰۴) البتہ طحاوی (ص ۱۴۹ ج ۱) میں یہ روایت عبداللہ بن شداد عن رجل من اهل المصر کی سند سے مروی ہے۔ اور اس میں رجل کے صحابی نہ ہونے کی بھی صراحت ظاہر ہے اور وہ مبہم ہے جس سے ہمارے اس مؤقف کی تائید ہو جاتی ہے کہ عبداللہ بن شداد کی روایت مرسل ہے۔ اور وہ مراسیل صحابہ کی قبیل سے نہیں۔

ہیں۔ امام نسائیؒ نے حافظہ کی وجہ سے انھیں کمزور کہا ہے۔'' (خیر الکلام: ص ۴۸۲)

جس کے جواب میں مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''امام محمدؒ کے علاوہ بھی ثقہ راوی حضرت جابرؓ کا ذکر کرتے ہیں۔ رہی امام نسائیؒ کی جرح تو معتبر نہیں کیوں کہ وہ متشدد ہیں۔'' (ملخصاً حاشیہ ص ۲۸۰)

مگر سوال یہ ہے کہ اسرائیلؒ سے امام محمدؒ کے علاوہ اور کس نے جابرؓ کا واسطہ بیان کیا ہے؟ یقین جانیے یہ محض دعویٰ ہے اور معترض اپنے رفقاء کے تعاون سے بھی امام محمدؒ کی اسرائیلؒ سے متابعت ثابت نہیں کر سکتے۔ ﴿ولو کان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ اور امام محمدؒ پر صرف امام نسائیؒ نے کلام ہی نہیں کیا علامہ ذہبیؒ کے الفاظ ہیں:

لينه النسائی وغيره من قبل حفظه (میزان: ص ۵۱۳ ج ۳)

یعنی امام نسائیؒ وغیرہ نے انہیں حفظ کی بنا پر کمزور کہا ہے۔ اور المغنی (ص ۵۶۷ ج ۲) میں لکھتے ہیں: ''**ضعفه النسائی من قبل حفظه**'' کہ امام نسائیؒ نے اسے حفظ کی بنا پر ضعیف کہا ہے۔

645 امام نسائیؒ وغیرہ کے الفاظ خود معترض نے بھی نقل کیے۔ لہٰذا صرف امام نسائیؒ کو متشدد کہہ کر اطمینان کا سانس لینا قرین انصاف نہیں۔ ''وغیرہ'' کون ہیں۔ اور ان کے الفاظ کیا ہیں۔ سردست اس کا یہ موقع نہیں۔ ہم ثابت کر آئے ہیں کہ امام محمدؒ نے بھی یہ روایت مرسلاً ہی بیان کی ہے۔ لہٰذا امام محمدؒ یہاں بری الذمہ ہیں۔ ان کی طرف متصل روایت کا انتساب خود معترض کا وہم ہے۔

تنبیہ

مولانا صفدر صاحب نے احسن الکلام طبع چہارم میں حضرت جابرؓ کا واسطہ حذف کر دیا ہے۔ اور اعتراف کیا ہے کہ اس میں حضرت جابرؓ کا ذکر نہیں اور طبع ثانی (ص ۲۸۵ ج ۱) میں جو کچھ کہا تھا اور طبع رابع (ص ۳۴۵) میں اسی کو (مرسلاً) تائیداً پیش کر کے اسے نقل کر دیا ہے۔ جس کی وضاحت آئندہ آ رہی ہے۔

۞

646

پندرہویں حدیث

حضرت جابرؓ ہی کے واسطہ سے ایک حدیث کتاب القراءۃ للبیہقی (ص ۱۰۲) کے حوالہ سے بھی بیان کی گئی ہے کہ:

''نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ظہر و عصر کی نماز میں ایک شخص نے قراءت کی، اسی حالت میں ایک شخص نے اس کو قراءت سے منع کیا۔ لیکن وہ قراءت سے باز نہ آیا۔ جب نماز سے فارغ ہوئے تو قراءت کرنے والے نے منع کرنے والے کو کہا کہ تم مجھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے پڑھنے سے روکتے ہو۔ دونوں کی آپس میں یہ گفتگو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سن لی تو فرمایا کہ:

من صلی خلف الامام فان قراءۃ الامام له قراءۃ۔

کہ جو امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قراءت اس (مقتدی) کو کافی ہے۔ (احسن الکلام: ص ۲۸۰، ۲۸۱)

اس حدیث سے استدلال کی بنیاد اس بات پر ہے کہ:

۱۔ یہ قصہ ظہر و عصر کی نماز کا ہے اور قراءت کرنے والا صرف ایک شخص تھا باقی سب خاموش تھے مگر آنحضرت ﷺ نے ایک شخص کی قراءت کو بھی ناگوار جانا۔

۲۔ اگر سری میں خصوصاً قراءت کی اجازت ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم منع کرنے والے صحابی کو ہی تنبیہ فرماتے کہ قراءت خلف الامام مستحب تو ہے تم نے اسے کیوں منع کیا اور دوسرے صحابہ بھی منع کرنے والے کو نہیں کہتے کہ تم بلاوجہ الجھے ہو وہ اچھا کام کر رہا تھا۔

647

۳۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلق قراءت فرمایا ہے۔ لہٰذا اسے قراءت دون قراءت پر حمل کرنا مردود ہے۔ نیز یہ روایت حضرت جابرؓ سے مروی ہے جو قراءت کا اولین اطلاق سورہ فاتحہ پر منحصر سمجھتے ہیں۔ (مصلہ احسن: ص ۲۸۲)

مگر استدلال کی یہ تینوں شقیں کمزور ہیں۔ نمبروار حقیقت ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ بلاشبہ قصہ ظہر و عصر کی نماز کا تھا اور پڑھنے والا بھی اکیلا تھا مگر اس نے کیا پڑھا تھا؟ اس کی وضاحت اسی سند سے اسی روایت کے بعد کی حدیث میں ہے [1] کہ:

ان رجلا قرأ خلف رسول اللہ ﷺ بسبح اسم ربک الاعلیٰ۔

کہ ایک آدمی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے **سبح اسم ربک الاعلیٰ** پڑھا تھا۔

اور پڑھا بھی بلند آواز سے تھا۔ تبھی آپ نے ''**من صلی منکم بسبح اسم ربک الاعلیٰ** '' فرمایا۔ اور ساتھ ہی ''**ان بعضکم خالجنیها**'' کے الفاظ بھی ہیں جو صراحۃً منازعت و مخالجت پر دلالت کرتے ہیں اور یہ بحث دلائل سے

---

[1] خیال رہے کہ عبدالملک بن شعیب کی اگر پہلی روایت صحیح ہے تو اس کی دوسری روایت ناقابل قبول کیوں ہے؟ جس میں **سبح اسم ربک الاعلیٰ** کا ذکر ہے۔

اپنے مقام پر گزر چکی ہے کہ مخالجت ومنازعت بلند آواز کے ساتھ پڑھنے ہی سے ہوتی ہے۔امام ابن خزیمہؒ اسی روایت کے متعلق فرماتے ہیں:

وفی قصة سبح اسم ربک الاعلٰی دلیل علی ان الرجل قرأ خلف النبی ﷺ بسبح اسم ربک الاعلٰی جَهرًا لاخفیا لان فی الخبر ان النبی ﷺ قال من قرأ منکم بسبح اسم ربک الاعلٰی فان کان کره قراءة الرجل خلفه فانما کره جهره بالقراءة۔ (کتاب القراءة : ص ۱۰۳)

یعنی **سبح اسم ربک الاعلٰی** کا قصہ اس کی دلیل ہے کہ اس آدمی نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے **سبح اسم ربک الاعلٰی** بلند آواز سے پڑھا تھا، آہستہ نہیں پڑھا تھا کیوں کہ حدیث کے الفاظ ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم میں سے کون ہے جس نے **سبح اسم ربک الاعلٰی** پڑھا ہے۔پس اگر آپ نے اس شخص کی قراءت کو مکروہ جانا ہے تو بلند آواز سے پڑھنے کو مکروہ جانا ہے۔ 648

جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ جس قراءت کو آپ نے ناگوار سمجھا وہ قراءت فاتحہ نہ تھی بلکہ سورہ فاتحہ سے زائد قراءت تھی اور وہ بھی جب کہ پڑھنے والے نے بلند آواز سے پڑھی تھی۔

۲۔ دوسرے صحابی نے اگر اشارہ سے منع فرمایا تو ماز اد فاتحہ اور وہ بھی جہراً پڑھنے سے اس لیے آنحضرت ﷺ اور صحابہ کرامؓ اس کی تنبیہ پر خاموش رہے کہ ان کا مؤقف صحیح ہے۔لیکن ذرا مولانا صفدر صاحب دل پر ہاتھ رکھ کر یہ بھی بتلائیں کہ صحابی نے پڑھنے والے کو اشارہ سے منع فرمایا تھا۔کیا نماز میں ''اشارہ مفہمہ'' جائز ہے؟ حنفی مذہب کے مطابق تو ایسے اشارہ سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اور صحابہ کرامؓ نے اسے تو یہ نہ فرمایا ہے کہ تمہاری نماز باطل ہوگئی کہ تم نے اشارہ سے اسے روکنے کی کوشش کی ہے۔اور ایسے اشارہ سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔امام ابن خزیمہؒ بھی فرماتے ہیں:

اما خبر ابی الولید عن جابر ففیه انه اومی الیه رجل والعراقیون ینهون عن الایماء فی الصلٰوة بمایفهم عن المؤمی (کتاب القراءة: ص ۱۰۴)

یعنی ابوالولیدؒ عن جابرؓ کی روایت میں ہے کہ آدمی نے اس کی طرف اشارہ کیا اور عراقی (یعنی حنفیہ) نماز میں ایسے اشارہ سے منع کرتے ہیں جس سے اشارہ کرنے والے کا مفہوم ظاہر ہو۔یعنی اشارہ مفہمہ ناجائز ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر ایسا اشارہ ناجائز اور موجب فسادِ صلٰوۃ ہے تو آنحضرت ﷺ نے انھیں منع کیوں نہیں فرمایا؟ یہ اعتراض تو ''فاتحہ'' خلف الامام پڑھنے پر وارد نہیں ہوسکتا۔البتہ حنفی مذہب کی اس سے تردید ہوتی ہے جو کہتے ہیں کہ نماز میں اشارہ مفہمہ ناجائز اور موجب فساد صلٰوۃ ہے۔

۳۔ ''قراءت'' لفظ گو مطلق ہے مگر اس کا حکم اس کے مورد پر ہے۔اور وہ سورۂ فاتحہ سے زائد قراءت ہے۔جس سے حضرت عبادہؓ کی حدیث سے تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔جیسا کہ پہلے تفصیلاً گزر چکا ہے۔نیز خود حضرت جابرؓ سے سری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام پڑھنے کا ثبوت بھی سند صحیح سے گزر چکا ہے۔جس سے ہمارے مؤقف کی تائید ہوتی ہے کہ قراءت سے مراد سورۂ فاتحہ سے ماز اد قراءت ہے۔الغرض اس حدیث سے بھی فاتحہ خلف الامام کی ممانعت پر استدلال صحیح نہیں۔ 649

اس روایت سے استدلال کی کمزوری کی وضاحت کے بعد عرض ہے کہ یہ روایت بھی سنداً کمزور اور ضعیف ہے۔

پہلا جواب

اس روایت میں عبدالملکؒ بن شعیب سے غلطی ہوئی ہے۔ یہ روایت دراصل ’’لیث بن سعد عن یعقوب ابی یوسف عن ابی حنیفہ عن موسیٰ‘‘ کے واسطہ سے ہے۔ لیثؒ سے عبدؒاللہ بن وہب اور ان سے ان کے بھتیجے احمد بن عبدالرحمن بن وہب نے اسے یوں ہی بیان کیا ہے مگر عبدالملکؒ نے ان کی مخالفت کی ہے۔ خطیب بغدادیؒ فرماتے ہیں:

وروی حدیث ابی حنیفة عبدالله بن وهب عن الليث عن ابی يوسف يعقوب بن ابراهيم القاضی عن ابی حنيفة عن موسیٰ بن ابی عائشة كما قدمناه كذلك رواه عن ابن وهب ابن اخيه ابوعبيدالله احمد بن عبدالرحمٰن بن وهب وخالفه عبدالملك بن شعيب بن الليث فرواه عن عبدالله بن وهب عن الليث عن طلحة عن موسیٰ بن ابی عائشة عن عبدالله بن شداد عن ابی الوليد عن جابر بن عبدالله رضی الله عنه و طلحة و ابوالوليد لا يعرفان و لم يروه هكذا الا عبدالملك و قول ابی عبيدالله عن عمه اصح۔

(الموضح: ص ۴۰۲ ج ۲)

یعنی امام ابوحنیفہؒ کی حدیث عبدؒاللہ بن وہب نے بواسطہ اللیث عن ابی یوسف عن ابی حنیفہ عن موسیٰ بیان کی ہے اور عبدؒاللہ سے ان کے بھتیجے ابوعبیدؒاللہ احمد بن عبدالرحمٰن بن وہب بیان کرتے ہیں اور ان کی مخالفت عبدالملکؒ بن شعیب نے کی ہے اور وہ اسے عبدؒاللہ بن وہب سے بواسطہ اللیث عن طلحہ عن موسیٰ بن ابی عائشۃ عن عبداللہ بن شداد عن ابی الولید عن جابر روایت کرتے ہیں۔ طلحہ اور ابوالولید مجہول ہیں۔ اور اس طرح بجز عبدالملکؒ کے اور کسی نے روایت نہیں کی اور ابوعبیدؒاللہ کا قول ہی صحیح ہے۔ 650

یہی بات قدرِ اختلاف سے امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ ص ۱۰۲ میں کہی ہے۔ اور فرماتے ہیں کہ:

> ’’اس کی تائید (کہ لیثؒ کی روایت ’’ابویوسف عن ابی حنیفہ کے واسطہ سے ہے طلحہ عن موسیٰ کے واسطہ سے نہیں) اس سے بھی ہوتی ہے کہ خلفؒ بن ایوب بھی ابویوسف سے اسے ابوحنیفہؒ عن ابی الولید ہی کے واسطہ سے روایت کرتے ہیں۔‘‘ (کتاب القراءۃ: ص ۱۰۳)

جس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ محدثین کے نزدیک یہ سند صحیح نہیں ہے۔ عبدالملک سے یوں بیان کرنے میں سہو ہوا ہے۔ مگر افسوس مؤلف احسن الکلام (ص ۲۸۲) اس معاملہ کو زیادتی ثقہ اور وصل و ارسال کے ضابطہ پر محمول کرتے ہیں۔ حالانکہ یہاں معاملہ نہ زیادتی ثقہ کا ہے اور نہ ہی وصل و ارسال کا بلکہ لیث کا اسے بواسطہ طلحہؒ روایت کرنے پر کلام ہے کہ یہ روایت معروف المخرج ہے اور وہ ’’**لیث عن ابی یوسف عن ابی حنیفة عن موسیٰ**‘‘ کا طریق ہے لہٰذا عبدالملک کا اسے بواسطہ طلحہؒ بیان کرنا صحیح نہیں۔ اگر زیادتی ثقہ کا یہی اصول ہے تو یقین جانیے سند و متن میں نہ کہیں قلب ہے اور نہ کوئی روایت شاذ ہے جیسا کہ ہم پہلے وضاحت کر آئے ہیں۔ لہٰذا جب یہ روایت اصلاً بواسطہ امام ابوحنیفہؒ ہے تو اس پر پہلے کلام گزر چکا ہے۔ محدثین کا امام صاحبؒ کو متصل بیان کرنے میں منفرد کہنا بھی اس کا مؤید ہے۔

دوسرا جواب

مؤلف احسن الکلام (ص۲۸۳ ج۱) لکھتے ہیں کہ امام دارقطنیؒ اور امام بیہقیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں ابوالولید مجہول ہے۔''

راقم عرض کرتا ہے کہ یہی بات خطیبؒ بغدادی (الموضح: ص۴۰۲ ج۲) امام ابن خزیمہ نے بھی کہی ہے (کتاب القراءۃ ص۱۰۳) اور علامہ ابن عبدالبر نے بھی کہی ہے۔ (التمہید ص۴۸ ج۱۱)، ان کے الفاظ ہیں: **هو مجهول لا يعرف وحديثه هذا لا يصح** کہ ابوالولید مجہول ہے اور اس کی یہ حدیث صحیح نہیں۔

651

تنبیہ

اس کے جواب میں مؤلف احسن الکلام نے جو کچھ رقم فرمایا ہے اس کی حقیقت سے پہلے یہ دیکھ لیجیے کہ امام دارقطنیؒ نے عبدؒ الملک بن شعیب کے واسطہ سے یہ روایت قطعاً ذکر نہیں کی اور امام بیہقیؒ تو سرے سے اسی سند کو ہی عبدالملکؒ کا وہم بتلاتے ہیں۔ ان کا اعتراض دراصل اس ''ابوالولیدؒ'' پر ہے جو امام ابوحنیفہؒ کے طریق میں ہے۔ جسے احمد بن عبدالرحمٰن بن وہب، ابن وہب سے بواسطہ لیث عن ابی یوسف عن ابی حنیفہؒ بیان کرتے ہیں۔ مولانا صفدر صاحب نے اعتماد تو عبدالملکؒ کی روایت پر کیا ہے۔ اور امام بیہقیؒ وغیرہ نے عبدالملکؒ کی سند کو غلط قرار دیتے ہوئے احمد بن عبدالرحمٰن کی سند میں ''ابوالولید'' پر اعتراض کیا کہ وہ مجہول ہے۔ اور اسی ''ابوالولیدؒ'' کا دفاع وہ یہاں فرما رہے ہیں کہ یہ کوئی علیحدہ راوی نہیں۔ بلکہ عبداللہ بن شداد کی کنیت ہے۔ حالانکہ قاضی ابو یوسف نے کتاب الآثار (ص۲۳) میں یہی روایت امام ابوحنیفہؒ سے عن موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبداللہ بن شداد عن ابی الولید عن جابر کی سند سے ذکر کی ہے اور اس میں بھی ''ابوالولید'' کا واسطہ مذکور ہے۔ قاضی ابو یوسف کے واسطہ سے یہی روایت امام ابن عدیؒ نے الکامل (ص۲۴۷۷ ج۷) امام حاکم نے معرفۃ علوم الحدیث (ص۱۷۸)، امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص۱۰۲) اور امام دارقطنیؒ نے السنن (ص۳۲۵ ج۱)، امام ابونعیم اصفہانیؒ نے مسند الامام ابی حنیفہ (ص۲۲۸) اور ابن عبدالبر نے التمہید (ص۴۸ ج۱۱) میں اسی واسطہ کے ساتھ ذکر کی ہے۔ بلکہ امام ابونعیمؒ نے زفر عن ابی حنیفہ کی سند میں بھی ابوالولید کا واسطہ ذکر کیا ہے اور اس بارے میں مزید جو اختلاف ہے اس کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ اور اسی ابوالولید کو امام ابن خزیمہؒ وغیرہ نے مجہول کہا ہے۔ مگر مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں کہ ''ابوالولید'' عبداللہ بن شداد کی ہی کنیت ہے۔ جیسا کہ امام حاکم نے معرفۃ علوم الحدیث (ص۱۷۸) میں کہا ہے۔ یہ کوئی علیحدہ راوی نہیں۔'' لیکن سوال یہ ہے کہ یہ واسطہ دارقطنیؒ، بیہقیؒ وغیرہ ہی اپنی کتابوں میں ذکر نہیں کرتے۔ ان سے پہلے امام ابن خزیمہؒ بھی اسے ''ابوالولید'' کے واسطہ سے بیان کرتے ہیں۔ (کتاب القراءۃ: ص۱۰۳) بلکہ ان سے قبل خود قاضی ابو یوسف نے بھی کتاب الآثار (ص۲۳) میں اس واسطہ کو ذکر کیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ واسطہ ذکر کرنے میں کس نے غلطی کی ہے؟ امام ابوحنیفہؒ نے یا قاضی ابو یوسفؒ نے۔ کیا استاد یا شاگرد کے متعلق امام حاکمؒ کا یہ فیصلہ کہ:

652 و من تهاون بمعرفة الاسامي اورثه مثل هذا الوهم۔

جسے راویوں کے ناموں کی معرفت نہیں اس سے ایسا وہم بعید نہیں ہے۔

مؤلف احسن الکلام قبول کرنے کے لیے تیار ہیں؟ ہم دلائل سے ثابت کر آئے ہیں کہ ''جابرؓ'' کا واسطہ ذکر کرنے میں امام ابوحنیفہؒ کو وہم ہوا ہے اور وہ کبھی اسے مرسل بھی بیان کرتے ہیں۔ بعینہ وہ کبھی تو ''ابوالولید'' کا ذکر کرتے ہیں اور کبھی اس واسطہ کو حذف کر دیتے ہیں۔ کبھی موسیٰ بن ابی عائشہ عن ابی الولید عن جابر کہتے ہیں۔ کبھی ابوالولید کی جگہ ابوعلی کہتے ہیں۔ جیسا کہ امام ابونعیمؒ نے مسند امام ابوحنیفہ میں ذکر کیا ہے۔ اور اسانید میں ان کے ایسے تصرف کی نشاندہی محدثین نے بھی کی ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اسی طرح حدیث الضحک کی روایت کو امام صاحبؒ نے منصور عن الحسن عن معبد کے طریق سے بیان کیا ہے۔ ان کے برعکس غیلان بن جامع اور ہشیم بن بشیر اسے منصور عن ابن سیرین عن معبد کے واسطہ سے بیان کرتے ہیں۔ امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں کہ:

وهم فيه ابو حنيفة على منصور۔

یعنی منصور کی روایت میں امام ابوحنیفہؒ کو وہم ہوا ہے۔

نیز یہ بھی فرماتے ہیں کہ:

هما احفظ من ابي حنيفة للاسناد (دارقطنی: ص ۱۶۷)

وہ دونوں (غیلانؒ و ہشیمؒ) ابوحنیفہؒ سے اسناد کو زیادہ یاد رکھنے والے تھے۔

نیز دیکھیے الکامل (ص ۲۷۰۱ ج ۳، نصب الرایہ: ص ۵۱ ج ۱، الاصابہ: ص ۲۰۶ ج ۶، الاستیعاب: ص ۲۷۴ ج ۱)

یاد رہے کہ امام حاکمؒ، امام دارقطنیؒ کے شاگرد تھے۔ اب اس تناظر میں بھی دیکھا جائے تو امام حاکمؒ کے کلام کا مصداق امام صاحبؒ ہی ہیں، کوئی دوسرا نہیں۔ مؤلف احسن الکلام کا یہ فرمانا کہ امام حاکمؒ ''من'' کا عمومی لفظ بول رہے ہیں۔ امام ابوحنیفہ ہی مراد کیسے ہیں؟ لیکن یہ نہایت سطحی بات ہے۔ ''من'' کا لفظ بول کر کبھی ایک شخص بھی مراد ہوتا ہے۔ جیسا کہ اہل علم سے مخفی نہیں۔ وہ راوی اسی سند کا کوئی ایک ہے سارے محدثین تو مراد نہیں ہو سکتے۔ یہاں یہ بھی غور فرمائیے کہ یہ واسطہ تو قاضی ابو یوسفؒ کتاب الآثار میں ذکر کرتے ہیں۔ لہٰذا ٹھنڈے دل سے سوچیے کہ یہ اگر غلطی ہے تو کس کی ہے؟ الغرض ''ابوالولید'' کا ذکر اس سند میں صحیح ہے اور اس کا انکار محض مکابرہ ہے۔ [1] 653

---

[1] ممکن ہے کہ کسی صاحب کے ذہن میں یہ خیال گزرے کہ جامع المسانید (ص ۳۳۴ ج ۱) میں علامہ الخوارزمیؒ نے لیث عن ابی یوسف عن ابی حنیفہ ہی کے واسطہ سے یہی روایت نقل کی ہے اور اس میں ابوالولید کا واسطہ مذکور نہیں۔ جو اس بات کا قرینہ ہے کہ سند میں ابوالولید کا واسطہ نہیں ہے لیکن یہ استدلال کوئی وزنی نہیں۔ جب کہ علامہ الخوارزمیؒ نے یہ روایت ابومحمد عبداللہ بن محمد الحارثی کی مسند سے نقل کی ہے۔ جو سخت ضعیف بلکہ احادیث گھڑنے میں متہم ہے۔ احمدؒ سلیمانی فرماتے ہیں: ''احادیث کے متون اور اسانید میں گڑبڑ کیا کرتا تھا'' ایک سند کسی دوسرے متن سے اور کوئی متن کسی اور سند سے <=

تنبیہ: امام بیہقی فرماتے ہیں:

جس نے یہ روایت ''ابوبکر الحارثی عن الدارقطنی'' اور ''حاکم عن ابی علی الحافظ'' کے واسطہ سے ۔۔۔ نقل کی ہے۔ اس نے درمیان میں ''ابن شداد'' کو گرا کر ''ابوالولید'' لکھ دیا ہے۔ اور اسے یہ وہم ہوا ہے کہ یہاں ''ابوالولید'' ابن شداد کی ہی کنیت ہے۔ اس نے صدق و دیانت کا راستہ اختیار نہیں کیا۔ اور اس نے متون حدیث میں بعض الفاظ بھی گرا دیے ہیں تا کہ اس کا مقصد پورا ہو جائے۔ لیکن میں اس کا ذکر کرنا مناسب نہیں سمجھتا۔'' (کتاب القراءۃ: ص ۱۰۳)

654 مسلکی حمیت میں یہ کردار کس نے ادا کیا۔ امام بیہقیؒ نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ اللہ ہم سب کی پردہ پوشی فرمائے۔ مگر مؤلف احسن الکلام کو عجیب بات سوجھی۔ لکھتے ہیں:

''امام حاکمؒ نے بیہقیؒ کا مغالطہ تو ایسا نکالا کہ ان کو شاید لب کشائی کی ہمت ہی نہ رہے مگر خود انھوں نے سنن (ص ۱۵۹ ج ۲) میں ابوالولیدؒ کا جملہ ساقط کر دیا ہے۔'' (احسن: ص ۲۸۳)

=> ملا دیا کرتا تھا۔ اور یہ بھی وضع حدیث کی ایک قسم ہے۔ حافظ خلیلیؒ، خطیب بغدادیؒ، ابوزرعہؒ احمد بن الحسین الرازی نے بھی اسے ضعیف اور ناقابل احتجاج قرار دیا ہے۔ (لسان: ص ۳۴۹ ج ۳) لہٰذا ایسے شخص کی روایت پر اعتماد کر کے خود کتاب الآثار لابی یوسف کی روایت (اور پھر جن محدثین نے قاضی ابویوسفؒ سے یہ روایت بواسطہ ابوالولید ذکر کی ہے) کو مشکوک اور غلط قرار دینا علم و تحقیق کا منہ چڑانے کے مترادف ہے۔

مولانا صفدر صاحب اس بات پر سخت ناراض ہیں کہ خیر الکلام: ص ۴۸۷ میں امام حاکمؒ کے کلام ''من تهاون بمعرفة الاسامی'' الخ کا مصداق امام ابوحنیفہؒ کو قرار دیا گیا ہے۔ حالانکہ امام حاکمؒ نے تو اس کی تصریح نہیں کی۔'' (احسن: ص ۲۸۴)

مگر ہم ثابت کر آئے ہیں کہ یہ واسطہ تو کتاب الآثار لابی یوسف میں موجود ہے۔ اس کے بعد غور فرمائیں کہ اب اس کا مصداق کون ہوگا؟ ناموں میں غفلت اور کوتاہی کس سے ہوئی ہے؟ امام حاکمؒ نے تو اسی معرفۃ علوم الحدیث ص ۱۵۰ میں ایک روایت امام ابوحنیفہؒ کے واسطہ سے نقل کی ہے۔ جسے وہ ''زهری عن سبرة بن الربيع الجهنی عن ابيه'' کے واسطہ سے بیان کرتے ہیں۔ امام حاکمؒ یہی روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ حافظ ابوعلیؒ فرماتے ہیں کہ:

''اس میں ابوحنیفہؒ سے تصحیف ہوئی ہے کہ امام زہریؒ سے ان کے تمام تلامذہ اسے بالاتفاق ''الربيع بن سبرة عن ابيه'' کی سند سے ذکر کرتے ہیں۔''

امام حاکمؒ کی اس تصریح پر معلوم نہیں مولانا صفدر صاحب کا کیا ردعمل ہوگا؟ اگر ایک جگہ نام نہیں لیا تو کیا ہوا۔ ہم بادلیل ذکر کر چکے ہیں کہ یہ واسطہ مفصل روایت میں کتاب الآثار لابی یوسف میں موجود ہے۔ لہٰذا اس کا انکار صحیح نہیں۔

یہی نہیں امام محمدؒ نے کتاب الآثار (ص ۹۳) میں یہی روایت امام ابوحنیفہؒ سے بواسطہ محمد بن شہاب الزہری عن محمد بن عبیداللہ عن سبرۃ الجہنی بیان کی ہے۔ اور یہی روایت علامہ الخوارزمیؒ نے جامع المسانید (ص ۸۸، ۱۳۲ ج ۲) میں بھی ذکر کی ہے۔ جس میں محمدؒ بن عبیداللہ کی جگہ محمد بن عبداللہ ہے۔ مگر وہ غلط ہے۔ صحیح محمدؒ بن عبیداللہ ہی ہے اور وہ مجہول ہے۔ جیسا کہ حافظ ابن حجر نے الایثار (ص ۲۳) میں نقل کیا ہے۔ یہی روایت امام ابونعیمؒ نے بھی مسند امام ابوحنیفہ (ص ۳۹) میں ذکر کی ہے اور کہا ہے کہ زہریؒ اور سبرہؒ کے مابین محمد بن عبیداللہ کا واسطہ ذکر کرنے میں امام ابوحنیفہؒ کی جم غفیر نے مخالفت کی ہے۔ چنانچہ اس کے بعد انھوں نے معمر، ابنؒ عیینہ، عقیلؒ، یونسؒ، اسماعیلؒ بن امیہ وغیرہ کی روایات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ انھوں نے اسے امام زہریؒ سے ''عن الربيع بن سبرة عن سبرة'' سے روایت کیا ہے۔ گویا امام ابوحنیفہؒ کبھی اسے امام زہریؒ سے ''سبرة بن الربيع الجهنی عن ابيه'' سے روایت کرتے ہیں اور کبھی ''محمد بن عبيدالله عن سبرة'' کے واسطہ سے بیان کرتے ہیں اور امام زہریؒ سے ان کے باقی تلامذہ اسے ''الربيع بن سبرة عن ابيه'' کی سند سے ذکر کرتے ہیں۔

حالانکہ امام حاکمؒ ،امام بیہقیؒ کے استاد ہیں اور امام حاکمؒ کی وضاحت کے باوجود اپنے موقف پر ہیں کہ ابوالولید مجہول ہے۔ جیسا کہ ان سے قبل امام دارقطنیؒ اور امام ابن خزیمہؒ نے کہا ہے : مزید برآں امام بیہقیؒ نے تو اس روایت کا تذکرہ کیا ہے جسے امام دارقطنیؒ اور امام حاکمؒ نے ابوعلیؒ سے روایت کیا ہے اور جس میں ''بعض'' نے ''ابوالولید'' کا واسطہ گرادیا ہے۔ امام دارقطنیؒ کی روایت سنن میں اور امام حاکمؒ کی بواسطہ ابوعلیؒ روایت معرفۃ علوم الحدیث میں آج بھی دیکھی جاسکتی ہے۔ جس میں ابوالولیدؒ کا واسطہ موجود ہے۔ ظاہر ہے کہ انہی واسطوں سے اس روایت کا نقل کرنا اور پھر ابوالولیدؒ لکھ کر ابن شداد کو گرا کر یہ تاثر دینا کہ یہ ابن شدادؒ ہی کی کنیت ہے۔ ایک واضح بددیانتی ہے جس کا ذکر امام بیہقیؒ بڑے افسوس سے کر رہے ہیں۔ مولانا صفدر صاحب کا فرمانا کہ :

''امام حاکمؒ نے امام بیہقیؒ کا مغالطہ تو ایسا نکالا کہ شاید ان کو لب کشائی کی ہمت ہی نہ رہے۔'' الخ۔

حالانکہ امام بیہقیؒ تو امام حاکمؒ کے بعد بھی اپنے موقف پر ہیں کہ ابوالولیدؒ مجہول ہے۔ اور یہی بات ان سے پہلے امام ابن خزیمہؒ وغیرہ نے کہی ہے۔ غلط فہمی کا ازالہ کیسے ہوگیا؟ رہی یہ بات کہ :

''خود امام بیہقیؒ نے سنن ص ۱۵۹ ج ۲ میں ابوالولید کا جملہ ساقط کردیا ہے۔''

تو یہ دراصل امام بیہقیؒ کے مؤقف کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ جب کہ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ لیث عن ابی حنیفہ کی روایت جس میں قراء ۃ الامام لہ قراء ۃ کے الفاظ ہیں۔ میں ''ابوالولید'' کا واسطہ ہے اور جس میں سبح اسم ربک الاعلیٰ اور مخالجت کا ذکر ہے۔ اور قراء ۃ الامام ۔۔ الخ کا ذکر نہیں۔ اس میں ابوالولید نہیں۔'' (کتاب القراء ۃ ص ۱۰۲)

مگر سنن کی یہ روایت تو ''مکی بن ابراہیم عن ابی حنیفہ'' سے ہے نہ کہ لیث عن ابی یوسف سے۔ اور یہی روایت انھوں نے المعرفۃ (ص ۴۹ ج ۲) میں بھی ذکر کی ہے۔ لہٰذا امام بیہقیؒ پر الزام ان کے اعتراض ہی کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ پھر مکیؒ بن ابراہیم کی یہ روایت الموضح (ص ۴۰۱ ج ۲) میں بغیر اس واسطہ کے ہے۔ لہٰذا امام بیہقیؒ پر یہ اعتراض محض دل کا غبار ہلکا کرنے کا ایک ناکام بہانہ ہی ہے۔

الغرض یہ روایت بواسطہ طلحہ صحیح نہیں اور طلحہ بھی مجہول ہے جیسا کہ امام بیہقیؒ اور خطیب بغدادی نے کہا ہے۔ بلکہ یہ روایت بھی امام ابوحنیفہؒ ہی کے واسطہ سے ہے۔ اور وہ اسے متصل بیان کرنے میں منفرد ہیں۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

۞

سولھویں حدیث

657

مؤلف احسن الکلام نے حضرت جابرؓ کی یہی حدیث روح المعانی کے حوالہ سے بواسطہ مکی بن ابراہیم عن ابی حنیفہ عن موسیٰ بن ابی عائشۃ نقل کی ہے۔(احسن :۲۸۵ ج۱) نیز لکھتے ہیں:

''یہ روایت امام ابو یوسفؒ کی کتاب الآثار ص۲۳ میں بھی ہے۔'' ❶

لیکن یہی روایت امام بیہقیؒ نے السنن (ص۱۵۹ ج۲) میں اور معرفۃ السنن میں اور خوارزمی نے جامع المسانید (ص۳۳۵ ج۱) میں ذکر کی ہے۔حدیث کی کتاب کو چھوڑ کر ''روح المعانی'' کے حوالہ سے روایت نقل کرنے میں نا معلوم کیا حکمت تھی؟ مکیؒ بن ابراہیم وغیرہ گو ثقہ ہیں مگر سابقہ اعتراض تا حال قائم ہے۔امام ابو حنیفہؒ اس کے مرفوع بیان کرنے میں منفرد ہیں۔اور حفاظ کی ایک جماعت نے ان کی مخالفت کی ہے۔بلکہ امام ابنؒ مبارک، امام ابو حنیفہؒ سے اسے مرسلاً ہی بیان کرتے ہیں۔اسی بنا پر امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مرسل ہونا ہی محفوظ ہے۔'' (السنن الکبریٰ:ص ۱۵۹ ج۲)

مگر مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

658

''جب امام بیہقیؒ خود فرماتے ہیں کہ رواۃ کی ایک جماعت اسے موصول بیان کرتی ہے۔اور تنہا ابن مبارک اس کو مرسل بیان کرتے ہیں تو جماعت کی روایت موصول ہی کیوں نہ محفوظ ہو۔'' الخ (ص۲۸۵ ج۱)

مگر اس کا جواب بھی پہلے گزر چکا ہے۔اگر امام ابنؒ مبارک کے مقابلہ میں ''جماعت'' کی روایت ''محفوظ'' ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے مقابلہ میں ''جماعت'' کی روایت جو اسے مرسل بیان کرتے ہیں وہ ''محفوظ'' کیوں نہیں؟ بالخصوص جب کہ امام صاحبؒ کی روایت جماعت کے موافق بھی منقول ہے۔لہٰذا صحیح یہی ہے کہ یہ روایت مرسل ہے جیسا کہ اکابر محدثین نے کہا ہے۔

تائید میں موطا کی مرسل روایت

مولانا صفدر صاحب نے بطور تائید (ص۲۸۵، ۲۸۶) موطا امام محمد سے بواسطہ اسرائیل عن موسیٰ عن عبداللہ بن شداد یہی روایت مرسلاً نقل کی ہے اور ''المغنی'' کے حوالہ سے اسے بواسطہ سفیان عن موسیٰ۔۔۔الخ بھی مرسل نقل کرتے ہوئے یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ یہ گو مرسل ہے مگر:

اولاً: عبداللہ بن شدادؓ صحابی ہیں اور صحابہ کی مراسیل بالاتفاق حجت ہیں۔

ثانیاً: ویسے بھی کبار تابعین کی مراسیل صحیح اور حجت ہیں۔

---

❶ ہم کتاب الآثار کے حوالہ سے ذکر کر چکے ہیں کہ یہ اس میں ''ابو الولیدؒ'' کے واسطہ سے ہے لیکن مولانا صفدر صاحب نے اس پر غور نہیں فرمایا۔پھر مکی بن ابراہیم عن ابی حنیفہ کے واسطہ سے یہ روایت اس میں قطعاً نہیں۔صرف متن ایک جیسا ہے۔مکیؒ کی روایت دوسری کتب احادیث میں موجود ہے۔

ثالثاً: اس سے پہلی روایت کی تائید ہوتی ہے اور مرسل معتضد کے حجت ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ (احسن: ص۲۸۵، ۲۸۶)
مگر ہم پہلے وضاحت کر آئے ہیں کہ عبداللہ بن شدادؓ ان صحابہ میں سے ہیں جن کی مرسل کا حکم صحابہ کرامؓ کی مراسیل کا نہیں بلکہ تابعین کی مرسل کے حکم میں ہے اور اس غلط فہمی کا ازالہ بھی دلائل سے کر آئے ہیں کہ کبار تابعین کی مراسیل حجت ہیں۔ اور مرسل معتضد کا حکم بھی بیان ہو چکا ہے کہ وہ اسی صورت میں قابل قبول ہے۔ جب کہ اس کے معارض کوئی صحیح روایت نہ ہو۔ لہٰذا مرسل کو یہاں تائید میں پیش کرنا بے فائدہ ہے۔

کیا ایسی تائید اصولاً قابل قبول ہے؟

659 مگر یہ بھی دیکھیے کہ ایسا اعتضاد اصولاً تقویت کا باعث ہے یا نہیں؟ تو اس کے متعلق علامہ زیلعیؒ نقل کرتے ہیں:

ان المعروف عندهم ان الطريق اذا كان واحدا و رواه الثقات مرسلا و انفرد ضعيف برفعه ان يعللوا المسند بالمرسل و يحملوا الغلط على رواية الضعيف فاذا كان ذلك موجبا لضعف المسند فكيف يكون تقوية له۔ (نصب الراية: ص ۸ ج ۳)

کہ محدثین کے نزدیک معروف یہ ہے کہ جب ایک روایت کی سند ایک ہو اور ثقات اسے مرسل بیان کریں اور اس کے مرفوع بیان کرنے میں ضعیف راوی منفرد ہو تو مرسل کے ساتھ مسند کو معلول کہتے ہیں اور اسے راوی کے ضعف کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا جب یہ مسند کے ضعف کا موجب ہے تو اس سے مسند کی تقویت کیسے ہوگی۔
اور اصول کی تمام کتابوں میں یہ شرط مذکور ہے کہ مسند روایت کسی دوسرے طریق سے ہو تو وہ معتضد ہوگی۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ کے الفاظ ہیں: **يقبل ان اعتضد بمجيئه من وجه آخر يباين الطريق الاولٰى مسندا كان او مرسلاً**

(شرح نخبة الفكر: ص ۴۴)

کہ مرسل معتضد اس وقت قبول ہوگی جب وہ دوسرے طریق سے مروی ہو جو پہلے طریق سے مختلف ہو خواہ وہ مسند ہو یا مرسل۔
نیز دیکھیے تدریب الراوی (ص۱۲۰)، مقدمہ ابن الصلاح (ص۴۹)، توجیہ النظر (ص ۲۴۷)۔
لہٰذا جب زیر بحث روایت کا مدار ''ابوحنیفہ عن موسیٰ عن عبداللہ بن شداد'' پر ہے اور امام صاحبؒ کے علاوہ ثقات اسے مرسل بیان کرتے ہیں اور محدثین امام صاحبؒ کے ضعف حفظ کی بنا پر اس کے متصل ہونے کا انکار کرتے ہیں تو پھر اس طریق کی مرسل روایت سے اعتضاد کیوں کر صحیح ہوا؟ جس سے تو یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ مؤلف احسن الکلام جس طرح کبار تابعین کی مرسل کو حجت سمجھنے میں غلط فہمی کا شکار ہیں اسی طرح وہ ''مرسل معتضد'' کی اصطلاح کو سمجھنے میں بھی قاصر رہے ہیں۔

ایک شاہد مولانا صفدر صاحب کی ایک اور ناکام کوشش

660 مؤلف احسن الکلام نے اسی روایت کا شاہد کتاب القراءۃ (ص۱۳۹) کے حوالہ سے حضرت نواسؓ بن سمعان کے طریق سے نقل کیا ہے۔ (احسن: ص۲۸۷ ج۱، طبع ۴: ص۳۴۶ ج۱) لیکن یہاں بھی انھوں نے حسب روایت ہاتھ کی صفائی کا کرتب

دکھایا ہے یا وہ اصل حقیقت کو سمجھ ہی نہیں سکے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ:

امام بیہقیؒ فرماتے ہیں:

هذا اسناد باطل فيه من لا يعرف و محمد بن اسحاق هذا ان كان هو العكاشي فهو كذاب يضع الحديث (کتاب القراءة: ص ۱۴۰)

کہ یہ سند باطل ہے اس میں مجہول راوی ہے اور محمد بن اسحاق اگر عکاشی ہے تو وہ کذاب حدیثیں گھڑا کرتا تھا۔

مگر مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں کہ محمد بن اسحاق عکاشی واقعی کذاب ہے لیکن سند میں اندلسی ہے اور محدث ابن عدیؒ (محمد بن اسحاق عکاشی اور محمد بن اسحاق اندلسی) کو دو بتاتے ہیں اور فرماتے ہیں" **وهو لا يعرف** " کہ وہ مجہول ہے۔ اور حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: **والراجح التفرقة** کہ راجح بات یہی ہے کہ دونوں الگ الگ ہیں۔

(لسان: ص ٦٧ ج ٥، احسن: ص ٢٨٧ ج ١)

حالانکہ صحیح بات یہی ہے کہ محمد بن اسحاق اندلسی عکاشی ہی ہے۔ حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں:

محمد بن اسحاق بن ابراهيم بن محمد بن عكاشة بن محصن الاسدى العكاشي و هو محمد بن محصن ينسب الى جده يروى عن جعفر بن برقان والاوزاعي و يقال له الاندلسي (میزان: ص ٤٧٦ ج ٣)

یعنی محمد بن اسحاق بن ابراہیم بن محمد بن عکاشہ بن محصن اسدی عکاشی اور اسے محمد بن محصن یعنی اپنے دادا کی طرف بھی منسوب کیا ہے۔ جعفرؒ بن برقان اور اوزاعیؒ سے روایت کرتا ہے اور اسی کو اندلسی بھی کہا جاتا ہے۔

خطیبؒ بغدادی نے اپنی مشہور کتاب الموضح فی اوہام الجمع والتفریق (ص ۳۶۰ ج ۲) میں بھی محمد بن اسحاق العکاشی کو اندلسی ہی قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

وهو محمد بن اسحاق الاندلسي ... وهو محمد بن محصن نسب الى جده الاكبر .الخ

کہ محمد بن اسحاق اندلسی ہے ۔۔۔ اور وہی محمد بن محصن ہے جو اپنے جد اعلیٰ کی طرف منسوب ہے۔

اور یہ وہی بات ہے جو علامہ ذہبیؒ نے کہی ہے۔ امام عقیلیؒ بھی لکھتے ہیں:

يقال له اندلسي (الضعفاء: ص ٢٩ ج ٤) کہ اسے اندلسی بھی کہا گیا ہے۔

امام ابن عدیؒ نے گو عکاشی اور اندلسی کو دو الگ الگ راوی قرار دیا ہے مگر دیگر تمام محدثین ان کے خلاف ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

و قال غيره هو العكاشي (لسان: ص ٦٧ ج ٥) کہ دوسروں نے کہا ہے کہ وہی اندلسی عکاشی ہے۔ [1]

صفدر صاحب کی چالاکی

رہے حافظ ابن حجرؒ کے یہ الفاظ کہ" **والراجح التفرقة** "تو اس کا تعلق اندلسی عکاشی سے نہیں بلکہ محمد بن عکاشہ سے

661

---

[1] الکامل لابن عدی (ص ۲۱۲۷ ج ٦) کے حاشیہ میں بھی لسان المیزان ہی کے حوالہ سے امام ابن عدیؒ کے اس قول کی تردید کردی گئی ہے

ہے۔ چنانچہ ان کے الفاظ ہیں:

وسیاتی محمد بن عکاشہ بن محصن الاسدی و ھو متاخر فی الطبقة عن ھذا و قد وحد بعضھم بینھما والراجح التفرقة۔ (لسان: ص ٦٧ ج ٥)

کہ محمد بن عکاشہ بن محصن الاسدی کا ترجمہ آئندہ آئے گا اور وہ اس طبقہ سے متاخر ہے۔ بعض نے ان دونوں (یعنی محمد بن عکاشہ اور محمد بن اسحاق) کو ایک کہا ہے۔ مگر راجح یہ ہے کہ دونوں الگ الگ ہیں۔

دیکھا آپ نے مولانا صفدر صاحب نے بات کیا سے کیا بنادی اور حافظ ابن حجرؒ کے کلام کو کس طرح غلط انداز میں پیش کر کے اپنا الو سیدھا کرنے کی کوشش کی ہے۔ لہٰذا حافظ ابن حجرؒ کے اس کلام سے یہ استدلال بھی غلط ہے اور صحیح یہی ہے اندلسی اور عکاشی میں کوئی فرق نہیں۔ 662

لیکن اگر اسے محمد بن اسحاق اندلسی علیحدہ راوی ہی تسلیم کر لیا جائے تو وہ بھی مجہول نہیں جیسا کہ امام ابن عدی کی متابعت میں مؤلف احسن الکلام نے کہا ہے بلکہ امام بخاریؒ نے اسے منکر الحدیث کہا ہے۔

(لسان: ص ٦٧، ج ٥، التاریخ الکبیر ص ٤٠ ج ١ ق ١)

صفدر صاحب کی اصول شکنی

اور مؤلف موصوف لکھتے ہیں: ''منکر الحدیث کہنا مستقل شدید جرح ہے۔'' (احسن: ص ٨٥ ج ٢)

نیز یہ بھی کہ:

''منکر الحدیث ایسی مفسر جرح ہے کہ بطور اعتبار اور شاہد بھی ایسے راوی کی روایت پیش نہیں کی جا سکتی ہے۔'' (احسن: ص ١٢٦ ج ٢)

لہٰذا اگر یہ محمد بن اسحاق اندلسی بھی ہے تو مؤلف احسن الکلام کو کیا حق ہے کہ وہ اس کی حدیث کو بطور شاہد پیش کریں۔

نیز اس میں عبدالواحد بن حسن ہے۔ حافظ ذہبیؒ نے اس کا ذکر تاریخ الاسلام (ص ٣٢٦، ٣٣٤) میں فوت ہونے والوں کے ضمن میں کیا ہے۔ اور کوئی جرح یا توثیق نقل نہیں کی۔ امام بیہقیؒ کے قول '' **فیہ من لا یعرف** '' کہ اس میں وہ راوی ہے جو مجہول ہے، سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مجہول ہے۔

علاوہ ازیں محمد بن اسحاق کا شاگرد سلیمان بن سلمة الخبائری ہے، دیکھیے (التاریخ الکبیر: ص ٤٠ ج ١ ق ١، تہذیب: ص ٤٣٠ ج ٩) اور اسے امام ابو حاتمؒ نے متروک کہا ہے اور ابن الجنیدؒ فرماتے تھے۔ وہ جھوٹ بولتا ہے۔ امام نسائیؒ اسے '' **لیس بشیء** '' کہتے ہیں: (میزان: ص ٢٠٩ ج ٢، لسان: ص ٩٣ ج ٣) اور مؤلف احسن الکلام نے اعتراف کیا ہے کہ:

'' **متروک** '' اور '' **کان یکذب** '' کے الفاظ جس راوی کے بارہ میں ہوں، اس کی روایت استشہاد کے بھی قابل نہیں۔'' (احسن: ص ١٢٦ ج ٢) 663

لیکن اس کے باوجود اس روایت کو شواہد میں پیش کرنا کہاں تک مبنی بر انصاف ہے؟

664

سترہویں حدیث

مؤلف احسن الکلام (۲۸۸، ۲۹۳) نے حضرت جابرؓ کی یہی روایت معرفۃ علوم الحدیث (ص ۱۷۸) اور طحاوی کے حوالہ سے بھی پیش کی ہے جو کہ بواسطہ ابو یوسف عن ابی حنیفہ عن موسیٰ بن ابی عائشۃ مروی ہے۔ خلفؒ بن ایوب اور لیثؒ دونوں چونکہ اسے قاضی ابو یوسف سے روایت کرتے ہیں۔ اس لیے انھوں نے اسے معروف اصطلاح کے مطابق دو حدیثیں شمار کیا ہے۔ لیکن سند کا مدار چونکہ قاضی ابو یوسف عن ابی حنیفہ پر ہے۔ اس لیے ہم یہیں اس کی حقیقت بیان کرتے ہیں:

مؤلف احسن الکلام کی کھلی بددیانتی

یاد رہے مؤلف موصوف نے یہ روایت معرفۃ علوم الحدیث (ص ۱۷۸) سے نقل کی ہے۔ مگر المعرفۃ میں عبداللہ بن شدادؒ اور حضرت جابرؓ کے مابین ابو الولید کا واسطہ مذکور ہے۔ لیکن مؤلف موصوف نے اس واسطہ کو حذف کر کے ''عبداللہ بن شداد ابو الولید'' لکھ دیا۔ لیث عن ابی یوسف کی روایت دار قطنی اور کتاب القراءۃ بیہقیؒ وغیرہ میں بھی بواسطہ ابو یوسف مروی ہے۔ علامہ ابن عبدالبرؒ نے التمہید (ص ۴۸ ج ۱۱) میں بھی اسی سند سے اسے ''ابو الولید'' کے واسطہ سے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ:

وھو مجھول لا یعرف و حدیثہ ھذا لا یصح۔

کہ وہ مجہول ہے اور اس کی یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔

بلکہ امام ابو یوسفؒ کی کتاب الآثار میں بھی یہ روایت اسی طرح ''ابو الولید'' کے واسطہ سے مروی ہے۔ [1] اس لیے صحیح یہ ہے کہ لیث عن ابی یوسف کی سند میں ''ابو الولید'' کا واسطہ مذکور ہے۔ لہٰذا طحاوی میں لیث عن ابی یوسفؒ کی سند میں یہ واسطہ

665

دراصل حذف ہو گیا ہے۔ لیثؒ کے علاوہ خلف بن ایوب بھی ابو یوسف سے یہ واسطہ ذکر کرتے ہیں۔ جیسا کہ امام حاکمؒ نے معرفۃ علوم الحدیث (ص ۱۸۷) میں نقل کیا ہے۔ لہٰذا جب اصل کتابوں میں یہ واسطہ مذکور ہے تو اسے حذف کر دینا کہاں کی دیانت ہے؟ امام حاکمؒ جو اس واسطہ کو غلط اور راوی کا وہم بتلاتے ہیں وہ تو اسے ذکر کریں مگر جناب صفدر صاحب اسے حذف کر کے عبداللہ بن شداد ابو الولید لکھ دیں اور فرمائیں کہ چونکہ امام حاکمؒ اس واسطہ کو وہم سمجھتے ہیں۔ اس لیے ہم نے ''عبداللہ بن شداد ابو الولید'' لکھا ہے۔ (احسن: ص ۲۹۳) اسے کہتے ہیں مدعی سست گواہ چست۔ [2]

---

[1] ستم یہ ہے کہ مؤلف موصوف کتاب الآثار ص ۲۳ سے اسی روایت کا حوالہ ذکر کرتے ہیں۔ (احسن ص ۸۵ ج ۲) مگر نامعلوم اس میں ابو الولید کا واسطہ نظر کیوں نہیں آتا؟

[2] تقویۃ الایمان کے ایک ناشر نے عبارت بدل دی تو مولانا صاحب نے لکھا: ''اللہ تعالیٰ خائنین سے بچائے۔ ان کو اس کا تو حق تھا کہ اس عبارت کو برقرار رکھ کر حاشیہ میں دلائل سے اس کی تردید کرتے جو ایک علمی خدمت سمجھی جاتی۔ لیکن عبارت ہی کو اڑا دینا پرلے درجے کی علمی خیانت ہے (تسکین الصدور: ص ۴۰۹ طبع سوم)۔ اس قول کی روشنی میں امام حاکمؒ کی سند کو بدل دینا کیا خیانت نہیں؟

امام حاکمؒ گو اس واسطہ کو راوی کا وہم قرار دیتے ہیں لیکن وہ راوی کون ہے؟ جب کہ کتاب الآثار میں بھی یہ واسطہ موجود ہے تو اب ہم اس کی نشاندہی کا اختیار فریق ثانی کو دیتے ہیں۔ بصورت دیگر یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ کبھی ''وہ راوی'' ابوالولید کو ذکر کرتا ہے۔ ❶ اور کبھی نہیں کرتا۔ اور اسرائیل کی روایت میں عبدؒاللہ بن شداد اسے'' **عن رجل من اهل البصرة** '' سے بھی روایت کرتے ہیں۔ (طحاوی: ص۱۴۹ ج۱) اور وہ مجہول ہے، ملاحظہ ہو۔ (اتحاف المھرۃ: ص۲۰۹ ج۳)

بنا بریں جب عبدؒاللہ بن شداد حضرت جابرؓ سے کثیر الروایت نہیں بلکہ قلیل الروایت ہیں۔ کتب ستہ میں بھی عبداللہ بن شداد عن جابر سے کوئی روایت نہیں اور اس روایت کے علاوہ اور کوئی روایت بھی عبداللہ عن جابرؓ سے ہماری نظر سے نہیں گزری (واللہ اعلم)۔

666

تو دریں اثنا اصول کے پیش نظر یہ روایت منقطع کے زمرہ میں شمار ہوگی۔ الا یہ کہیں کہ عبداللہ بن شداد کا حضرت جابرؓ سے اس روایت میں سماع ثابت ہو۔ جیسا کہ پہلے ''**مزید فی متصل الاسانید**'' کی بحث میں علامہ عراقیؒ وغیرہ کے حوالہ سے گزر چکا ہے۔

سیءِ الحفظ اور کثیر الوھم کی جرح مفسر ہے

پھر چوں کہ اس روایت کا مدار امام ابوحنیفہؒ پر ہے اور پہلے با حوالہ گزر چکا ہے کہ ان پر جرح مفسر ہے کہ وہ سیءالحفظ ہیں۔ مؤلف احسن الکلام کا خیر الکلام کے حوالہ سے یہ نقل کرنا کہ ''سیءالحفظ جرح مفسر نہیں'' تو گزارش ہے کہ مؤلف خیر الکلام نے یہ حکم مولانا عبدالحیؒ لکھنوی سے نقل کیا ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے بلکہ سیءالحفظ جرح مفسر ہے۔ اور مولانا لکھنویؒ ہی کے حوالہ (غیث الغمام: ص۲۰۲) سے گزر چکا ہے کہ امام نسائیؒ وغیرہ کی جرح مفسر ہے اور شاہ عبدالعزیزؒ لکھتے ہیں:

''ہر کہ خوئے از بے دیانتی وکذا سوءحفظ مے شمیدند حدیث اورا قبول نمی کردند۔'' (عجالہ نافعہ: ص۵)

ترجمہ: کہ راوی جس سے بددیانتی یا سوءحفظ کو پاتے ہیں تو اس کی روایت کو قبول نہیں کرتے۔

حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

ثم سوء الحفظ و هو السبب العاشر من اسباب الطعن۔ (شرح نخبة: ص۵۳)

پھر سوءالحفظ کا لفظ ہے اور اسباب جرح میں سے یہ دسواں سبب ہے۔

اور محدث سہسوانی شیخ یحییٰ انصاری سے نقل کرتے ہیں:

انه یکون قادحا کما فسر الذهبی و ابن عبدالبر و ابن عدی و النسائی و الدارقطنی فی ابی حنیفة انه ضعیف من قبل حفظه۔ (البرهان العجاب: ص ۱۱۳)

یعنی جرح مفسر موجب جرح ہوتی ہے۔ جیسا علامہ ذہبیؒ، ابن عبدالبرؒ، ابن عدیؒ، نسائیؒ، دارقطنیؒ نے ابوحنیفہؒ پر

---

❶ مؤلف احسن الکلام ثقہ کی زیادتی اسناد و متن میں قبول کرتے ہیں۔ (احسن: ص۲۸۳ ج۱) لیکن یہاں یہ زیادت قبول کیوں نہیں۔

667
حافظہ کی بنا پر کلام کیا ہے۔

اور علامہ ذہبیؒ وغیرہ کا کلام گزر چکا ہے کہ محدثین نے حفظ کی کمزوری کی بنا پر کلام کیا ہے۔ لہٰذا سیٔ الحفظ کو جرح مفسر قرار نہ دینا صحیح نہیں۔ علاوہ ازیں امام صاحبؒ پر ''کثیر الغلط والخطاء'' کی وجہ سے بھی کلام ہے۔ اور خود مؤلف احسن الکلام یہ تسلیم کرتے ہیں کہ: ''کثیر الوہم جرح مفسر ہے۔'' (احسن: ص۱۲۶ ج۲)

لہٰذا ان کا یہ کہنا کہ امام صاحبؒ پر جرح مفسر نہیں محض دل کے بہلانے کا بہانہ ہے۔ اسی طرح ان کا یہ کہنا کہ ''امام یحییٰ قطانؒ اور ابن معینؒ وغیرہ ائمہ نے ان کی تحقیق سے اپنے دامن بھرے ہیں۔'' (احسن: ص۲۸۹ ج۱) تو یہ محض طفل تسلی ہے۔ جب کہ ان دونوں بزرگوں سے بسند صحیح کلام بھی ثابت ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور انھوں نے امام صاحبؒ کی تحسین و توصیف ضرور کی ہے۔ مگر وہ ان کی احادیث کو قابل احتجاج نہیں سمجھتے۔ ان کی رائے اور فتویٰ قبول کرنا اور حدیث کو حجت جاننا دونوں میں بڑا فرق ہے۔ جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ الغرض امام صاحب پر جرح مفسر ثابت ہے اور خود مؤلف احسن الکلام معترف ہیں کہ جرح مفسر ثابت ہو تو تعدیل معتبر نہیں۔ (کمامر)

پھر ثقات محدثین کی ایک جماعت نے ان کی مخالفت کی ہے۔ اسی بنا پر محدثین نے ان کی اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔

ہر عالی سند صحیح نہیں ہوتی

یہاں یہ بات بھی فائدہ سے خالی نہیں کہ مؤلف مذکور لکھتے ہیں کہ:

''علامہ ذہبیؒ انا ابو یوسف انا ابو حنیفہ کی سند کو عالی کہتے ہیں۔'' (احسن: ص۲۸۹ ج۱)

مگر اولاً ہر عالی سند صحیح نہیں ہوتی اور نہ ہی ضعیف سند سے عالی روایت بیان کرنا علامہ ذہبیؒ کے نزدیک معیوب ہے۔
668
چنانچہ خود انھوں نے میزان (ص۶۳ ج۱، ص۵۱۹ ج۳، ص۴۳۷، ۵۲۸ ج۴) میں ضعیف بلکہ کذاب راویوں کی روایت کو بھی ''عالی'' سند سے بیان کیا ہے اور علامہ سیوطیؒ لکھتے ہیں:

اذا کان مع ضعف فلا التفات الی هذا العلو۔ (تدریب: ص ۳۶۰)

کہ جب عالی سند ضعیف سند سے ہو تو اس کے علو کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی۔

امام ابنؒ مبارک فرماتے ہیں کہ:

''صحیح حدیث بعید الاسناد ہو، وہ اس سے بہتر ہے جو عالی سند سے ہے مگر ضعیف ہے۔'' (الجرح والتعدیل: ص۲۵ ج اق۱)

نیز دیکھیے اخبار اصبہان (ص۲۲۰ ج۲) وغیرہ۔ علاوہ ازیں علامہ ذہبیؒ کا اسلوب یہ ہے کہ راوی کے ترجمہ میں اگر اس کی کوئی روایت انہیں سند عالی سے پہنچتی ہے تو بسا اوقات وہ اس کا ذکر کرتے ہیں اور کبھی صرف اشارہ کر جاتے ہیں کہ اس کی سند عالی ہے اور ان مواضع میں عموماً اس راوی اور علامہ ذہبیؒ کے مابین سند کا عالی ہونا مراد ہوتا ہے۔ یہی روایت دیکھیے علامہ ذہبی المتوفی ۷۴۸ھ اور قاضی ابو یوسف کے مابین سات واسطے ہیں۔ لیکن یہی روایت علامہ خوارزمیؒ المتوفی ۶۶۵ھ کتاب

الآثار ہی سے سات واسطوں سے نقل کرتے ہیں۔ ہم نہیں سمجھتے علم حدیث کا ذوق رکھنے والا طالب علم اس بات سے انکار کر سکے کہ نہ ہر جگہ عالی سند صحیح ہوتی ہے اور نہ ضعیف سند سے عالی روایت بیان کرنا شجر ممنوعہ ہے۔ البتہ کذاب راویوں کی عالی سند پر فخر وخوشی کا اظہار ضرور معیوب ہے۔ لیکن علامہ ذہبیؒ نے زیر بحث روایت پر خوشی کا اظہار کہاں فرمایا ہے؟ مطلقاً اس کے عالی ہونے کا اظہار کیا ہے۔ جیسا کہ دوسرے مقامات پر بھی وہ ضعیف راویوں کی عالی اسناد کا اظہار کر دیتے ہیں۔ لہٰذا مؤلف احسن الکلام کا یہاں ایک دوسری سند کو جو ''ابو یوسف عن ابی حنیفہ'' کے طریق سے ہے، عالی ثابت کر دینا اس طریق کی صحت کی قطعاً دلیل نہیں۔

---۞---

669

اٹھارہویں حدیث

حضرت ابوالدرداءؓ فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا کہ کیا ہر نماز میں قراءت ہے تو آپ نے فرمایا: ہاں۔ ایک انصاری نے کہا: پھر تو قراءت واجب ہوگئی۔ ابوالدرداءؓ فرماتے ہیں کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب تھا تو آپ نے مجھے فرمایا:

ما اری الامام اذا ام القوم الا کفاهم۔ (دارقطنی: ص ۳۳۲، ۳۳۳ ج ۱)

میرے خیال میں جب امام امامت کرائے تو وہ ان کو کافی ہوگا۔

سنن دارقطنی کے علاوہ یہ روایت نسائی (ص ۱۱۲ ج ۱) اور بیہقی (ص ۱۶۲ ج ۲)، کتاب القراءۃ (ص ۱۱۸) میں بھی موجود ہے۔ علامہ ہیثمیؒ نے طبرانی کبیر کے حوالہ سے بھی اسے نقل کیا ہے اور اس کی سند کو حسن کہا ہے۔ (مجمع الزوائد ص ۱۱۰ ج ۲)

مولف احسن الکلام کی عالمانہ خیانت

مؤلف موصوف نے یہ روایت مسند احمد (ص ۴۴۸ ج ۶) اور طحاوی (ج ۱ ص ۱۲۹ طبع کراچی ص ۱۴۸) کی طرف بھی منسوب کی ہے۔ (احسن: ص ۲۹۱ ج ۱) حالانکہ مسند احمد اور طحاوی میں روایت کا آخری جملہ جس پر استدلال موقوف ہے، وہ مرفوع نہیں بلکہ حضرت ابوالدرداءؓ کا قول ہے۔ چنانچہ طحاوی کے الفاظ ہیں:

قال ابو الدرداء اری ان الامام اذا ام القوم فقد کفاهم

بلکہ امام طحاویؒ خود اس کے بعد لکھتے ہیں:

670

ثم قال ابو الدرداء بعد من رأیه ما قال۔

کہ حضرت ابوالدرداءؓ نے اس کے بعد اپنی رائے سے کہا جو کہا۔

اسی طرح مسند احمد کے الفاظ ہیں:

فالتفت الی ابو الدرداء و کنت اقرب القوم منه فقال یا ابن اخی ما اری الامام اذا ام القوم الا قد کفاهم۔

ابوالدرداءؓ میری طرف متوجہ ہوئے اور میں سب سے زیادہ ان کے قریب تھا تو انھوں نے فرمایا اے بھتیجے میرا خیال ہے کہ امام کی قراءت مقتدی کے لیے کافی ہے۔

اب انصاف شرط ہے کہ جب ان دونوں کتابوں میں یہ جملہ واضح طور پر موقوف ہے اور اسی پر استدلال کی بنیاد ہے تو پھر اسے مسند احمد اور طحاوی کی طرف منسوب کرنا کہاں تک مبنی بر دیانت ہے؟

علاوہ ازیں دارقطنیؒ، بیہقیؒ، نسائیؒ میں اگر یہ روایت ہے تو ان تینوں محدثین نے اس روایت کے معاً بعد اس کی صراحت کر دی ہے کہ یہ راوی کا وہم ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ جملہ موقوف ہے۔ ان محدثین کے علاوہ ہے امام ابن خزیمہؒ اور امام

ابوعبداللہ الحاکمؒ، امام یحییٰ بنؒ صاعد بھی اس جملہ کے مرفوع ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ (کتاب القراءۃ: ص ۱۱۸، ۱۱۹)

محدثین کرام پر رکیک حملہ

لیکن مؤلف موصوف کی دریدہ ذہنی اور ان کے تعصب کا اندازہ لگائیں۔ لکھتے ہیں:

''امام بیہقیؒ کی بلا دلیل اصول شکنی قابل التفات نہیں ہوسکتی۔ اور نہ اس کو سننے کے لیے کوئی تیار ہے۔ چونکہ یہ اکابر غلطی سے پہلے یہ نظریہ قائم کر چکے ہیں کہ قراءت خلف الامام کی اجازت ہے۔ اس لیے اس کے خلاف تمام روایات کو وہ خواہ مخواہ معلول ٹھہرانے کی کوشش کرتے ہیں۔'' (احسن: ص ۲۹۲ ج ۱)

اور ایک جگہ لکھتے ہیں.

''ہمارے لیے وہ قابل صد احترام ہیں جہاں انھوں نے سونے کی بوریاں کمائیں، مٹھی خاک کی بھی ڈال دی۔''

(احسن: ص ۱۰۶ ج ۲)

﴿ كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا﴾ (الکہف: ۵)

مؤلف احسن الکلام جو چاہیں لکھیں، ہم انھیں مجبور سمجھتے ہیں۔ جب کہ انھیں اپنے اکابر سے یہی سبق ملا ہے۔ چنانچہ قطب الارشاد مولانا گنگوہیؒ، خاتمۃ الحفاظ علامہ کشمیریؒ، مولانا محمد حسن فیض پوریؒ، مولانا حسینؒ احمد مدنی اور پھر علامہ کوثری اور ان کی معنوی اولاد نے جو کچھ لکھا اور محدثین کرام کے بارہ میں جس ''شیریں بیانی'' کا اظہار فرمایا ہم اس سے بخوبی واقف ہیں۔ ❶ لیکن یہاں اس تفصیل کی کوئی گنجائش نہیں۔ مگر یہ بھی سوچیے کہ اگر بات یہی صحیح ہے کہ محدثین کرام نے اپنے مسلک اور ''نظریہ'' کے مطابق احادیث کو جمع کیا اور اسی کے مطابق ان کی تصحیح و تضعیف کی تو پھر مستشرقین اور پرویز صاحب کون سی نئی بات کہتے ہیں؟ فرق صرف اتنا ہے کہ یہ حضرات محدثین کو مسلک کی حمیت کا طعنہ دیتے ہیں۔ اور وہ ''نظام ربوبیت'' کے خلاف ان کی کوشش کو عجمی سازش قرار دیتے ہیں۔ سوچیے یہ الفاظ کہنے کی راہ کس نے ہموار کی ہے؟ اور اسی کارنامے پر ہمارے یہ مہربان فخر کیے بیٹھے ہیں۔

اللہ رے ایسے حسن پہ یہ بے نیازیاں
بندہ نواز آپ کسی کے خدا نہیں

محدثین کرام کو بدنام کرنا اور امت میں ان کے متعلق بدگمانی پھیلانا کیا مفید مشغلہ ہے؟ کیا اس کے لیے مستشرقین اور ان کی معنوی اولاد کچھ کم ہے؟ ہمیں افسوس ہے کہ جن پتوں سے امید تھی کہ وہ آشیاں کے محافظ ہوں گے۔ اگر وہی صیاد کے معاون بن جائیں تو پھر ان سے خیر کی توقع کس سے ہوسکتی ہے؟ آہ!

جن پہ تکیہ تھا وہی پتے ہوا دینے لگے

---

❶ ترجمان الحدیث بابت نومبر ۱۹۷۴ء میں ہم نے اس کی نشاندہی بھی کی ہے۔

محدثین کرام رحمہم اللہ آخر انسان تھے۔ان سے خطائیں بھی ہوئی ہوں گی۔ہم انھیں معصوم نہیں سمجھتے،لیکن کیا حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ، اور قاضی ابویوسفؒ معصوم تھے؟ اوران سے کوئی غلطی نہیں ہوئی؟ ان کی غلطی کے بیان پر محدثین متفق ہوں تو پھر بھی وہ متعصب، متشدد وغیرہ قرار پائیں اور اگر اس خطا بلکہ ''مٹھی خاک'' کی نشاندہی اہل حدیث کردیں تو وہ گستاخ، بے ادب اور قابل گردن زدنی اور خدا جانے کس کس جرم کے سزاوار قرار پائیں۔تف ہے ایسی دیانت پر اور تاسف ہے ایسے ادب واحترام اور حسن ظن پر۔

مولانا صفدر صاحب کا بے جا شکوہ

مؤلف احسن الکلام کو شکوہ ہے کہ محدثین نے خواہ مخواہ اس روایت کو موقوف قرار دیا ہے۔اس کی سند صحیح، راوی اس کے ثقہ اور علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں: '' **اسنادہ حسن** '' اور ثقہ کی زیادتی بالاتفاق مقبول ہے۔اور مرفوع وموقوف ہونے کی صورت میں بھی ترجیح مرفوع کو ہوتی ہے۔'' (ملخصاً: ص ۲۹۱ ج ۱)

مگر حضرت الاستاذ محدث گوندلوی نے خیر الکلام (ص ۴۹۹۔۵۰۱) میں اس کا جواب دیا ہے۔شائقین ایک نگاہ اس پر بھی ڈالیں۔ہم یہاں بعض اصولی اور ضروری امور کی طرف قارئین کی توجہ مبذول کروانا چاہتے ہیں۔

۱۔ اس روایت میں معاویہؒ کے شاگردوں میں سے صرف ابوصالح کاتب اللیثؒ اور زیدؒ بن الحباب اس جملہ کو مرفوع بیان کرتے ہیں۔مگر زیدؒ بن حباب سے امام احمدؒ اور فضل بن ابی حسانؒ اسے موقوفاً بھی روایت کرتے ہیں۔ ❶ گویا زیدؒ کبھی اسے مرفوع اور کبھی موقوف بیان کرتے ہیں۔اور زیدؒ گو ثقہ اور صدوق ہیں۔مگر امام احمدؒ فرماتے ہیں کثیر الخطاء ہے۔ان کے الفاظ ہیں:

كان صدوقا و كان يضبط الالفاظ عن معاوية بن صالح لكن كان كثيرا لخطأ

673

کہ وہ صدوق تھے اور معاویہؒ کے الفاظ کو ضبط رکھتا تھے لیکن کثیر الخطأ تھے۔

امام ابن حبانؒ ثقات میں فرماتے ہیں کہ وہ خطا کر جاتے تھے۔(تہذیب: ص ۴۰۳ ج ۳) اسی طرح ابوصالح بھی متکلم فیہ ہیں۔حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: ''**صدوق كثير الغلط**'' کہ وہ صدوق اور کثیر الغلط ہے۔'' (تقریب: ص ۲۷۱)

بعض محدثین نے اس پر بڑی سخت جرح کی ہے کہ وہ کذاب اور **ليس بثقة ذاهب الحديث** ہے مگر عموماً محدثین نے کہا ہے کہ اس کا سبب خالد بن نجیح تھا کہ وہ اس کا پڑوسی تھا اور حدیثیں وضع کیا کرتا تھا۔چنانچہ حدیثیں لکھ کر وہ کاغذ ابوصالحؒ کے گھر ان کی کتابوں میں پھینک دیتا۔''ابوصالح'' اسے اپنی ہی روایات سمجھ کر خالدؒ کی بے اصل روایات بیان کرتے تھے۔اور اسی غفلت کا نتیجہ تھا کہ سند ومتن میں وہ غلطیاں کر جایا کرتے تھے۔جیسا کہ امام ابن عدیؒ نے کہا ہے۔ (میزان: ص ۴۴۱ ج ۲)

---

❶ مسند احمد (ص ۴۴۸ ج ۶)، کتاب القراءۃ (ص ۱۱۸)

گویا ابوصالحؒ جو کثیر الغلط ہیں۔ وہ اسے معاویہ بن صالحؒ سے مرفوع بیان کرتے ہیں۔ اور زیدؒ گو اس کا متابع ہے مگر اس کی حدیث میں بھی وہم پایا جاتا ہے۔ پھر امام احمدؒ اور فضلؒ اسی سے یہ جملہ موقوف بھی بیان کرتے ہیں۔ گویا زیدؒ خود اس روایت میں متردد ہیں۔ کبھی اسے مرفوع اور کبھی موقوف بیان کرتے ہیں۔

۲۔ ان کے برعکس امام عبدؒالرحمٰن بن مہدی، امام عبدؒاللہ بن وہب، اور حمادؒ بن خالد اسے معاویہ بن صالحؒ سے موقوف ہی بیان کرتے ہیں۔ جیسا کہ امام بیہقیؒ نے ذکر کیا ہے۔ عبدالرحمٰن بن مہدی کی روایت مسند احمد (ص ۱۹۷ ج ۵) میں اور حماد بن خالدؒ کی روایت دارقطنی (ص ۴۰۳ ج ۱) میں بھی موجود ہے۔ تاریخ وتراجم میں ان تینوں حضرات میں سے ہر ایک زیدؒ اور صالحؒ سے کئی درجہ ثقہ اور ثبت ہے۔ امام ابن مدینیؒ، امام عبدالرحمٰنؒ بن مہدی کے بارے میں تو فرماتے ہیں کہ رکن اور مقام ملتزم کے مابین کھڑا ہو کر میں حلفیہ کہہ سکتا ہوں کہ۔

لم ار احدًا اعلم بالحدیث من عبدالرحمٰن بن مھدی۔ (کتاب القراء ت ص ۱۱۹)

میں نے عبدؒالرحمٰن سے زیادہ حدیث جاننے والا کسی کو نہیں دیکھا۔

حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

ثقة ثبت حافظ عارف بالرجال والحدیث۔ (تقریب: ص ۳۲۱)

674

اور عبدؒاللہ بن وہب کے بارے میں لکھتے ہیں:

ثقة حافظ عابد (تقریب: ص ۲۹۵)

اور حماد بن خالدؒ بھی بالاتفاق ثقہ ہے۔ حافظ لکھتے ہیں: ''ثقة'' (تقریب: ص ۱۲۴)

خدارا ذرا غور کیجیے! کہ ایک طرف ثقہ، ثبت اور حافظ حدیث راوی تو اسے موقوف بیان کریں مگر ان کے مقابلہ میں صدوق، کثیر الخطأ راوی (اور ان میں سے بھی ایک موقوف بیان کرنے والا) اسے مرفوع نقل کرے تو ترجیح کس کو ہوگی؟ ثقہ اوثق کی مخالفت کرے تو روایت شاذ ہوتی ہے مگر صدوق کثیر الخطا کی روایت کیا مخالفت میں مقبول اور محفوظ ہوگی؟ اسی بنا پر امام بیہقیؒ امام دارقطنیؒ وغیرہ نے امام عبدالرحمٰن وغیرہ کی روایت کو ترجیح دی ہے مگر افسوس مولانا صفدر صاحب انھیں اصول شکنی کا طعنہ دیتے ہیں۔

ہماری اس توضیح سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ ہیثمیؒ نے جو اس کی سند کو حسن کہا ہے تو وہ حکم ظاہر سند کے اعتبار سے ہے اور یہ بحث پہلے گزر چکی ہے کہ روایت کی صحت صرف راویوں کے ثقہ اور صدوق ہونے پر ہی نہیں بلکہ اس کا شذوذ اور دیگر علل سے صاف ہونا بھی شرط ہے۔ یہاں یہ روایت شاذ ہے کیونکہ صدوق اور کثیر الغلط راوی اپنے سے ثقہ کی مخالفت کرتا ہے۔ اور اس دعویٰ کی حقیقت بھی گزر چکی ہے کہ ثقہ کی زیادتی بالاجماع مقبول ہے۔ اور رفع وصل کی صورت میں ہمیشہ مرفوع روایت کو ہی ترجیح ہوتی ہے۔ لیکن یہاں معاملہ ثقہ کی زیادتی کا نہیں بلکہ صدوق کثیر الغلط کی روایت کا ہے۔ جس کی ثقات مخالفت کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے علامہ نیموی حنفیؒ نے بھی اس جملہ کو موقوف ہی نقل کیا ہے۔ اور ''التعلیق الحسن''

میں مرفوع کے بارہ میں امام دارقطنیؒ اور امام نسائیؒ کا کلام نقل کر کے اس کے مرفوع ہونے کی گویا تردید کی ہے۔ ❶
(آثار السنن: ص۹۰، ۹۱)

675 لیکن جب مذہبی حمیت کا بھوت قلب وذہن پر اثر جما چکا ہو تو پھر حقائق کا اعتراف مشکل ہو جاتا ہے۔ مولانا عبدالحیؒ لکھنویؒ نے غیث الغمام (ص۱۵۴، ۱۵۵) میں اس روایت کو مرفوعاً ثابت کرنے والوں سے خوب پنجہ آزمائی کی ہے اور جن اصولوں کا سہارا مولانا صفدر صاحب اور ان کے پیش رو حضرات نے لیا ہے ان کی بھی مختصراً خوب وضاحت کی ہے۔ لیکن اگر کوئی وکالت مسلک کی قسم اٹھا چکا ہو تو اس کا کوئی علاج نہیں۔ ع

لن یصلح العطار ما افسده الدهر

۳۔ اس کے علاوہ امام ابن خزیمہؒ فرماتے ہیں کہ اس جملہ کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف انتساب ہی صحیح نہیں۔ کیونکہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کیسے فرما سکتے ہیں؟

676 ''کہ میرا خیال ہے یا میرا گمان ہے کہ امام کی قراءت مقتدی کے لیے کافی ہے۔'' کیوں کہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود بھی اس معاملہ میں (معاذ اللہ) متردد تھے۔ اگر آپ کو بھی دین کے معاملہ میں شک ہے تو دوسرا کون ہے جسے یقین ہو سکتا ہے؟ یقیناً یہ جملہ حضرت ابوالدرداءؓ کا ہے کہ انہی سے اس قسم کے شک وریب کا اظہار ہو سکتا ہے۔'' (کتاب القراءۃ: ص۱۱۹)

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ محدثینؒ اس بات پر متفق ہیں کہ یہ روایت موقوف ہے۔ (جیسا کہ حضرت عبداللہ بن شدادؓ کی روایت کے مرسل ہونے پر اتفاق ہے جب کہ متقدمین محدثین میں سے کسی نے بھی دونوں روایتوں کو مرفوع ومتصل قرار نہیں دیا) اور معناً بھی یہ اس قابل نہیں کہ اس کا انتساب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کیا جائے۔

علمائے احناف میں سے علامہ ماردینیؒ، علامہ زیلعیؒ، مولانا لکھنویؒ اور علامہ نیمویؒ بھی محدثین ہی کے ہمنوا ہیں۔ مولانا صفدر صاحب اور ان کے ہم نوا ازراہ انصاف فرمائیں کہ یہ ''بزرگ'' بھی قراءت فاتحہ خلف الامام کے مسئلہ میں ''خالی الذہن'' ہیں یا نہیں؟ کیا یہ حضرات بھی یہ رائے قائم کر چکے ہیں کہ امام کے پیچھے فاتحہ بہر حال پڑھنی چاہیے؟ وہ اجماع بھی عجیب ہے جس سے امام نسائیؒ، دارقطنیؒ، بیہقیؒ، حاکمؒ، ابن خزیمہؒ، طحاویؒ، یحییٰ بن صاعدؒ نکل جانے کے باوجود

---

❶ علامہ زیلعیؒ کا بھی اسی روایت کو نصب الرایہ (ص۱۷، ۱۸ ج۲) میں نقل کرتے ہوئے امام نسائیؒ کا کلام نقل کرنا اور خاموش گزر جانا۔ اسی طرح علامہ ماردینیؒ کا الجوہر النقی میں امام بیہقیؒ کا تعاقب نہ کرنا بھی اس بات کی دلیل ہے کہ یہ دونوں حضرات محدثین کے موقف سے متفق ہیں۔ علامہ ماردینیؒ زیادتی ثقہ کے اصول سے عموماً متفق ہیں۔ دیکھیے (ص۶۶، ۱۲۶، ۱۳۷، ۲۴۶ ج۱) مگر اس کی عمومیت کے اتنے قائل نہیں جتنے مؤلف احسن الکلام ہیں۔ امام بیہقیؒ نے عبداللہ بن ابی بکرؒ کی مرفوع روایت کو اسی اصول کی بنا پر صحیح کہا ہے۔ مگر علامہ ماردینیؒ فرماتے ہیں کہ:
''جنھوں نے اسے موقوف بیان کیا ہے وہ اکثر واجل'' زیادہ ہیں اور اوثق ہیں۔ لہٰذا یہ موقوف ہی صحیح ہے۔'' (ص۲۰۲ ج۴)
حالانکہ مرفوع بیان کرنے میں عبداللہ کی موافقت ابن جریجؒ، عبیداللہ بن عمرؒ نے بھی کی ہے۔ بنابریں علامہ موصوف کا مذہبی حمیت کے باوجود امام بیہقیؒ کے کلام پر خاموش گزر جانا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اصولاً ان سے متفق ہیں۔

''اجماع'' رہتا ہے۔اور ''زیادت ثقہ'' کی قبولیت پر اجماع ہی رہتا ہے۔

مؤلف احسن الکلام کا بے تکا اعتراض

لکھتے ہیں:

''مبارک پوری صاحب کا معاملہ ہی عجیب ہے کہ وہ اس مقام پر جناب رسول اللہ ﷺ کی حدیث کو محض ناقص عقل اور فہم نارسا کی زنجیروں میں جکڑنا چاہتے ہیں۔(بحوالہ ابکار المنن) اور لطف کی بات یہ ہے کہ لڑتے ہیں اور ہاتھ میں تلوار بھی نہیں۔'' (احسن: ص۲۹۲)

677 تو اس سلسلے میں اولاً ہم یہی کہہ سکتے ہیں

بھرم کھل جائے گا ظالم تیری قامت کی دارزی کا
گر اس طرہ پر پیچ و خم کا پیچ وخم نکلے

ہم حضرت مولانا صاحب سے زہد وتقوی کا واسطہ دے کر عرض کرتے ہیں کہ مبارک پوریؒ صاحب نے حضرت ابوالدرداءؓ کی ''مرفوع حدیث'' کو مقید کیا ہے یا ان کے فتویٰ کو؟ ابکار المنن، آثار السنن کا جواب ہے۔ جب یہ روایت آثار السنن میں ہی موقوف ہے۔ ❶ (جیسا کہ ہم ذکر کر آئے ہیں) تو پھر مولانا مبارک پوریؒ کا ''جناب رسول اللہ ﷺ کی حدیث'' سمجھ کر تنقید کرنے کے کیا معنیٰ؟

ادھر لا ہاتھ، مٹھی کھول، یہ چوری یہیں نکلی

پھر یہ بھی دیکھ لیجیے کہ مبارکپوریؒ صاحب نے حضرت ابوالدرداءؓ کے اس موقوف اثر کو 'مقید' کیا فاتحہ سے ما زاد قراءت پر، تو اس لیے کہ خود حضرت ابوالدرداءؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے فرمایا فاتحہ نہ چھوڑو! خواہ امام آہستہ پڑھے یا بلند آواز سے۔'' ان کے الفاظ ہیں:

المراد بقول ابی الدرداء لا اری الامام .الخ (ابکار المنن: ص ۱۷۵)

کہ ابوالدرداء کے قول سے مراد **لا اری الامام** ہے۔

انصاف شرط ہے کہ مبارک پوریؒ صاحب نے ''قول ابی الدرداء'' کہا ہے یا ''حدیث ابی الدرداء''؟

مولانا صفدر صاحب کو اگر ان کی پیش کردہ دلیل (حضرت ابوالدرداءؓ کا اثر قراءت خلف الامام سے اختلاف ہو تو یہ علیحدہ بات ہے۔ اس کے اظہار کا انہیں حق ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ:

''عقل وفہم نارسا کی زنجیروں میں جکڑنا چاہتے ہیں۔''

678 سفید جھوٹ اور دروغ گوئی ہے۔ جب کہ اپنی ''عقل'' سے نہیں بلکہ خود حضرت ابوالدرداءؓ کے دوسرے اثر سے جو اس

---

❶ تحقیق الکلام (ص۲۱۹ ج۲) میں بھی اسے بضمن آثار ذکر کیا گیا ہے۔

کے صراحۃً اور نصاً خلاف ہے جس پر پہلے حصہ اول میں بحث گزر چکی ہے۔

رہا مولانا صفدر صاحب کا یہ فرمان کہ:

''اس کا موقوف ہونا اپنے مقام پر صحیح ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ مرفوعاً بھی یہ روایت آئی ہے اور موقوفاً بھی۔ جب مسئلہ بیان کرنا مقصود ہوگا تو اپنا قول بیان کر دیتے ہوں گے۔ اور جب حدیث بیان کرنا ملحوظ ہوگا تو مرفوعاً بیان کر دیتے ہوں گے۔'' (احسن: ص۲۹۲ ج۱)

مگر یہاں نہ اس اصول کا استعمال صحیح ہے اور نہ ہی یہ اصول علی الاطلاق صحیح ہے کیوں کہ مرفوع اور موقوف کے اختلاف میں عموماً ایسی مرفوع روایت کو ترجیح ہوتی ہے جو قولی روایت ہو جسے راوی نے کبھی بصورت فتویٰ بیان کر دیا اور کبھی اسے مرفوع بیان کر دیا مگر یہاں صورت ایک واقعہ کی ہے جس میں ہے:

فقال لي رسول الله ﷺ و كنت اقرب القوم اليه۔ الخ

کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے فرمایا اور میں سب اہل مجلس سے آپؐ سے زیادہ قریب تھا۔

معاویہؒ بن صالح سے یہ الفاظ زیدؒ بن حباب اور ابوؒ صالح یوں ہی بیان کرتے ہیں مگر ان سے احفظ واثبت راوی مثلاً امام عبدالرحمن بن مہدی اور امام عبداللہ بن وہب وغیرہ اسے یوں بیان نہیں کرتے۔ بلکہ خود زیدؒ بن الحبابؒ کبھی اسے یوں بیان کرتے ہیں:

فالتفت الى ابو الدرداء و قال ما ارى. الخ کہ ابوالدرداءؓ نے میری طرف توجہ کی اور کہا:

اور عبداللہ بن وہب، معاویہ بن صالح سے بیان کرتے ہیں:

فقال ابو الدرداء ياكثير و انا الى جنبه ابوالدرداء نے فرمایا کہ اے کثیر اور میں ان کے پہلو میں تھا۔

یعنی دوسرے ثقہ راوی قرب مجلس کا ذکر حضرت ابودرداءؓ اور ان کے شاگرد کثیر بن مرۃؒ کے مابین بیان کرتے ہیں۔ 679

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرت ابودرداءؓ کے مابین نہیں بلکہ امام ابن خزیمہ فرماتے ہیں کہ:

''کہ اس آخری جملہ کی نسبت آنخضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کرنا نظر وفکر کے اعتبار سے بھی محال ہے۔ جب کہ اس میں ہے ''ما أرى الامام .'' الخ ''میرا خیال تو یہ ہے'' حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ میرے خیال میں یہ مسئلہ ایسا ہے۔ اگر آنخضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات میں شک ہے تو دوسرا کون ہے جس کو یقین ہوگا۔ لہٰذا یہ قول ابوالدرداءؓ ہی کا ہو سکتا ہے'' (کتاب القراءۃ: ص۱۱۹)

لہٰذا یہاں مرفوع اور موقوف کی صورت میں مرفوع کی ارجحیت کے اصول کا سہارا صحیح نہیں۔ اور جہاں تک اس اصول کا تعلق ہے تو وہ بھی علی الاطلاق صحیح نہیں۔ جیسا کہ زیادتی ثقہ کی بحث میں ہم وضاحت کر چکے ہیں۔ ایک ہی راوی اگر کبھی مرفوع اور کبھی موقوف ذکر کرے اور دونوں سندوں میں کوئی علت بھی نہ ہو تو ایسی صورت میں بلاشبہ مرفوع کو ترجیح دی جائے گی اور موقوف کو فتویٰ پر محمول کیا جائے گا۔ چنانچہ علامہ عراقیؒ لکھتے ہیں:

اذا وقع الاختلاف من راو واحدٍ ثقة في المسئلتين معا فوصله في وقت و ارسله في وقت او

رفعه فی وقت و وقفه فی وقت فالحکم علی الاصح لوصله ورفعه لا لارساله و وقفه۔

(شرح الفیه : ص ۸۳ ج ۱)

جب دومسئلوں میں اختلاف ایک ثقہ راوی سے ہو، ایک وقت میں وہ موصول اور دوسرے وقت میں مرسل بیان کرے یا کبھی مرفوع اور کبھی موقوف بیان کرے تو اصح قول کے مطابق فیصلہ موصول اور مرفوع روایت پر ہوگا۔ موقوف اور مرسل پر نہیں۔

لیکن اگر یہ اختلاف مختلف راویوں سے ہو۔ بعض اسے مرفوع، بعض موقوف یا بعض مرسل یا بعض موصول بیان کریں تو ایسی صورت میں احفظ اور اوثق کے اصول سے اس روایت کی تنقیح کی جائے گی اور مزید قرائن کو ملحوظ رکھتے ہوئے فیصلہ کیا جائے گا جیسا کہ زیادتی ثقہ کی بحث میں یہ تفصیل گزر چکی ہے۔ علامہ نوویؒ اور عموماً فقہاء نے جو علی الاطلاق زیادتی ثقہ کو قبول کیا۔ جیسا کہ مولانا صفدر صاحب نے اس بحث کے دوران میں بھی ان کا حوالہ دیا ہے۔ (احسن: ص ۳۶۰ ج اطبع سوم) تو اس کی تردید حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے کی ہے بلکہ مقتدر علماء احناف بھی مطلقاً زیادتی ثقہ کو قبول نہیں فرماتے جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ 680

قارئین کرام یہ ہے کل کائنات امام کے پیچھے فاتحہ نہ پڑھنے کی، جس سے آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ یہ روایات کس درجہ و مرتبہ کی ہیں۔ آپ کو بخوبی اندازہ ہو گیا ہوگا کہ مؤلف احسن الکلام نے مسلک کی حمیت میں نہ صرف یہ کہ انصاف کا دامن چھوڑ دیا ہے بلکہ بڑی ہوشیاری سے ضعیف راویوں کو ثقہ اور شاذ و منکر روایات کو صحیح بنانے کی کوشش بھی کی ہے۔ اور محدثین کرامؒ کی طرف غلط باتوں کا انتساب اور ان کی عبارتوں کو غلط پیرائے میں بیان کیا گیا ہے اور جب بات بالکل بنتی نظر نہیں آتی تو ان پر غیظ و غضب کا اظہار شروع کر دیا جاتا ہے۔ لیکن پھر بھی فریق ثانی اس پر قناعت کیے بیٹھا ہے اور سمجھتا ہے کہ ہم نے میدان مار لیا ہے۔

مؤلف احسن الکلام نے آخر میں چند روایات بطور شاہد پیش کی ہیں۔ ان کے متعلق کلام کی چنداں ضرورت نہیں، کیوں کہ اگر ان میں کوئی جان ہوتی تو وہ انھیں معرض ثبوت و استدلال میں پیش کرتے۔ لیکن چوں کہ ان میں بعض روایات ایسی ہیں کہ فریق ثانی کے مایۂ ناز عالم اور شیخ الحدیث نے ان کی تصحیح کی کوشش کی ہے۔ اس لیے ہم بھی مختصراً اپنی معروضات پیش خدمت کرتے ہیں۔

عجیب لطیفہ

ان شواہد پر بحث سے پہلے احسن الکلام: ص ۲۹۳، ص ۳۶۱ ط ۵ ملاحظہ فرمائیں، مولانا صفدر صاحب لکھتے ہیں:

''ہم نے بیس حدیثیں صحیح اور مرفوع عرض کی ہیں۔''

حالانکہ ص ۲۹۲ پر جو آخری حدیث انھوں نے ذکر کی ہے وہاں جلی حروف سے لکھا ہے کہ ''اکیسویں حدیث''۔ مولانا صفدر صاحب کو سہو ہوا۔ انھوں نے بیس نہیں اکیس حدیثیں پیش کی ہیں۔ محدثین پر اعتراضات کے شوق نے انھیں کتنا غافل کر دیا ہے۔ ﴿ان فی ذٰلک لعبرة﴾ 681

بطور شاہد پہلی حدیث

حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

کل صلاۃ لا یقرأ فیھا بام القرآن فھی خداج الا وراء الامام۔ (کتاب القراءۃ: ص ۱۱۰)

کہ ہر نماز جس میں سورہ فاتحہ نہ پڑھی جائے وہ خداج ہے، ناقص و نامکمل ہے۔ ہاں مگر وہ نماز جو امام کے پیچھے پڑھی جائے۔

جواب: یہ حدیث مرفوع نہیں، موقوف ہے۔ محدثین بلکہ خود اس روایت کے راویوں نے تصریح کی ہے کہ یہ روایت موقوف ہے، مرفوع نہیں۔ چنانچہ یہ روایت بواسطہ ''**عبداللہ بن محمود سعدی عن اسماعیل السدی عن مالک**'' مروی ہے۔

اولاً تو امام مالکؒ نے اپنے موطا (ص ۵۷اج ا مع الزرقانی) میں یہ روایت موقوف ذکر کی ہے۔ اور اسماعیل سدیؒ کا بیان ہے کہ میں نے امام مالکؒ سے کہا ہے کہ یہ حدیث مرفوع ہے تو انھوں نے فرمایا:

خذوا برجلہ کہ پکڑو اس کے پاؤں۔

(یعنی غصہ کی حالت میں فرمایا یہ کیسی بات کہتے ہیں اس کے پاؤں پکڑو اور گھسیٹو) امام بیہقیؒ یہ قول نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

ھذہ الحکایۃ عن مالک تکذب روایۃ من رواہ مرفوعا۔ (کتاب القراءۃ :ص ۱۱۱)

کہ امام مالکؒ سے یہ حکایت اس روایت کے مرفوع ہونے کی تردید ہے۔

682 بلکہ ابوعبداللہ بن یعقوب جنھوں نے اس کو جھوٹی روایت کہا ہے وہی امام مالکؒ سے یہ حکایت اپنے دعویٰ کی تائید میں پیش کرتے ہیں مگر مؤلف احسن الکلام کی دیدہ دلیری بلکہ دیدہ وری دیکھیے کہ وہ اس کے معنی ''اس کے نقش قدم پر چلو'' کرتے ہیں۔ کہ طحاوی کی شرح میں **خذواً برجلہ** کا نسخہ بھی ہے۔ (احسن: ص۲۹۴، ۲۹۵)

لیکن جب امام مالکؒ سے اس حکایت کو نقل کرنے والے خود اس روایت کو جھوٹی روایت قرار دیتے ہوئے اس حکایت کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں تو اب اس کے معنی ''اس کے نقش قدم پر چلو'' کرنا کہاں تک مبنی بر انصاف ہے؟ پھر یہ بھی محض طفل تسلی ہے کہ طحاوی کی شرح میں **خذواً برجلہ** ہے۔ سوال یہ ہے کہ دونوں الفاظ میں سے کون سا جوہری فرق ہے۔ شارح طحاوی نے ''**خذواً**'' پر تنوین دے کر نسخہ بنا دیا تو اس سے دعویٰ ثابت ہو گیا؟ بات بنانے کے لیے ایسی حرکت تو نہایت معمولی ہے۔ اور پھر مولف موصوف کا یہ کہنا کہ **خذوا برجلہ** کا مطلب بھی یہ ہو سکتا ہے؟ نہایت عجیب ہے کیا: ''**یؤخذ بالنواصی والاقدام**'' میں یہ معنی ہوں گے کہ مجرمین کے سروں اور پاؤں پر ہاتھ پھیرو۔

علاوہ ازیں مولانا صفدر صاحب نے طحاوی کے شارح کا حوالہ نہیں دیا کہ وہ کون بزرگ ہیں۔ اور کونسا نسخہ ہے۔ جب کہ طحاوی کے حنفی شارح مولانا محمد یوسف مرحوم تو لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ ''**خذوا برجلہ**'' تو یہ

”کنایة عن انکار مالک لرفع الحدیث المذکور و تنبیه علی ان الصواب عنده هو الوقف“

(امانی الاخبار ص ۱۴۷ ج ۳)

کنایہ امام مالک سے اس حدیث کے مرفوع ہونے پر انکار ہے اور تنبیہ ہے کہ ان کے نزدیک 'صحیح' موقوف ہونا ہے۔ بتلایئے! شارح طحاوی نے مولانا صفدر صاحب کی غلط فہمی دور کر دی ہے یا نہیں؟

۲۔ السری بن خزیمہؒ نے اسماعیلؒ سے یہ روایت موقوف بیان کی ہے اور وہ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ:

لا اجعل فی حل من روی عنی هذا الخبر مرفوعا فانه فی کتابی موقوف۔

جو مجھ سے اسے مرفوعاً بیان کرتا ہے میں اسے صحیح نہیں سمجھتا کیوں کہ میری کتاب میں بھی یہ روایت موقوف ہے۔ بلکہ وہ یہ بھی فرماتے تھے کہ جو مجھ سے یہ مرفوع بیان کرتا ہے وہ جھوٹ بولتا ہے۔ (کتاب القراءۃ: ص ۱۱۰۔۱۱۱)

۳۔ السریؒ سے یہ روایت ابو عبداللہؒ محمد بن یعقوب شیبانی، ابو جعفرؒ محمد بن صالح ابو اسحاق ابراہیمؒ بن عصمۃ بھی اسے موقوف بیان کرتے ہیں۔ بلکہ ابو عبداللہ بن یعقوب فرماتے ہیں:

”یہ روایت مرفوعاً محض جھوٹ ہے۔ میں نے سری بن خزیمہؒ سے اسے موقوفاً ہی سنا ہے اور وہ فرماتے تھے کہ جو مجھ سے اسے مرفوعاً روایت کرے وہ جھوٹا ہے۔“ (کتاب القراءۃ: ص ۱۱۰۔۱۱۱)

683

اب آپ ہی فیصلہ فرمائیں کہ جس روایت کو نہ امام مالکؒ اپنے موطا میں مرفوع نقل کریں بلکہ اس کے مرفوعاً جھوٹی ہونے کا اظہار فرمائیں اور اسماعیل سدیؒ سے محمودؒ کی مخالفت میں سری بن خزیمہؒ اسے موقوف بیان کریں اور اس کے مرفوع کو جھوٹا کہیں پھر سری سے ابو عبداللہؒ بن یعقوب وغیرہ اسے موقوف نقل کریں اور مرفوع بیان کرنے والے کو جھوٹا خیال کریں تو کیا وہ روایت صحیح یا قابل استشہاد ہوگی؟

صفدر صاحب کی اصول شکنی صحت سند، صحت متن کو مستلزم نہیں

اور یہ کہنا کہ عبداللہ بن محمود سعدیؒ ثقہ اور حافظ ہے اور اس کی زیادتی کو قبول نہ کرنا اصول شکنی ہے اور مؤلف خیر الکلام کا یہ کہنا کہ راوی کے ثقہ ہونے سے حدیث کا صحیح ہونا ضروری نہیں۔ یہ محض اس لیے کہ مؤلف صاحب اور ان کی جماعت اسے تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں۔“ (احسن: ص ۲۹۴)

حالانکہ یہ اصول صرف اہل حدیث ہی بیان نہیں کرتے بلکہ علامہ زیلعیؒ وغیرہ حنفی علماء بھی لکھتے ہیں کہ:

”صحت اسناد اور راویوں کے ثقہ ہونے سے حدیث کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا ہے۔“ (نصب الرایہ ص ۳۴۷ ج ۱، معارف السنن: ص ۳۷۵ ج ۲، القول الحسن: ص ۱۴۶)

مگر افسوس مسلک کی ناجائز وکالت میں اس مسلم اصول کو 'اصول شکنی' سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کا علاج ہمارے بس میں نہیں بلکہ خود مولانا صفدر صاحب ایک جگہ لکھتے ہیں:

”امام حاکمؒ، سیوطیؒ اور علامہ الجزائریؒ اس کی تصریح کرتے ہیں کہ:

''بسا اوقات ثقہ راوی کی حدیث بھی معلول ہوسکتی ہے۔ مولانا مبارک پوریؒ اور نواب صاحبؒ لکھتے ہیں کہ صحت سند صحت متن کو مستلزم نہیں۔ الخ۔ (احسن: ص ۹۶ ج ۲)

انصاف فرمائیں اس سے بڑھ کر ہم صفدر صاحب کی تسلی اور کس طرح کر سکتے ہیں۔

زیادتی ثقہ پر پہلے بحث گزر چکی ہے۔ اور پھر ان مقامات کی نشاندہی بھی کر دی گئی ہے۔ جہاں فریق ثانی سند و متن میں ثقہ کی زیادتی کو بڑی بے دردی سے پامال کر جاتا ہے۔ جس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔

تنبیہ

دراصل حضرت جابرؓ سے یہ روایت بواسطہ یحییٰ بن سلامؒ عن مالکؒ مروی ہے۔ دارقطنیؒ (ص ۱۲۴ ج ۱) کتاب القراءۃ (ص ۱۱۰) الکامل ابن عدی (ج ۷ ص ۲۷۰۸)، طحاوی (ص ۱۴۹ ج ۱) مگر یحییٰ بن سلامؒ اس میں متکلم فیہ ہے۔ جب امام مالکؒ کے مؤطا میں یہ روایت موقوف ہے۔ تو بھلا اس کے مرفوعاً غلط ہونے میں کیا شبہ رہ جاتا ہے۔ بالخصوص جب کہ یحییٰؒ متکلم فیہ بھی ہے بلکہ خود علامہ طحاویؒ ایک جگہ اس کی منفرد روایت کے متعلق لکھتے ہیں:

و من ذلک حدیث یحی بن سلام عن شعبۃ و ھو حدیث منکر لا یثبتہ اھل العلم بالروایۃ لضعف یحیٰی بن سلام عندھم و ابن ابی لیلی و فساد حفظھما۔

(طحاوی باب المتمتع یصوم الایام التشریق: ص ۴۳۰ ج ۱)

یعنی ان سے ایک یحییٰ بن سلام عن شعبہ کی حدیث ہے مگر وہ حدیث منکر ہے۔ اہل علم اسے صحیح نہیں کہتے بوجہ یحییٰ بنؒ سلام اور ابنؒ ابی لیلیٰ کے ضعیف ہونے کے کہ ان دونوں کا حافظہ خراب تھا۔ [1]

جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ طحاویؒ حنفی کے نزدیک بھی یحییٰ بنؒ سلام قابل قبول نہیں، بالخصوص جب کہ اس کی روایت ثقات کی روایت کے مخالف ہو۔

اسی طرح طحاوی کے حنفی شارح مولانا محمد یوسفؒ علامہ عبدالقادر قرشی حنفی کی ''**الحاوی فی تخریج احادیث الطحاوی**'' کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

> **وقال الدارقطنی ایضاً فی الغرائب کما فی الحاوی فی تخریج احادیث الطحاوی تفرد بہ یحیٰی بن سلام عن مالک مرفوعاً وھو ضعیف لا یحتج بہ قال وھذا الحدیث فی الموطا مشھور انتھی۔** (امانی الاخبار ص ۱۴۶ ج ۳)

کہ امام دارقطنیؒ نے بھی الغرائب میں کہا ہے جیسا کہ الحاوی میں ہے کہ اسے امام مالکؒ سے مرفوع بیان کرنے والے یحییٰ بن سلامؒ منفرد ہیں اور وہ ضعیف، ناقابل احتجاج ہے۔ یہ حدیث موطا میں مشہور ہے۔

---

[1] یحییٰ بنؒ سلام کی اور روایتیں بھی منکر ہیں۔ دیکھیے میزان (ص ۳۸۱ ج ۴) والکامل (ص ۲۷۰۸ ج ۷)

685 علامہ ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں:

لم یروھذا الحدیث احد من رواۃ المؤطا مرفوعا و انما ھو فی المؤطا موقوف علی جابر من قولہ و انفرد بہ یحییٰ بن سلام برفعہ عن مالک و لم یتابع علی ذلک و الصحیح فیہ انہ من قول جابر۔ (التمھید: ص ۴۸ ج ۱۱)

یعنی موطا کے راویوں میں سے (جن کی تعداد ستر سے متجاوز ہے) کسی نے اسے مرفوع بیان نہیں کیا بلکہ موطا میں بھی یہ موقوف ہے۔ اسے مرفوع بیان کرنے میں یحییٰ بنؒ سلام منفرد ہیں اور کسی نے بھی ان کی متابعت نہیں کی اور صحیح یہ ہے کہ یہ روایت موقوف ہے۔

اورالاستذکار (ص۱۹۲ج ۲) میں ان کے الفاظ'' **وھو حدیث لا یصح الا موقوفا علی جابر علی ما ھو فی الموطا**''

امام ابوعبداللہؒ الحاکم اور امام بیہقیؒ نے بھی اسی بنا پر اسے ضعیف اور یحییٰؒ کا وہم قرار دیا ہے۔ (کتاب القراءۃ: ص۱۱۰) بلکہ امام حاکمؒ نے المدخل میں ضعیف راویوں کے طبقات ذکر کرتے ہوئے چوتھا طبقہ ان راویوں کا ذکر کیا ہے جنھوں نے موقوف احادیث کو مرفوع بنا دیا ہے۔ اور تمثیلاً یحییٰ بن سلامؒ کی اس روایت کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

یحییٰ بن سلام البصری روی عن مالک عن وھب بن کیسان عن جابر عن النبی ﷺ قال کل صلوٰۃ لا یقرأ فیھا بفاتحۃ الکتٰب فھی خداج الا خلف الامام وھو فی المؤطا لمالک عن وھب بن کیسان عن جابر قولہ۔ (المدخل ص ۲۶) اور یہی کچھ ان کے حوالہ سے امام ابن اثیر نے جامع الاصول (ج ۱ ص۱۴۰، ۱۴۱) میں ذکر کیا ہے۔ اسی طرح امام ابن قطانؒ نے بھی اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ (بیان الوھم والایھام ج ۲ ص۳۰۳، ۳۰۴)۔ امام ابن عدیؒ نے بھی اسے یحییٰؒ کی منکرات میں شمار کیا ہے۔

مولانا صفدر صاحب نے احسن الکلام میں '' **خداج** '' کی روایات نقل کرتے ہوئے اس روایت کو بھی ذکر کیا ہے۔ اور آخر میں ان جملہ روایات کے متعلق لکھتے ہیں کہ:

''یہ ہیں خداج کی وہ ضعیف، کمزور، معلل، منکر اور متروک اور **لیس بحجۃ** حدیثیں۔ الخ (احسن: ص۶۲ ج ۲)

گویا اصولاً وہ بھی اس روایت کو ضعیف اور منکر تسلیم کر چکے ہیں۔ کیوں نہ ہو جب کہ یحییٰ بنؒ سلام منفرد ہے اور باقی ستر سے زائد امام مالکؒ کے تلامذہ اسے موقوف ہی ذکر کرتے ہیں۔

686 دوسرا شاہد

حضرت ابنؓ عمر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ (کتاب القراءۃ: ص ۱۲۵، السنن: ص ۱۶۱ ج ۲)۔

جواب: مگر اس حدیث کی سند بھی سخت ضعیف اور ناقابل استشہاد واعتبار ہے۔

ا۔ اس کی سند میں ابوبکرؒ احمد بن محمد بن عمر متکلم فیہ ہے۔ امام حاکمؒ فرماتے ہیں۔ وہ صاحب ''افراد وعجائب'' ہے۔ حافظ ابو جعفرؒ نے اس کی حدیث پر انکار کیا ہے۔ الادریسیؒ کا بیان ہے کہ وہ قصداً تو جھوٹ نہیں بولتے مگر اس کی حدیثوں میں منکر روایات ہیں۔ (لسان: ص ۲۸۸ ج ۱، التذکرہ: ص ۷۹۳)۔

۲۔ سویدؒ بن سعید پر جرح

علاوہ ازیں اس کا ایک راوی سویدؒ بن سعید ہے۔ وہ گو فی نفسہٖ صدوق ہے لیکن آخری عمر میں اختلاط ہو گیا تھا۔ اور ایسی حدیثیں بیان کرنے لگا تھا جو اس کی مرویات میں سے نہ تھیں۔ وہ ''مختلف فیہ'' ہی نہیں بلکہ وہ مختلط بھی ہے اور تلقین کو قبول کرتا تھا۔ امام بیہقیؒ لکھتے ہیں کہ:

تغیر فی آخر عمرہ و کثرت المناکیر فی حدیثہ۔

کہ آخری عمر میں حافظہ متغیر ہو گیا تھا۔ اور اس کی حدیثوں میں منکر احادیث زیادہ ہو گئی تھیں۔

687

امام بخاریؒ، یعقوب بن شیبہؒ، صالح بن محمدؒ اور امام حاکمؒ فرماتے ہیں کہ:

''وہ نابینا ہو گیا تھا۔ اس کی حدیثوں میں اضطراب آ گیا تھا اور تلقین کو قبول کرتے ہوئے ایسی حدیثیں بیان کرتا تھا جو اس کی مرویات میں سے نہ تھیں۔'' (تہذیب: ص ۲۷۳ ج ۴)

اسی بنا پر امام ابن معینؒ، امام احمدؒ اور امام نسائیؒ نے اسے **متروک، لیس بثقۃ** اور **کذاب** کہا ہے۔ اور امام ابوزرعہؒ فرماتے ہیں کہ:

''اس کی کتاب کی روایتیں تو درست ہیں مگر'' **اذا حدث من حفظہ فلا** ''جب وہ زبانی بیان کرتا ہے تو پھر وہ صحیح نہیں۔'' (تہذیب ایضاً)

اور زیر بحث روایت بھی انھوں نے حفظاً ہی بیان کی ہے۔ جیسا کہ کتاب القراءۃ میں تصریح موجود ہے۔ '' **نا سوید بن سعید ابو محمد حفظاً** '' بنا بریں اس کی ایسی روایت قطعاً قابل قبول نہیں۔ بالخصوص جب کہ اسی روایت میں ان کے شاگرد ابو عبدؒ الرحمٰن محمد بن احمد اسی روایت کے متعلق فرماتے ہیں:

استخیر اللہ تعالیٰ ان اضرب علی حدیث سوید کلہ من اجل ھذا الحدیث الواحد فی القراءۃ خلف الامام۔ (کتاب القراءۃ: ص ۱۲۶)

کہ میں اللہ تعالیٰ سے استخارہ کرتا ہوں کہ اس کی قراءت خلف الامام کے بارے میں اسی حدیث کی بنا پر سوید کی تمام حدیثوں پر قلم پھیر دوں۔

اندازہ فرمایئے خود سویدؒ کے شاگرد کا کیا تاثر ہے لیکن مذہبی حمیت میں جب منکر اور بے اصل روایات سے استدلال ''جائز'' ہے تو ایسی روایات سے استشہاد اجنبی کیوں ہے؟

مؤلف احسن الکلام کی سخن سازی بھی دیکھیے، لکھتے ہیں:

''کہ اگر یہ جرح درست ہے تو پھر مطلب یہ ہوا کہ جن ائمہ نے ان کی توثیق کی ہے، وہ غلط ہے۔ اور امام مسلمؒ نے صحیح میں جھوٹے راوی سے احتجاج کیا ہے۔'' (احسن: ص ۲۹۵ ج ۱)

688 مگر یہ محترم مولانا خان صاحب کا محض ''جذباتی'' انداز ہے۔ اگر جرح کے سبب پر سنجیدگی سے غور فرما لیا جاتا تو اس اعتراض کی گنجائش ہی نہ رہتی جب کہ جرح کے اقوال ان روایات کی بنا پر ہیں جو سویدؒ نے آخر عمر میں نابینا ہونے کے بعد بیان کی ہیں یا زبانی بیان کی ہیں۔ اور اس دور میں وہ تلقین بھی قبول کرنے لگے تھے۔ اور ہر کہ ومہ کی بات کو روایت میں بیان کرتے تھے۔ اس لیے امام یحییٰؒ وغیرہ نے اس پر کلام کیا **حدیث من عشق فعف فکتم فمات مات شهيدا** کو مرفوع انھوں نے ہی بیان کیا ہے جس کی بنا پر امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں کہ:

''اس کی روایات سے اجتناب اولیٰ ہے اور امام ابن معینؒ فرماتے ہیں کہ اگر میرے پاس گھوڑا اور نیزہ ہوتا تو سویدؒ سے لڑائی کرتا۔'' (المجروحین: ص ۳۵۲ ج ۱، تہذیب: ص ۲۷۵ ج ۴)

اس کی اس روایت کو ابن عدیؒ، بیہقیؒ اور ابن طاہرؒ نے بھی منکر کہا ہے۔ (التلخیص: ص ۱۴۲ ج ۲)

علامہ ذہبیؒ نے اس کی اور بھی چند منکرات کا ذکر کیا ہے۔ (میزان: ص ۲۵۰، ۲۵۱ ج ۲)

امام مسلمؒ اور سویدؒ بن سعید

رہا امام مسلمؒ کا صحیح میں ان سے روایات لینا تو حافظ ابن حجرؒ نے تصریح کی ہے کہ انھوں نے سویدؒ سے نابینا ہونے سے پہلے سماع کیا ہے۔ بلکہ امام مسلمؒ نے اس کی روایات کے سلسلہ میں یہ معذرت بھی کی ہے کہ میں نے اس کی وہی روایات لی ہیں جو دیگر رواۃ سے ثابت ہیں۔ ان کے الفاظ ہیں:

واعتذر مسلم عن تخريج حديثه بانه ما اخرج له الاما له اصل من رواية غيره و قد كان مسلم لقيه وسمع منه قبل ان يعمى ويتلقن ما ليس من حديثه (النکت: ص ۴۱۱ ج ۱)

یعنی امام مسلمؒ نے اس کی حدیث لینے پر یہ عذر کیا ہے کہ انھوں نے اس کی وہی روایت لی ہے جس کی اصل دوسرے راوی سے ثابت ہے۔ امام مسلمؒ ان سے ملے ہیں اور اس سے نابینے ہونے اور تلقین قبول کرنے سے پہلے سماع کیا ہے۔

اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے التلخیص (ص ۲۶۸ ج ۲، ص ۲۲۱ طبع ہند) میں صراحت کی ہے کہ امام مسلمؒ اور امام احمدؒ نے اس کے نابینے ہونے سے پہلے روایات لی ہیں اور امام مسلمؒ نے صرف متابعات میں اس کی روایت لی ہے۔ نیز دیکھیے: التلخیص (ص ۱۴۲ ج ۲)۔

689 بلکہ جب ابراہیمؒ نے اس کے متعلق امام مسلمؒ پر اعتراض کیا تو انھوں نے فرمایا کہ وہ میرے پاس حفصؒ بن میسرہ کی کتاب لایا جس سے میں نے روایات لی ہیں۔ (تہذیب: ص ۲۷۵ ج ۴)

لہٰذا اگر امام مسلمؒ نے سویدؒ سے روایات لی ہیں تو اولاً وہ اس کے نابینا ہونے سے پہلے کی ہیں جب کہ وہ تلقین کو قبول نہیں کرتے تھے۔

ثانیاً: امام مسلمؒ نے ان کی وہ روایتیں لی ہیں جو بواسطہ حفصؒ بن میسرہ ہیں جن کا نسخہ خود سویدؒ نے امام مسلمؒ کو پیش کیا تھا۔

ثالثاً: وہ روایات دوسرے ثقات سے بھی ثابت ہیں۔ محض علو سند کے اعتبار سے انھوں نے سویدؒ کے واسطہ سے وہ روایات ذکر کی ہیں۔ جیسا کہ انھوں نے متکلم فیہ رجال کے بارہ میں امام ابوزرعہؒ کے اعتراض میں اپنے موقف کی وضاحت کی ہے۔ (بغدادی: ص ۲۷۴ ج ۴)۔

رابعاً: امام مسلمؒ نے سویدؒ سے احتجاجاً نہیں بلکہ متابعۃً روایات بیان کی ہیں۔

لہٰذا اگر امام مسلمؒ نے روایات لی ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اب اس کی تمام کی تمام روایات صحیح حسن یا قابل قبول ہیں۔ بالخصوص زیر بحث روایت کو خود ان کا شاگرد اس کے جھوٹی ہونے کا اظہار کر رہا ہے۔ تو بھلا اس کے غلط ہونے میں کیا شبہ ہوسکتا ہے۔

عجب ہوشیاری

مؤلف موصوف مزید فرماتے ہیں کہ:

''خطیب بغدادی نے تاریخ (ص ۳۳۷ ج ۱) میں یہ روایت ذکر کی ہے۔ جس کے راوی اس سند کے متابع ہیں۔ اگر کچھ سقم ہو تو وہ دوسری سند سے پورا ہو جاتا ہے۔'' (احسن: ص ۲۹۶)

خطیبؒ کی ہی یہ روایت کتاب القراءۃ کے ص ۱۲۴ پر بھی موجود ہے۔

امام بیہقیؒ نے اس پر مفصل جرح کی ہے اور اسی صفحہ سے حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا روایت مؤلف موصوف نے نقل کی ہے اور یہ محض اس لیے کہ کتاب القراءۃ میں تو اس پر مفصل جرح ہے۔ اگر اس کا حوالہ دیا جائے تو قاری بادی النظر میں اس کے موضوع اور بناوٹی ہونے کا یقین کرے گا۔ لیکن یہ ہوشیاری دیر تک نہیں چل سکتی۔ جناب من! اس میں ''کچھ سقم'' نہیں بلکہ خارجہ بن مصعبؒ کو کذاب، متروک، لیس بثقة کہا گیا ہے۔ دیکھیے (تہذیب: ص ۷۷ ج ۳) اور یہ کہنے والے ہیں۔ امام ابن نمیرؒ، امام نسائیؒ، امام حاکمؒ اور ابن خراشؒ وغیرہ۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ابن مبارکؒ اور وکیعؒ نے اسے چھوڑ دیا ہے۔ امام یعقوبؒ فرماتے ہیں: **هو ضعيف الحديث عند جميع اصحابنا** کہ ہمارے تمام اصحاب الحدیث کے نزدیک اس کی حدیث ضعیف ہے۔

غیاث بن ابراہیمؒ جیسے راویوں سے وہ تدلیس کرتا ہے اور یہ روایت بھی معنعن ہے۔ حافظ ابن حجرؒ کا فیصلہ ہے کہ:

متروک و کان یدلس عن الکذابین و یقال ان ابن معین کذبه۔ (تقریب: ص ۱۳۳)

وہ متروک ہے، کذاب راویوں سے تدلیس کرتا ہے اور کہا گیا ہے کہ ابن معینؒ نے اسے کذاب کہا ہے۔

امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں: ''اس کی حدیثوں میں موضوع روایات بھی ہیں۔'' (المجروحین: ص ۲۸۸ ج ۱)

اس کی موضوع روایت کے لیے مزید دیکھیے ذیل اللآلی (ص ۹۷)۔

لہٰذا خارجہ بن مصعبؒ جب متروک اور مدلس بھی ایسا کہ کذاب راویوں سے تدلیس کرتا ہے۔ اور یہ روایت معنعن ہے تو ہم معترض سے دیانتداری کا واسطہ دے کر سوال کرتے ہیں کہ ''اس میں کچھ ضعف ہے۔'' اور کیا متروک کی روایت قابل استشہاد و متابعت ہے؟ ہمیں اعتراف ہے کہ وہ خود بھی اس کے قائل ہیں کہ متروک کی روایت قابل استشہاد و اعتبار نہیں۔ (احسن: ص ۱۲۶ ج ۲)

691 لیکن یہاں اس اصول کو نظر انداز کر کے ''کچھ ضعف'' کہنا طفل تسلی ہے اور اصول شکنی نہیں تو اور کیا ہے؟

ہم ہی زبان سے کہہ کے کیوں گنہگار ہوں بھلا ہے خود بھی ان کو اپنی جفاؤں کا اعتراف

پھر حضرت ابن عمرؓ، حضرت جابرؓ جن کی روایات پیش کی گئی ہیں وہ خود سری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے۔ جیسا کہ پہلے بحوالہ گزر چکا ہے۔

تیسرا شاہد

حضرت عبداللہ بن عباسؓ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں:

كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فلا صلاة له الا وراء الامام۔ (کتاب القراءۃ: ص ۱۳۷)

کہ جس نماز میں فاتحہ نہ پڑھی جائے تو وہ نماز نہیں ہوتی ہاں مگر امام کے پیچھے بغیر فاتحہ کے بھی ہو جاتی ہے۔

مگر یہ اثر بھی قابل اعتبار نہیں۔ جب کہ اس میں بالویہ بن محمد ابوالعباس مستور ہے۔ کتب رجال میں تتبع بسیار کے باوجود ہمیں اس کی توثیق نہیں ملی۔ صرف تلخیص تاریخ نیسا پور (ص ۸۴) میں اس کا ذکر ہے۔ پھر علیؒ بن کیسان بھی اس میں مجہول ہے۔ امام حاکمؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے اس سند کے علاوہ اور کسی روایت میں اس کا نام نہیں سنا۔ مؤلف احسن الکلام کا اپنے پیش رو بزرگ مولانا محمد حسنؒ کے اتباع میں یہ کہنا کہ یہ علیؒ بن سلیمان بن کیسان کیسانی ہے اور وہ ''صالح الحدیث'' ہے (احسن: ص ۲۹۶)

لیکن اوّلاً یہ علیؒ بن کیسان کیسانی کیوں؟

ثانیاً: علیؒ بن سلیمان سے ولیدؒ بن مسلم وغیرہ روایت کرتے ہیں۔ اور وہ ابواسحاقؒ اور اعمشؒ سے روایت کرتے ہیں۔ امام ابن ابی حاتمؒ نے اس کا تذکرہ کیا ہے۔ وہ تو معروف راوی ہے مگر امام حاکمؒ کا کلام اس بات کی دلیل ہے کہ یہ علی بن سلیمانؒ نہیں۔ مگر یہ روایت تو ابن ابیؒ ملیکہ سے ہے۔ ❶ لہٰذا صرف کسی راوی کے علیؒ بن سلیمانؒ کیسانی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ وہی ہے جو علی بن کیسان ہے۔ الغرض مؤلف احسن الکلام تنہا علیؒ بن کیسان کو نہ دیکھیں۔ سند کے باقی راویوں کی توثیق بھی ثابت کریں۔ تنہا علیؒ بن کیسان ہوتا تو اسے مستور کی روایت کہہ کر شواہد میں پیش کرنے کی گنجائش تھی

692

---

❶ مقام غور ہے کہ ابن ابی ملیکہؒ دوسرے طبقہ کا راوی ہے۔ علیؒ بن سلیمان کیسانی کے اساتذہ میں ابواسحاقؒ کا ذکر تو ہے جو تیسرے طبقہ کا ہے۔ مگر ابن ابی ملیکہؒ کا کیوں نہیں جب کہ وہ ابواسحاقؒ سے مقدم اور زیادہ ثقہ ہے؟ اور کتب رجال کی ورق گردانی کرنے والے سے یہ مخفی نہیں کہ راوی کے اساتذہ میں عموماً اس کا ذکر ہوتا ہے جو مقدم ہوتا ہے۔ (فتدبر)

مگر اس میں تو بالویہ بن محمد بھی مستور ہے۔
علاوہ ازیں حضرت ابن عباسؓ کا صریح فتویٰ بھی اس روایت کے خلاف ہے۔ جیسا کہ پہلے سند صحیح سے بیان ہو چکا ہے۔ اسی بنا پر امام بیہقیؒ یہ بھی فرماتے ہیں کہ:
''یہ روایت کیوں کر صحیح ہو سکتی ہے جب کہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: کہ جہری اور سری تمام نمازوں میں امام کے پیچھے فاتحہ پڑھو۔'' (کتاب القراءۃ:ص ۱۳۷)
لہٰذا اس مجہول سند کے علاوہ ان کا یہ فتویٰ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ یہ روایت نا قابل اعتبار ہے۔

693

چوتھا شاہد

حضرت بلالؓ فرماتے ہیں کہ مجھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:
لا تقرأ خلف الامام۔ (کتاب القراءۃ :ص ۱۳۹) کہ امام کے پیچھے نہ پڑھا کرو۔
مگر اسی حدیث کے بارہ میں امام حاکمؒ فرماتے ہیں:
هذا باطل والثوری يبرأ الى الله عزوجل منه۔ (کتاب القراءۃ :ص ۱۳۹)
کہ یہ حدیث باطل ہے اور امام سفیانؒ ثوری اللہ تعالیٰ کے ہاں اس سے بری الذمہ ہیں۔
لہٰذا اس باطل روایت سے استشہاد بھی فضول ہے مگر دیوبندی مکتب فکر کے خاتمۃ الحفاظ علامہ کشمیریؒ نے نیل الفرقدین (ص ۱۳۸) میں امام حاکمؒ کے اس حکم پر بڑی برہمی کا اظہار فرمایا ہے کہ یہ انھوں نے محض اندھیرے میں تیر چلایا ہے۔ اور یہی بات ان کے بعد مولانا محمد حسن فیض پوریؒ اور مولانا صفدر صاحب نے ذرا مختلف انداز سے دھرائی ہے۔ حالانکہ امام حاکمؒ اور امام بیہقیؒ سے خفگی محض عدم معرفت پر مبنی ہے۔ جب کہ اسی حدیث میں اسماعیل بن فضل کذاب ہے۔ جیسا کہ علامہ سیوطیؒ کی ذیل الموضوعات کے حوالہ سے مولانا عبدالوہابؒ مدراسی نے کشف الاحوال فی نقد الرجال (ص ۱۹) میں اور علامہ ابن عراقیؒ نے مقدمہ تنزیہ الشریعہ (ص ۳۹) میں اور علامہ محمد طاہر فتنیؒ نے قانون الموضوعات (ص ۲۴۱) میں نقل کیا ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے ذیل اللآلئ (ص ۱۱۳) میں اس کی بیان کردہ روایت ''ما من عبد يصلي ليلة العيد ست ركعات الا شفع له في اهل بيته كل قد وجب لهم النار'' کو ذکر کیا اور اسماعیل بن الفضل کو کذاب قرار دیا۔ انہی کی پیروی علامہ شوکانیؒ نے الفوائد المجموعہ (ص ۵۳) میں اور علامہ فتنیؒ نے تذکرۃ الموضوعات (ص ۴۷) میں کی اور اسی روایت کو موضوع اور اسماعیل کو کذاب قرار دیا۔ مولانا صفدر صاحب نے احسن الکلام کے پہلے ایڈیشن میں اسے اسماعیلؒ بن فضل بن یعقوب قرار دیا ہے جو کہ لسان المیزان کا راوی ہے مگر حضرت الاستاذؒ نے خیر الکلام (ص ۵۱۰) میں ان کی یہ غلط فہمی دور کر دی ہے لیکن اب وہ فرماتے ہیں کہ:
''یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ ''اسماعیلؒ'' کا حال معلوم نہیں مگر مؤلف خیر الکلام کے بیان کے مطابق مستور اور

ضعیف کی حدیث متابعت میں پیش ہوسکتی ہے۔'' (احسن: ص۲۹۷)

حالانکہ اسماعیلؒ مستور یا مجہول نہیں بلکہ کذاب ہے۔ اسماعیل نے یہ روایت عیسیٰ بن جعفرؒ کے واسطہ سے بیان کی اور امام بیہقیؒ نے صراحت کی ہے کہ عیسیٰ ثقہ اور ثبت ہیں۔ مگر اس سے روایت کرنے والا۔

اما کذاب وضع هذا الحديث علی عيسی بن جعفر الثقة او صدوق دخل عليه حديث في حديث (کتاب القراءة: ص ۱۳۹، کنز العمال: ص ۲۷۸ ج ۸) یا کذاب ہے اور اس نے یہ حدیث عیسیٰ بن جعفر کی طرف منسوب کر دی ہے یا صدوق ہے اور اس سے ایک حدیث دوسری حدیث میں داخل ہوگئی ہے۔

مگر ہم ثابت کر آئے ہیں کہ اسماعیل کذاب ہے تو پھر اس کے موضوع ہونے میں کیا شک رہ جاتا ہے۔ لہٰذا اس کی روایت کو بطور استشہاد پیش کرنا فضول ہے۔

ثانیاً: اس میں اعمشؒ مدلس ہے اور روایت معنعن ہے۔

ابنؒ ابی لیلیٰ کا حضرت بلالؓ سے سماع نہیں

ثالثاً: یہ عبدالرحمٰنؒ بن ابی لیلیٰ عن بلالؓ کے طریق سے ہے اور عبدالرحمٰنؒ نے حضرت بلالؓ سے قطعاً سماع نہیں کیا۔ جب کہ عبدالرحمٰنؒ کا سن پیدائش ۱۷ھ میں حضرت عمرؓ کی خلافت کے آخری چھ سال سے پہلے ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

ولدت لست بقين من خلافة عمر (المراسیل لابن ابی حاتم: ص ۸۳)

اور حضرت بلالؓ حضرت عمرؓ کی خلافت کے آغاز ہی میں مدینہ طیبہ چھوڑ کر شام تشریف لے گئے تھے اور وہیں ۱۷۔۱۸ھ کو انھوں نے وفات پائی۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

مات بالشام سنة سبع عشرة اوثمان عشرة و قيل سنة عشرين۔

کہ وہ شام میں ۱۷ یا ۱۸ھ کو انتقال کر گئے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ۲۰ھ میں وہ فوت ہوئے تھے۔

ان کی سن وفات اگر ۲۰ھ کو بھی تسلیم کیا جائے تو بھی چار سال میں مدینہ میں پیدا ہونے والے کا شام میں حضرت بلالؓ سے سماع کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے محدثین نے عبدؒالرحمٰن عن بلالؓ کی روایات کو منقطع قرار دیا ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں: **لانعلم عبدالرحمٰن رای بلالا قط۔** (معرفة السنن للبیهقی: ص ۲۰۶ ج ۱)

ہمیں معلوم نہیں کہ عبدؒالرحمٰن نے بلالؓ کو دیکھا بھی ہو۔

اور یہی بات امام بیہقی نے بھی کہی ہے۔ (ایضاً ص ۲۰۸ ج ۱، نصب الرایہ: ص ۲۷۹ ج ۱)

قابل غور بات یہ ہے کہ حضرت بلالؓ ۱۷، ۱۸ھ میں فوت ہوئے، جبکہ حضرت عمرؓ ۲۳ھ میں فوت ہوئے۔ اور امام یحییٰ بن معینؒ اور امام ابوحاتمؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ ابنؒ ابی لیلیٰ مدنی نے حضرت عمرؓ سے کچھ نہیں سنا۔ (تہذیب) لہٰذا جب حضرت عمرؓ سے ان کا سماع صحیح نہیں تو حضرت بلالؓ سے سماع کیونکر صحیح ہوسکتا ہے؟ البتہ امام ابوحاتمؒ نے رؤیت کو ممکن قرار دیا ہے۔ چنانچہ ان کے الفاظ ہیں: '' **فان کان راه صغيرا فانه ولد في بعض خلافة عمر** '' (المراسیل)

گویا وہ صغرسنی میں امکان رؤیت کے قائل تھے۔ ❶

596 اس کے بارہ میں مزید اقوال بھی ملاحظہ فرمائیں۔ کتاب التوحید لابن خزیمہؒ (ص۱۴۴) نصب الرایۃ (ص۲۶۷، ۲۹۴ ج ۱)، التلخیص (ص۷۵۔۱۲۷) تہذیب (ص۲۶۱۔۲۶۲ ج۶) تہذیب السنن (ص۱۶۶ ج۷)، عون المعبود (ص۳۹۵ ج۴)، فتح الباری (ص۱۸۲ ج۸)، جامع التحصیل (ص ۲۷۵، ۲۷۶) الغرض یہ روایت منقطع بھی ہے۔

رابعاً اس کی سند میں ابو حامد احمد بن محمد بن قاسم السرخسی بھی ہے جو امام حاکمؒ کا استاد ہے اور وہ متھم بالکذب ہے حافظ ذہبی لکھتے ہیں:

سمع منه الحاكم حديثاً فقال هذا باطل، و لكن في اسناده مجاهيل وهو متهم۔

(اللسان: ج ۱ ص ۲۹۰، الميزان: ج ۱ ص ۱۴۹)

خامساً: اس کا استاد احمدؒ بن عبدالرحمٰن السرخسی مجہول ہے۔ تتبع بسیار کے باوجود ہمیں اس کا ترجمہ نظر نہیں آیا۔ حافظ ذہبیؒ کے کلام سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

قارئین کرام! غور فرمائیں جو روایت منقطع اس کا ایک راوی مدلس، دوسرا مجہول، تیسرا متہم بالوضع۔ پھر اس کا استاد مجہول اور اس مجہول کا پھر استاد کذاب ہو۔ کیا وہ متابعت وشواہد کے لیے پیش ہو سکتی ہے؟ لیکن آپ فریق ثانی کے خاتمۃ الحفاظ اور ان کے عقیدت مندوں کا حال دیکھیں۔ الٹا امام بیہقیؒ اور امام حاکمؒ کو اصول شکنی کا طعنہ دیتے ہیں ؎

ان كنت لا تدری فتلك مصيبة — وان كنت تدری فالمصيبة اعظم

597 حضرت بلالؓ فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے

علاوہ ازیں اس حدیث کے راوی حضرت بلالؓ ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کرتے ہیں:

---

❶ علامہ عینیؒ کا عجیب سہو: علامہ عینیؒ پر تعجب ہے کہ وہ ایک طرف عبدالرحمٰن کا سن پیدائش ۱۷۔۱۸ھ بتلاتے ہیں۔ مولده لست بقين من خلافة عمر جب کہ حضرت عمرؓ بلا اختلاف ۲۳ھ کو انتقال فرماتے ہیں۔ اور یہ بھی اقرار کرتے ہیں کہ:

بلال المتوفى سبع عشرة او ثمان عشرة۔ بلالؓ ۱۷۔۱۸ کو فوت ہوئے ہیں۔

مگر باایں ہمہ امام ابو حاتمؒ کے الفاظ فان كان راٰه صغيرا نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

فهذا ابو حاتم لم ينكر سماعة من بلال (عمدة القاری: ص ۱۶۲ ج ۵) کہ ابو حاتمؒ نے حضرت بلالؓ سے سماع کا انکار نہیں کیا۔

ایں چہ ابو العجبی است

حالانکہ اس عبارت میں صرف امکان رؤیت کا ذکر ہے، مگر انھوں نے خود یہ سوچنے کی زحمت نہیں فرمائی کہ ۱۷۔۱۸ میں پیدا ہونے والا ۱۷ یا ۱۸ھ ہی میں فوت ہونے والے سے کیوں کر حدیثیں سن سکتا ہے۔ اس حقیقت کے باوجود بلا دلیل محض ''ابن ابی لیلیٰ عن بلال'' کی روایت کو علامہ مرتضیٰ زبیدی حنفیؒ کا ثبوت سماع کے لیے عقود الجواہر (ص۷۷ ج۱) میں پیش کرنا مضحکہ خیز ہے۔ جس میں ابنؒ ابی لیلیٰ حضرت بلالؓ سے مسح علی الخفین کی روایت بیان کرتے ہیں۔ حالانکہ اس کے بعض طرق میں دونوں کے مابین کعبؓ بن عجرۃ کا واسطہ ہے۔ اور حافظ کیکلدیؒ نے کہا ہے کہ ''وهو الصحيح'' کہ یہ واسطہ ہونا ہی صحیح ہے۔ (جامع التحصیل: ص۲۷۶)

لا تسبقنی بآمین . (احمد: ص ۱۲، ۱۵ ج ۲، مجمع الزوائد :ص ۱۱۳ ج ۲ و رجاله موثقون ، بیهقی: ج ۲ ص ۵۶ ، حاکم :ج ۱ ص ۲۱۹ عبدالرزاق وغیرہ)

کہ آمین کہنے میں آپ مجھ سے سبقت نہ کیا کریں۔

اس قول کا مفہوم بیان کرتے ہوئے علامہ محمد طاہر فتنیؒ حنفی لکھتے ہیں:

لعل بلالا کان یقرأ الفاتحة فی السکتة الاولی من سکتتی الامام فربما یبقی علیه منها شیء و رسول الله صلی الله علیه وسلم قد فرغ من قراء تها فاستمهله فی التامین بقدر ما یتم فیه بقیة السورة حتی ینال برکة موافقته فی التامین (مجمع البحار :ص ۵۶ ج ۱)

کہ غالباً حضرت بلالؓ امام کے پہلے سکتہ میں فاتحہ پڑھتے تھے اور بسا اوقات فاتحہ پوری نہ کر پاتے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم قراءت سے فارغ ہو جاتے تھے تو انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آمین کچھ رک کر کہنے کی درخواست کی تاکہ باقی سورت کا حصہ پڑھ کر امام کے ساتھ آمین کی موافقت کر کے برکت پا سکیں۔

جس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ حضرت بلالؓ خود جہری میں بھی سورہ فاتحہ امام کے پیچھے پڑھتے تھے۔ جس سے حنفی اصول کی بنا پر بھی یہ روایت نا قابل قبول قرار پاتی ہے۔ الغرض کسی اعتبار سے اس روایت کو پیش کرنا صحیح نہیں۔ مؤلف احسن الکلام ان حقائق سے چوں کہ واقف نہیں اس لیے اپنے پیش رو حضرات کی طرح اسے بڑی جرأت سے پیش کرتے ہیں۔

موصوف مزید لکھتے ہیں:

''کہ اس مضمون کی ستائیس سندیں راقم کے بیاض میں موجود ہیں۔''

مگر جن کی صحت پر حضرت کو ناز تھا ان کی حقیقت تو آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ رہی دوسری اسناد تو اس کے متعلق ہم وہی بات کہتے ہیں جو امام عبداللہ بن ادریسؒ نے ایک اور مسئلہ میں اہل کوفہ سے کہی تھی۔

انما حدیثکم الذی تحدثونه فی الرخصة فی النبیذ عن العمیان والعوران والعمشان این انتم عن ابناء المهاجرین والانصار۔ (خلافیات للبیهقی :ص ۲۷۰ ج ۲ قلمی)

تمھاری وہ حدیث جو نبیذ کے جواز میں بیان کرتے ہو وہ اندھوں، کانوں اور چندھوں سے مروی ہے۔ مہاجرین وانصار کی اولاد سے تمھارا کیا واسطہ۔

اور بزبان حال کہتے ہیں ؎

ہم بھی ہیں سینہ سپر قاتل لگا جو ہو سو ہو آج دیکھیں کاٹ تیرے ابروئے خمدار کی

قارئین کرام ! فریق ثانی عموماً جن روایات سے استدلال کرتا ہے ان کی حقیقت آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ ان تمام روایات کے متعلق فریق ثانی کے جلیل القدر عالم مولانا عبدالحیؒ لکھنوی کا فیصلہ بھی دیکھ لیجیے۔ فرماتے ہیں :

انه لم یرد فی حدیث مرفوع صحیح النهی عن قراء ة الفاتحة خلف الامام و کل ما ذکروه مرفوعا فیه اما لا اصل له و اما لا یصح ۔ (التعلیق الممجد: ص ۹۹)

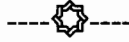
کہ کسی بھی مرفوع صحیح حدیث میں فاتحہ خلف الامام سے منع نہیں کیا گیا اور جو بھی اس باب (منع) میں حدیث ذکر کی جاتی ہے یا تو وہ بے اصل ہے اور یا وہ صحیح نہیں۔

اور امام الکلام میں لکھتے ہیں:

وبعد اللتيا و التي يظهر بالنظر الدقيق و يقبله اصحاب التحقيق هو ان الاحاديث التي استدل بها اصحابنا ليس فيها حديث يدل على النهي عن قراء ة الفاتحة خلف الامام۔ (امام الکلام: ص ۲۱۲)

یعنی ان ادلہ کے بعد جو بات ظاہر ہوتی ہے اور جسے اہل تحقیق قبول کریں گے یہ ہے وہ احادیث جن سے ہمارے حضرات نے استدلال کیا ہے۔ ان میں کوئی بھی ایسی حدیث نہیں جو فاتحہ خلف الامام کی ممانعت پر دلالت کرتی ہو۔

لہٰذا ان روایات سے فاتحہ خلف الامام کی ممانعت پر استدلال قطعاً باطل ہے۔

----۞----

700 باب سوم

آثار صحابہ کرامؓ وتابعین عظامؒ

آثار صحابہؓ اور احنافؒ

اصول فقہ حنفی میں بھی یہ بات طے شدہ ہے کہ ادلہ شرعیہ چار ہیں۔

۱۔قرآن مجید ۲۔سنت ۳۔اجماع ۴۔اور قیاس

رہا کسی صحابی کا قول یا عمل تو اس کے بارے میں اہل علم کی آراء مختلف ہیں۔علامہ شوکانیؒ نے ارشاد الفحول (ص ۲۲۶) میں اور اسی طرح دیگر علماء نے اس کے متعلق چار قول ذکر کیے ہیں۔اس اختلاف کی تفصیل سے قطع نظر ہم یہاں صرف علمائے احناف کے مسلک کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں۔کیوں کہ مولانا صفدر صاحب نے جا بجا یہ الزام دیا ہے کہ:

''فریق ثانی کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ درموقوفات صحابہ حجت نیست اگر چہ بصحت رسد اور مؤلف خیر الکلام لکھتے ہیں کہ اور تابعین کے اقوال بلکہ صحابہ کے اقوال اختلافی امور میں حجت نہیں ہوتے۔ خصوصاً جب کہ ایک طرف صحیح حدیث موجود ہو۔'' (احسن:ص ۱۱۹، ۱۴۶ ج ۲)

گویا مولانا صفدر صاحب آثار صحابہ کو مطلقاً حجت سمجھتے ہیں۔خواہ صحابہؓ کے مابین وہ مسئلہ مختلف فیہ ہو اور خواہ وہ حدیث کے مطابق بھی نہ ہوں، ورنہ خیر الکلام کی عبارت پیش کرنے کا کیا مطلب؟ حالانکہ یہ تو احناف کا بھی مسلک نہیں۔ بلکہ 701 احناف میں علامہ ابوالحسن الکرخیؒ وغیرہ نے تو کہا ہے کہ اجتہادی مسائل میں صحابہؓ کا قول حجت نہیں اور غیر اجتہادی میں حجت ہے۔اور علامہ البزدویؒ نے بھی صراحت کی ہے:

وقد اختلف عمل اصحابنا فی هذا الباب۔ اس باب میں ہمارے اصحاب کا عمل مختلف ہے۔

اس کے بعد انھوں نے صحابہ کرامؓ کے چند فتاویٰ کی نشاندہی کی ہے جن کی قاضی ابو یوسفؒ اور امام ابوحنیفہؒ نے مخالفت کی ہے۔(اصول البزدوی ص ۲۳۴) اس پر مزید تبصرہ اور تائید کا حق ہم محفوظ رکھتے ہیں اور پھر اس بات پر تو قاضی ابوبکرؒ، علامہ الآمدیؒ اور علامہ ابن حاجبؒ وغیرہ نے اتفاق نقل کیا ہے کہ اجتہادی مسائل میں کسی ایک صحابی کا قول دوسرے صحابی پر حجت نہیں۔علامہ لکھنویؒ اسی سلسلے میں حنفی مذہب کی وضاحت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

مذهب الصحابی اماما کان او حاکماً او مفتیاً لیس بحجة علی صحابی آخر وحجة علی آخر فیما شاع بین الاصحاب وسلموه لا فیما اختلفوا فیه فانه لیس بحجة علی غیره بل تجوز مخالفته۔

(ظفر الامانی :ص ۳۲۹)

صحابی کا مذہب خواہ وہ امام ہو یا حاکم یا مفتی کسی دوسرے صحابی پر حجت نہیں اور دوسروں پر حجت ہے جو صحابہ کے مابین

مشہور ہوا ہو اور انھوں نے اسے تسلیم کر لیا ہو اور جس میں ان کے مابین اختلاف ہو وہ حجت نہیں بلکہ اس کی مخالفت جائز ہے۔

گویا خود احناف کے مابین یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ مثلاً:

۱۔ اجتہادی مسائل میں صحابی کا قول مطلقاً حجت نہیں۔

۲۔ اجتہادی مسائل میں صحابی کا قول کسی صحابی کے لیے تو حجت نہیں دوسروں کے لیے حجت ہے۔ اور دوسروں پر بھی تبھی حجت ہوگا جب ان کے مابین اختلاف نہ ہو۔

مولانا مبارک پوریؒ نے تحقیق الکلام (ص ۲۰۲ ج ۲) میں توضیح وغیرہ حنفی اصول کی کتابوں سے نقل کیا ہے کہ صحابی کا قول ایسے حکم میں حجت ہے جس میں وہ باہم مختلف نہ ہوں۔ 702

قارئین کرام حنفی مذہب کی اس مختصر وضاحت کے بعد انصاف فرمائیں کہ مولانا صفدر صاحب کا زیر بحث مسئلہ میں علماء اہلحدیث کے بارے میں بطور الزام لکھنا کہ:

''فریق ثانی کے نزدیک قاعدہ یہ ہے۔'' الخ۔

کہاں تک صحیح اور درست ہے؟ اس مختلف فیہ مسئلہ میں صحابہ کرام کے فتویٰ کو اگر انھوں نے حجت سمجھا ہے تو یہ حنفی اصول کے بھی خلاف ہے۔ اور اگر وہ حجت نہیں تو پھر اس الزام کا کیا مقصد اور اس طول کلامی کا کیا فائدہ؟

رہا صحابی کا قول اور فتویٰ جو کسی صحیح حدیث کے مخالف ہو تو اس کے حجت نہ ہونے پر اتفاق ہے اور خود مولانا صفدر صاحب بھی مرفوع اور موقوف کے فرق کے معترف ہیں۔ جیسا کہ انہی کے حوالہ سے ہم حصہ اول کے ص ۲۲۴ میں نقل کر چکے ہیں۔

آثار صحابہؓ اور امام ابوحنیفہؒ

آثار صحابہ کے بارے میں اس اصولی نقطہ نگاہ کے علاوہ یہ بھی دیکھیے کہ امام ابوحنیفہؒ تمام صحابہ کرامؓ کے آثار کو قابل اعتنا نہیں سمجھتے بلکہ واشگاف الفاظ میں فرماتے ہیں کہ:

''حضرت ابوہریرہؓ، حضرت انسؓ، حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہم کے آثار کے مقابلہ میں اپنی رائے کو نہیں چھوڑ سکتا۔''

چنانچہ علامہ شعرانیؒ، امام ابوجعفرؒ الشیز اماری کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ ابومطیع البلخیؒ فرماتے ہیں۔ میں نے امام ابوحنیفہؒ سے پوچھا کہ اگر آپ کے فتویٰ کے خلاف حضرت ابوبکر یا حضرت عمر رضی اللہ عنہما کا فتویٰ ہو تو کیا آپ اپنی رائے کو چھوڑ دیں گے؟ تو انھوں نے فرمایا: ہاں۔ 703

وكذلك كنت ادع رأيي لرأى عثمان و على و سائر الصحابة ماعدا اباهريرة و انس بن مالك و سمرة بن جندب۔ (الميزان الكبرىٰ: ص ۵۴ ج ۱)

اسی طرح میں اپنی رائے حضرت عثمانؓ و علیؓ اور باقی سب صحابہ رضوان اللہ علیہم کے فتویٰ کی بنا پر چھوڑ دیتا ہوں سوائے

ابو ہریرہؓ، انس بن مالکؓ، جابر بن سمرہؓ کے (کہ ان کے فتویٰ کی بنا پر اپنی رائے کو نہیں چھوڑتا)

یہی بات مولانا عبدالرشید نعمانیؒ نے "ماتمس الیه الحاجة" (ص ۸) میں بھی نقل کی ہے۔ حافظ ابوشامہؒ نے "المؤمل للرد الی الامر الاول" میں امام صاحبؒ کا یہی قول نقل کیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں :

أقلد جميع الصحابة و لا استجيز خلافهم برأي الا ثلاثة نفر انس بن مالك و ابوهريرة و سمرة بن جندب۔ (مجموع رسائل المنيرية : ص ۳۳ ج ۳)

یعنی میں تمام صحابہ کی تقلید کرتا ہوں اور ان کے خلاف اپنی رائے کو صحیح نہیں سمجھتا سوائے تین : انس بن مالکؓ، ابوہریرہؓ اور سمرۃ بن جندبؓ کے۔

انھوں نے یہاں ان صحابہ کرامؓ کے فتویٰ کے قابل اعتبار نہ ہونے کے اسباب کا بھی ذکر کیا ہے۔ مگر اس کی تفصیل کی یہاں ضرورت نہیں اور نہ ہی اس بات کی ضرورت ہے کہ بتلایا جائے کہ حضرت ابوہریرہؓ، حضرت انس بن مالکؓ، حضرت جابرؓ بن سمرۃ کون تھے۔ اور ان کا درجہ و مرتبہ کیا تھا۔ بلکہ مقصود صرف اس بات کی وضاحت ہے کہ امام ابوحنیفہؒ تو ان صحابہ کرام کے فتویٰ کو تسلیم ہی نہیں کرتے بلکہ ان کے مقابلہ میں اپنے فتویٰ کو ترجیح دیتے ہیں لہٰذا مولانا صفدر صاحب اور ان کے ہمنوا کم از کم مدمقابل کو ہی "در موقوفات صحابہ حجت نیست" کا طعنہ نہ دیں۔ ذرا اپنی قبا اور اپنے دامن کو بھی دیکھ لیں۔ کہ خود مطلقاً آثار صحابہ کی حجیت کے کیا امام صاحبؒ بھی قائل ہیں؟ ع

اتنی نہ بڑھا پاکی داماں کی حکایت

704

علامہ ابن ہمامؒ باب صلاۃ الجمعۃ کے تحت لکھتے ہیں:

ان قول الصحابی حجة فيجب تقليده عندنا اذا لم ينفه شيء آخر من السنة۔

(فتح القدير : ص ۴۲۱ ج ۱)

کہ صحابی کا قول حجت ہے اور اس کی تقلید واجب ہے۔ بشرطیکہ کسی حدیث میں اس کی نفی نہ ہو۔

اور یہی قول مولانا مبارک پوریؒ صاحب نے علامہ علی قاریؒ سے بھی نقل کیا ہے۔ اسی اصول کی بنا پر علامہ لکھنویؒ نے زیر بحث مسئلہ کے بارے میں بالوضاحت لکھا ہے:

صرح ابن الهمام و غيره ان قول الصحابی حجة مالم ينفه شیء من السنة و من المعلوم ان الاحاديث المرفوعة دالة على اجازة قراءة الفاتحة خلف الائمة كما سيأتی عند ذكر ادلة الشافعية فكيف يؤخذ بالآثار و تترك السنة۔ (امام الكلام : ص ۲۲۲)

ابن ہمامؒ وغیرہ نے صراحت کی ہے کہ قول صحابی تب حجت ہے جب سنت سے اس کی نفی نہ ہو اور یہ بات معلوم ہے کہ مرفوع احادیث فاتحہ خلف الامام کے جواز پر دلالت کرتی ہیں جیسا کہ آئندہ شافعیہ کے دلائل کے ضمن میں آئے گا۔ لہٰذا سنت کو چھوڑ کر آثار پر عمل کیسے کیا جائے۔

اور پھر اس بات کا جواب دیتے ہوئے کہ جب احادیث میں تعارض ہو تو آثار صحابہ پر عمل کیا جائے گا۔ لکھتے ہیں:

ھذا اذا توافق عمل الصحابة بعده فی الترک ولیس کذلک فان اقوالھم و افعالھم ایضا مختلفة فی الارتکاب والترک۔

کہ یہ اس وقت ہے جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کا عمل ترک فاتحہ پر متفق ہو حالانکہ ان کے فتاویٰ واعمال اس میں مختلف ہیں۔

705

اوراس سے قبل اس کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

فان حجیة آثار الصحابة انما تکون مفیدة اذالم یکن الامر مختلفاً فیه بینھم والامر فیما نحن فیه لیس کذلک۔ (غیث الغمام ص ۱۵۵)

کہ صحابہ کرامؓ کے آثار کی حجیت اس وقت مفید ہے۔ جب وہ باہم مختلف نہ ہوں اور حال یہ ہے کہ وہ اس مسئلہ میں باہم مختلف ہیں۔

یہ ہے آثار صحابہ کرام کے متعلق علمائے احناف کے مسلک کی مختصر وضاحت مگر صد افسوس کہ جناب صفدر صاحب زیر بحث مسئلہ میں بھی صحابہ کے اقوال وفتاویٰ کی حجیت کے قائل نظر آتے ہیں، ورنہ الزام کا کیا فائدہ؟ بلکہ علامہ کشمیریؒ نے تو فرمایا ہے: ''**والواجب علی کل احد من المذھب جواب المرفوعات لا الموقوفات والآثار**'' کہ ہر ایک پر مرفوع روایات کا جواب واجب ہے، نہ کہ موقوفات وآثار کا (العرف الشذی: ص ۲۱۲) لہٰذا جب ان کے جواب کی ضرورت نہیں تو ان سے استدلال چہ معنی دارد؟

ہمارے نزدیک صحابہ کرامؓ کے آثار فریقین اپنے مؤقف کی تائید میں پیش کر سکتے ہیں۔ان سے احتجاج واستدلال کی نظر سے نہیں۔جیسا کہ حصہ اول میں ہم وضاحت کر چکے ہیں۔اس مسئلہ میں جو آثار فریق ثانی کی طرف سے پیش کیے جاتے ہیں ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اثر حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ

امام مالکؒ بواسطہ حضرت نافعؒ روایت کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ سے امام کے پیچھے قراءت کے متعلق سوال ہوا تو انھوں نے فرمایا:

اذاصلی احدکم خلف الامام فحسبه قراء ة الامام واذا صلی وحده فلیقرأ و کان ابن عمر لا یقرأ خلف الامام۔

جب کوئی امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قراءت اسے کافی ہے اور جب وہ اکیلا پڑھے تو وہ قراءت کرے (نافعؒ کا بیان ہے کہ) ابن عمرؓ امام کے پیچھے نہیں پڑھتے تھے۔

حضرت ابن عمرؓ سے ایک اور اثر مؤطا امام محمدؒ (ص ۹۶) میں بواسطہ ''اسامہ بن زید عن سالم'' ان الفاظ سے مروی ہے۔

کان ابن عمر لا یقرأ خلف الامام۔ ''ابن عمرؓ امام کے پیچھے نہیں پڑھتے تھے۔''

امام بیہقیؒ نے ''اسامہ عن قاسم'' کی سند سے یہ الفاظ بھی نقل کیے ہیں۔

كان لا يقرأ خلف الامام جهر او لم يجهر و كان رجال ائمة يقرؤن وراء الامام۔

(كتاب القراءة : ص ١٤٦ ، السنن الكبرى : ص ١٦١ ج ٢)

706 کہ ابن عمرؓ امام کے پیچھے قراءۃ نہیں کیا کرتے تھے۔ امام جہر سے پڑھتا یا آہستہ اور بڑے بڑے امام، امام کے پیچھے قراءت کیا کرتے تھے، نیز دیکھیے التمہید (ص ۵۴ ج ۱۱)۔

جناب صفدر صاحب کی بددیانتی اور واضح تناقض

مولانا صفدر صاحب نے یہی اثر احسن الکلام (ص ۳۰۱) میں کتاب القراءۃ کے حوالہ سے نقل کیا ہے مگر نہایت افسوس کی بات ہے کہ اس کا آخری حصہ:

''اور بڑے بڑے امام، امام کے پیچھے قراءت کیا کرتے تھے۔''

شیر مادر سمجھ کر ہضم کر گئے ہیں پھر لطف کی بات یہ ہے کہ امام بیہقیؒ نے ذکر کیا ہے کہ بعض نے محمد بن یزید عن المؤمل بن اسماعیل عن سفیان الثوری عن اسامۃ بن زید عن القاسم بن محمد کی سند سے حضرت عمرؓ کا یہ قول ذکر کیا ہے کہ'' **لا يقرأ خلف الامام جهر أو لم يجهر** ''امام کے پیچھے نہ پڑھا جائے۔ امام اونچی آواز سے پڑھے یا آہستہ۔ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ معلوم نہیں اس نے حضرت ابن عمرؓ کے قول کو حضرت عمرؓ کا قول قرار دینے میں قصداً غلطی کی ہے یا اسے وہم ہوا ہے۔ کیوں کہ یہ حدیث جامع سفیان ثوریؒ میں اسی سند کے ساتھ یوں ہے: ''ابن عمر امام کے پیچھے نہیں پڑھتے تھے خواہ امام بلند آواز سے پڑھتا یا آہستہ اور بڑے بڑے لوگ امام کے پیچھے پڑھتے تھے۔'' امام سفیان ثوری سے اسی طرح ایک جماعت نے روایت کیا ہے۔ مگر اس شخص نے قاسم بن محمدؒ کا یہ قول چھوڑ دیا کہ ''بڑے لوگ امام کے پیچھے پڑھتے تھے۔'' اور یہ تو کوئی انصاف نہیں کہ سلف کے وہی اقوال نقل کیے جائیں جو مذہب کے موافق ہوں۔ اور جو اپنے مذہب کے مخالف ہوں انھیں چھوڑ دیا جائے پھر یہ دعویٰ کیا جائے کہ میرے مذہب پر سلف کا اجماع ہے اور جو اس کے مخالف ہو ان پر خرق اجماع پر طعن و تشنیع بھی کرے۔ اس مسئلہ میں جس میں عصر صحابہ سے تاہنوز اختلاف چلا آتا ہے۔ مولانا صفدر صاحب نے اپنے موقف پر اجماع کا دعویٰ تو نہیں کیا البتہ ایک اثر کی بنیاد پر جس کے رجال کی انھوں نے توثیق کی ہے۔ قراءت خلف الامام کو بدعت قرار دیتے ہیں۔ ان کے الفاظ ہیں:

''اگر یہ نقل صحیح ہے تو امام کے پیچھے قراءت کرنے کے بدعت ہونے کا اس سے بڑھ کر اور کیا ثبوت مل سکتا ہے۔'' (احسن: ص ۳۲۸ ج ۸ ، ص ۳۲ ج ۱)

غور فرمایئے اس اثر کے راویوں کی توثیق بھی کرتے ہیں اس کے باوجود ''اگر یہ نقل صحیح ہے'' کہہ کر بچ نکلنے کا بہانہ بھی بناتے ہیں کیا مولانا موصوف کا یہ طرز عمل اسی شخص کی مانند نہیں جس کا شکوہ امام بیہقیؒ نے کیا ہے۔ مولانا صفدر صاحب نے جب کتاب القراءۃ سے یہ اثر نقل کیا ہے تو انھیں چاہیے تھا کہ اسے مکمل نقل کرتے۔

مزید برآں حضرت موصوف نے احسن الکلام (ص ۱۴۹ ج ۲) میں اسی اثر کا آخری حصہ نقل فرمایا اور بڑی بے جگری سے اس کے راوی اسامہ بن زید اللیثی پر جرح فرمائی۔ ان کے الفاظ ہیں:

''امام احمدؒ ان کو لیس بشیء کہتے ہیں۔ نسائیؒ ان کو لیس بالقوی کہتے ہیں۔ ابوحاتمؒ کہتے ہیں ان سے احتجاج صحیح نہیں ہے۔ امام یحییٰ بنؒ سعید نے ان کو ضعیف سمجھ کر بالآخر مطلقاً ترک کر دیا تھا۔ امام ابن معینؒ کہتے ہیں کہ ان کی احادیث کا محدثین نے انکار کیا ہے۔ امام بخاریؒ نے اس کو ترک کر دیا تھا۔ الخ (ملخصاً)

707

اب انصاف شرط ہے کہ اگر ان کے نزدیک یہ اثر ضعیف ہے تو اس کا ابتدائی حصہ کیوں کر صحیح ہو سکتا ہے۔

مؤلف احسن الکلام کی عجیب چالاکی

لکھتے ہیں: مبارک پوریؒ سے جب اس کی سند پر کلام کرنے کی جرأت بھی نہ ہو سکی اور چوں کہ حضرت ابن عمرؓ حدیث رفع الیدین کے راوی تھے۔ اس لیے اس روایت کو اپنے حال پر چھوڑ کر آگے نکلنا بھی گوارا نہ ہو سکا تو زمین و آسمان کے قلابے ملانے کی ٹھان لی۔ لکھتے ہیں: ''حضرت ابن عمرؓ کے اسی اثر کا حضرت عمرؓ کے اثر سے تعارض ہے چوں کہ حضرت عمرؓ اپنے بیٹے ابن عمرؓ سے سنت کے زیادہ عالم تھے۔ اس لیے حضرت عمرؓ کے اثر کو ابن عمرؓ کے اثر پر ترجیح ہوگی۔'' اس اعتراض کے جواب میں ہمارے مہربان نے جس جذباتی انداز کا مظاہرہ فرمایا ہے، وہ احسن الکلام میں دیکھا جا سکتا ہے۔ ہم ان کی طول کلامی اور ''شیریں بیانی'' کے متعلق کچھ کہنا نہیں چاہتے، البتہ اس غلط بیانی کا ازالہ ضروری ہے کہ یہ اعتراض بنیادی طور پر محدث مبارک پوریؒ مرحوم کا نہیں بلکہ علامہ نیمویؒ جنھیں ہمارے مہربان محقق نیمویؒ کہتے ہیں (حاشیہ ص ۳۲۵) نے یہ انداز تطبیق آثار السنن میں ایک بحث کے دوران میں اختیار کیا ہے اور اسی کے پیش نظر الزامی طور پر مبارک پوریؒ صاحب نے ان ہی کے آئینہ میں ان ہی کا چہرا دکھانے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ ان کے الفاظ ہیں:

قال النیموی فی باب وضع الیدین قبل الرکبتین و اما ما ذکرہ البخاری من حدیث ابن عمر معلقا موقوفاً فیعارض بما اخرجہ الطحاوی بسند صحیح من حدیث عمر بن الخطاب موقوفا و عمر اعلم بالسنۃ من ابنہ عبداللہ فنقول حدیث ابن عمر ھذا رواہ مالک موقوفا و یعارضہ بما اخرجہ الدارقطنی بسند صحیح عن عمر و عمر اعلم بالسنۃ .الخ (ابکار المنن: ص ۱۷۳)

یعنی علامہ نیمویؒ نے ''باب وضع الیدین قبل الرکبتین'' میں کہا ہے کہ امام بخاریؒ نے جو حضرت ابن عمرؓ سے موقوفاً نقل کیا ہے تو حضرت عمرؓ کا وہ اثر اس کے معارض ہے جسے امام طحاویؒ نے سند صحیح سے نقل کیا ہے۔ (یعنی ابن عمرؓ سجدے کو جاتے ہوئے پہلے ہاتھ رکھنے کے قائل تھے اور حضرت عمرؓ پہلے گھٹنے رکھنے کے قائل تھے) اور حضرت عمرؓ اپنے بیٹے حضرت عبداللہؓ سے سنت کو زیادہ جاننے والے تھے۔ (مبارک پوریؒ فرماتے ہیں) پس ہم بھی یہاں یہی کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کا اثر جو مؤطا امام مالکؒ میں ہے وہ معارض ہے حضرت عمرؓ کے اثر کے جسے امام دارقطنیؒ نے سند صحیح سے نقل کیا ہے اور حضرت عمرؓ بیٹے سے زیادہ سنت کو جاننے والے تھے۔

708

قارئین کرام یہ ہیں مبارک پوریؒ صاحب کے الفاظ۔ اب آپ ہی دل لگتی کہیے کیا مولانا صفدر صاحب نے دیانت کا خون نہیں کیا؟ محدث مبارک پوریؒ تو علامہ نیمویؒ کے مسلمات کی روشنی میں انھیں حضرت ابن عمرؓ کے اثر کا الزامی جواب دیتے ہیں لیکن یہ حضرت اس اعتراض کا انتساب بنیادی طور پر مبارک پوریؒ صاحب کی طرف کرتے ہیں۔ اگر یہ جواب صحیح نہیں یا تطبیق کا یہ انداز غلط ہے (اور بہرحال غلط ہے) تو اپنے گریبان میں جھانک کر دیکھیے قصور کس کا ہے؟

اے چشم اشکبار ذرا دیکھ تو سہی ہوتا ہے جو خراب کہیں تیرا ہی گھر نہ ہو

بلکہ مبارک پوریؒ صاحب نے تو الزامی جواب کے بعد واشگاف الفاظ میں فرمایا ہے:

ولنا عن اثر ابن عمر اجوبة اخری ایضا ولکن لما کان النیموی رضی بھذا الجواب اکتفینا بہ۔ (ابکار المنن: ص ۱۷۳)

کہ ہمارے پاس حضرت ابن عمرؓ کے اثر کے اور بھی جوابات ہیں مگر جب علامہ نیمویؒ اس جواب پر راضی ہیں تو ہم اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔

709

اس صراحت کے بعد اعتراض کا انتساب مبارک پوریؒ صاحب کی طرف کرنا کہاں تک مبنی بر دیانت ہے؟

ذرا اندازہ فرمایئے ہمارے مہربان نے کس چالاکی سے مبارک پوریؒ صاحب کے اعتراض کا حلیہ بگاڑنے کی کوشش کی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ اس ''فن'' میں ''ید طولیٰ'' رکھتے ہیں۔ جس کی متعدد مثالیں پہلے بھی آپ دیکھ آئے ہیں۔ رہی یہ بات کہ وہ دوسرے جوابات کیا ہیں تو عرض ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کا جو اثر موطا میں ہے وہ مجمل ہے جب کہ دوسرے آثار میں صراحت موجود ہے۔

''حضرت ابن عمرؓ صرف جہر میں خلف الامام نہیں پڑھتے تھے اور سری نمازوں میں پڑھتے تھے۔''

علامہ لکھنویؒ لکھتے ہیں:

والرابع ان بعضھا محمولة علی ترک القراءة فی الجھریة فقط الا فی السریة کاثر ابن عمر وغیرہ علی ما مر فلا یصح سندًا للحنفیة۔ (امام الکلام: ص ۲۲۱)

کہ چوتھا اعتراض یہ ہے کہ بعض آثار صرف جہری نمازوں میں فاتحہ کے ترک پر محمول ہیں نہ کہ سری میں جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ وغیرہ کا اثر ہے۔ جیسے کہ پہلے گزر چکا ہے۔ لہٰذا یہ حنفیہ کے لیے دلیل صحیح نہیں۔

خود امام مالکؒ نے اسے (الموطا مع الزرقانی ص ۱۷۸ ج ۱) **باب ترک القراءة خلف الامام فیما یجھر فیہ** میں ذکر کر کے اشارہ کر دیا ہے کہ یہ جہری نمازوں کے متعلق ہے اور یہی موقف علامہ ابن عبدالبرؒ، امام بغویؒ وغیرہ کا ہے۔ بلکہ صحیح سند سے یہ بھی ثابت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے جیسا کہ حصہ اول میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

رہا کتاب القراءة کا اثر جس میں سری نمازوں میں بھی قراءت خلف الامام کا ذکر ہے تو امام بیہقیؒ اس کے متعلق فرماتے ہیں:

والمثبت اولٰی من النافی (السنن الکبریٰ: ص ۱۶۱ ج ۲) کہ مثبت نافی سے مقدم ہے۔

710 اور یہ عین اصول کے مطابق بھی ہے جس کا اعتراف صفدر صاحب نے بھی کیا ہے. (احسن: ص ۲۰۸ ج ا، ص ۲۵۹ ج ا طبع سوم)
لہٰذا جب سری نمازوں میں ان سے فاتحہ خلف الامام صحیح سند سے ثابت ہے تو اس کا انکار محض ضد کا نتیجہ ہے اور سری میں نہ پڑھنے کا قول فاتحہ سے زائد قراءت پر محمول ہے۔

حضرت زیدؓ بن ثابت کا اثر

حضرت عطاءؒ بن یسار فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت زیدؓ سے سوال کیا، کیا امام کے ساتھ قراءت کی جا سکتی ہے تو انھوں نے فرمایا:

لا قراء ة مع الامام فی شیء۔ (مسلم: ص ۲۱۵ ج ا، طحاوی: ص ۱۲۴ ج ا وغیرہ)
کہ امام کے ساتھ کسی نماز میں قراءت نہیں۔

یہ اثر سنداً محل نظر ہے مگر حضرت زیدؓ کا یہ اثر ماعدا فاتحہ پر یا ترک جہر پر محمول ہے تاکہ احادیث صحیحہ مرفوعہ میں اور اس اثر میں موافقت ہو جائے ۔جیسا کہ امام بیہقیؒ نے کتاب القراء ۃ (ص ۱۴۸) اور علامہ نوویؒ نے شرح مسلم (ص ۲۱۵ ج ا) اور علامہ ابن عبدالبرؒ نے التمہید (ص ۵۰ ج ۱۱) میں کہا ہے۔

علاوہ ازیں حضرت عبیدؒ اللہ بن مقسم کا بیان ہے کہ حضرت عبدؓ اللہ بن عمر، زیدؓ بن ثابت اور جابرؓ بن عبداللہ فرماتے ہیں کہ:

لا تقرء وا خلف الامام فی شیء من الصلوٰۃ۔ (نصب الرایۃ ص ۱۲ ج ۲ طحاوی ص ۱۲۹ ج ۱)
کہ امام کے پیچھے کسی نماز میں قراءت نہ کرو۔

اس اثر کی سند میں بکرؒ بن عمرو المعافی ہے جس کے متعلق ابن القطانؒ فرماتے ہیں کہ اس کی عدالت معلوم نہیں۔ دارقطنیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے معاملے میں غور وفکر کیا جائے اور ایک قول ہے کہ وہ قابل اعتبار ہے۔ ابوحاتمؒ فرماتے ہیں کہ وہ شیخ 711 ہے۔ امام ابنؒ حبان نے اسے ثقات میں ذکر کیا ہے۔ (تہذیب: ص ۴۸۶ ج ا) ائمہ جرح وتعدیل کے ان اقوال سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ بکر بن عمروؒ قابل اعتبار ہے ثقات کے درجہ میں وہ نہیں۔ ❶ اس کے علاوہ امام بخاریؒ نے صحیح بخاری کتاب التفسیر میں سورہ البقرۃ کی آیت ﴿وقاتلوھم حتی لا تکون فتنۃ﴾ (ص ۶۴۸ ج ۲) میں اس سے متابعۃ روایت لی ہے اور اسی روایت کو (ص ۶۷۰ ج ۲) پر بھی ذکر کیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی لکھا ہے کہ امام بخاریؒ نے اس سے صرف ایک روایت متابعۃً لی ہے ❷ (ہدی الساری: ص ۳۹۳) البتہ امام مسلمؒ نے کتاب الامارہ باب کراہۃ الامارۃ بغیر ضرورۃ (ص ۱۲۱ ج ۲)

---

❶ توضیح طبع اول میں اسی بنا پر ہم نے اس پر کلام کیا۔ مگر مزید باتیں معلوم ہونے کے ناطے ہم نے اس کو بدل دیا ہے۔
❷ حافظ ذہبیؒ نے میزان (ص ۳۴۷ ج ا) میں فرمایا ہے "محلہ الصدق واحتج بہ الشیخان" مگر ان کا یہ کلام من وجہ محل نظر ہے کہ امام بخاریؒ نے متابعۃ روایت لی ہے احتجاجاً نہیں۔ اسی طرح السیر (ص ۲۰۳ ج ۶) میں انھوں نے فرمایا ہے: "کان ثقۃ ثبتا فاضلا" "لیکن بکر کو" ثقۃ ثبت" کہنا درست نہیں۔ تاریخ اسلام (ص ۹۷ ج ۳) میں صرف یہ کہا ہے: "کان لہ فضل وعبادۃ قال ابو حاتم شیخ" اس کے علاوہ کوئی کلمہ توثیق کا ذکر نہیں کیا۔ صحیح یہی ہے کہ وہ صدوق ہیں جیسا کہ میزان میں ہے۔

میں اس سے احتجاجاً روایت لی ہے۔ اور امام ترمذیؒ نے اس کی حدیث کو حسن صحیح قرار دیا ہے۔ (ترمذی مع التحفة : ص ۲۶۸ ج ۳) اور حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں اسے "صدوق عابد" قرار دیا ہے۔ اس لیے بکرؒ کی یہ روایت حسن درجہ سے کم نہیں۔ مگر یہ اثر بھی ماعدا فاتحہ پر یا ترک جہر پر محمول ہے۔ جیسا کہ امام بیہقیؒ وغیرہ کے حوالے سے ہم نے ابھی ذکر کیا۔ بالخصوص جب کہ حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ سے بسند جید گزر چکا ہے کہ وہ سری نمازوں میں قراءت خلف کے قائل تھے۔ جس کا اعتراف علمائے احناف نے بھی کیا ہے اور حضرت جابرؓ سے بھی سری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام منقول ہے۔ (کمامر)۔

712 لہٰذا ان صحیح آثار کی روشنی میں اس اثر کو کیوں کر صحیح قرار دیا جا سکتا ہے۔ نیز جس طرح ان آثار میں سری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام مستثنیٰ ہے۔ اسی طرح حضرت زیدؓ کا یہ حکم بھی جہری نمازوں کے لیے یا سری میں فاتحہ سے ماسوا قراءت پر محمول ہے۔ پھر اس اثر سے صرف کفایت ہی مراد ہے۔ رہی حرمت تو اس کے مفہوم سے یہ خارج ہے۔

لیکن موطا امام محمدؒ (ص ۱۰۰) اور کتاب القراءۃ (ص ۱۴۷) میں جو اثر ان الفاظ سے مروی ہے کہ:

من قرأ خلف الامام فلا صلاة له۔ کہ جو امام کے پیچھے پڑھتا ہے تو اس کی نماز نہیں ہوتی۔

تو یہ اثر سنداً کمزور ہے۔ چنانچہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں:

لا یعرف لھذا الاسناد سماع بعضھم من بعض و لا یصح مثلہ۔ (نصب الرایة : ص ۲۰ ج ۲)

کہ اس اثر کی سند کے بعض راویوں کا سماع بعض سے معلوم نہیں اور اس قسم کی روایت صحیح نہیں۔

علاوہ ازیں علامہ ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں:

قول زید بن ثابت من قرأ خلف الامام فلا صلاة له منکر لا یصح عنه و قد اجمع العلماء علی من قرأ خلف الامام فصلاته تامة و لا اعادة علیه۔ (الاستذکار : ص ۱۹۳ ج ۲)

حضرت زیدؓ کا قول کہ جو امام کے پیچھے پڑھتا ہے اس کی نماز صحیح نہیں منکر ہے۔ یہ ان سے صحیح نہیں اور علماء کا اجماع ہے جو امام کے پیچھے پڑھتا ہے اس کی نماز مکمل ہے۔ اس پر اس کا لوٹانا ضروری نہیں۔

ضروری تنبیہ

علامہ لکھنویؒ نے امام الکلام (ص ۲۲۱) اور التعلیق الممجد (ص ۱۰۰) میں بھی علامہ ابن عبدالبرؒ کی یہ عبارت نقل کی ہے۔ اور انہی کے حوالے سے مولانا عثمانی نے بھی اسے اعلاء السنن (ص ۸۸ ج ۴) میں نقل کیا ہے مگر وہاں پہلے خلف الامام اور دوسرے خلف الامام کے مابین عبارت صرفِ نظر یا کاتب کی غلطی سے رہ گئی ہے۔

اسی طرح علامہ ابن عبدالبرؒ التمہید میں فرماتے ہیں: "**قد اجمعوا انه من قرأ مع الامام علی ای حال کان فلا اعادة علیه فدل ذلک علی فساد ظاهر حدیث زید هذا**" کہ اس پر اجماع ہے کہ جو امام کے ساتھ کسی حالت میں قراءت کرے اس پر نماز کا اعادہ نہیں جس سے حضرت زیدؓ کے اس اثر کا فساد ظاہر ہو جاتا ہے۔ (التمہید : ص ۵۰ ج ۱۱)

713 اس روایت کی سند میں بھی اضطراب ہے۔ موسیٰؒ بن سعد سے بعض راوی اسے بواسطہ "ابن زید بن ثابت عن ابیہ زید"

سے اور بعض ''عن ابیہ عن زید بن ثابت'' سے اور بعض بغیر کسی واسطہ کے براہ راست حضرت زیدؓ سے روایت کرتے ہیں۔ مزید برآں موسیٰ بنؒ سعد کو سوائے امام ابن حبانؒ کے کسی نے ثقہ نہیں کہا۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی صرف مقبول ہی کہا ہے۔ لہٰذا اس کی روایت بغیر متابعت کے مقبول نہیں جیسا کہ خود حافظ ابن حجرؒ نے تقریب کے مقدمہ میں صراحت کی ہے۔ بلکہ مولانا لکھنویؒ نے تو یہ بھی نقل کیا ہے کہ:

''کانه محمول علی القراء ة المخلة بالاستماع. '' (التعلیق الممجد :ص ۱۰۰)

کہ یہ اثر ایسی قراءت پر محمول ہے جو استماع میں مخل ثابت ہو۔

لہٰذا حضرت زیدؓ کے اس اثر سے فاتحہ خلف الامام کی حرمت پر استدلال غلط ہے۔

حضرت زیدؓ سے یہی الفاظ ایک اور سند سے بھی منقول ہیں جس کے بارے میں امام ابوزرعہ فرماتے ہیں: '' باطل لا اصل له '' کہ یہ باطل ہے۔ اس کی کوئی اصل نہیں۔ (ابوزرعہ الرازی وجهوده :ص ۷۲۹ ج ۲)

حضرت جابرؓ بن عبداللہ کا اثر

وہبؒ بن کیسان فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت جابرؓ سے سنا، فرماتے تھے:

من صلی رکعة لم یقرأ فیها بام القراٰن فلم یصل الا وراء الامام۔ (ترمذی :ص ۲۶۱ ج ۱)

کہ جس نے ایسی رکعت پڑھی جس میں اس نے سورہ فاتحہ نہیں پڑھی تو اس نے گویا وہ پڑھی ہی نہیں مگر یہ کہ وہ امام کے پیچھے ہو۔

یہ اثر سنداً صحیح ہے لیکن حضرت جابرؓ سے حصہ اول میں بسند صحیح گزر چکا ہے کہ وہ سری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے۔ جس سے انکار محض ضد پر مبنی ہے۔ لہٰذا اس اثر سے مراد زیادہ سے زیادہ جہری نمازیں ہیں۔ جب امام بلند آواز سے پڑھ رہا ہو۔

ثانیاً: امام اسحٰق بن ابراہیمؒ حنظلی (جو کہ امام احمدؒ کے معاصر اور بلند پایہ مجتہد ہیں اور ابن راہویہ سے معروف ہیں) سے امام ابن خزیمہؒ نقل فرماتے ہیں کہ:

یحتمل ان یکون المراد به الرکعة التی یدرک الماموم امامه راکعا فیجزئ عنه بلا قراء ة۔

(کتاب القراء ة :ص ۱۱۲)

اس میں احتمال ہے کہ مراد وہ رکعت ہو جس کو مقتدی امام کے ساتھ بحالت رکوع میں ملتا ہے سو اس کی یہ رکعت قراءت کے بغیر ہی کافی ہوگی۔

خدارا غور کیجیے کہ اگر حضرت امام احمدؒ اس اثر سے حدیث '' **لا صلوٰة الا بفاتحة الکتاب** '' کے عموم کی تخصیص کریں تو وہ فریق ثانی کے ہاں مقبول لیکن اگر اسی اثر کے عموم کو رکوع کی رکعت سے خاص قرار دیں حضرت امام اسحاقؒ بن راھویہ، تو وہ نامقبول، آخر کیوں؟ ﴿ **فتلك اذا قسمة ضيزٰى** ﴾

ثالثاً: اس میں عموم مطلق ہے تو یہ اثر خود علمائے احناف کے مسلک کے خلاف ہے۔ جب کہ ان کے نزدیک فرض نماز

کی آخری دو رکعتوں میں فاتحہ تو کجا مطلقاً قراءت ہی فرض نہیں۔ چپ چاپ خاموشی سے کھڑا رہے یا سبحان اللہ سبحان اللہ ہی کہہ دے تو بھی نماز ہو جائے گی۔ جیسا کہ پہلے با حوالہ گزر چکا ہے۔ اور مؤلف احسن الکلام نے اس اعتراض سے جس ہوشیاری سے جان چھڑانے کی کوشش کی ہے اس کی حقیقت بھی آپ پڑھ آئے ہیں۔ لہٰذا کیوں نہ امام اسحاقؒ کے قول کے مطابق اس کو رکوع کی رکعت کے متعلق سمجھا جائے تاکہ حنفی مذہب بھی محفوظ رہے۔ اور حضرت جابرؓ کے دوسرے اثر (جس میں سری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام کا ثبوت ہے) سے بھی تطبیق ہو جائے۔ بلکہ اس اثر سے تو واضح ہوتا ہے کہ فاتحہ نماز میں فرض ہے۔ اس کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ مگر علمائے احناف یہاں بھی ان سے متفق نہیں۔ آخر کیوں؟

حضرت عبدؓ اللہ بن مسعود کا اثر

حضرت ابووائلؒ کا بیان ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابن مسعودؓ سے دریافت کیا کہ میں امام کے پیچھے قراءت کر سکتا ہوں تو انھوں نے فرمایا:

ان فی الصلاۃ شغلا سیکفیک قراءۃ الامام (ابن ابی شیبہ: ص ۳۷۶ ج ۱، طحاوی: ص ۱۲۹ ج ۱، موطا: ص ۹۸، بیہقی: ص ۱۶۰ ج ۲، عبدالرزاق: رقم ۲۸۰۳، المعجم الکبیر: رقم ۹۳۱۱ ص ۳۰۳ ج ۹)

کہ نماز میں شغل ہے، تمھیں امام کی قراءت کافی ہے۔ ❶

715

---

❶ حضرت عبدؓ اللہ بن مسعود سے یہ روایت دو طریق سے مروی ہے۔ ایک سفیان، شعبہ ابوالاحوص عن منصور عن ابی وائل عن ابن مسعود۔ دوسری نصر بن مرزوق ثنا الخصیب ثنا وہیب بن خالد عن منصور۔ الخ کے طریق سے جو طحاوی (ص ۱۲۹ ج ۱) میں ہے۔ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں یہی روایت طحاوی کے حوالہ سے نقل کی ہے اور اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

صفدر صاحب کا عجیب خبط یا بے خبری

اور یہی روایت صفدر صاحب نے احسن الکلام (ص ۳۰۸ ج ۱) میں تیسری سند کی سرخی سے نقل کی ہے اور حوالہ میں طحاوی کے علاوہ مجمع الزوائد، کتاب القراءۃ اور موطا امام محمدؒ کا بھی حوالہ دیا ہے۔ حالانکہ یہ روایت طحاویؒ میں جس سند سے ہے وہ کتاب القراءت موطا میں نہیں۔ انھیں چاہیے کہ ان کا حوالہ ''دوسری سند'' کی سرخی کے ذیل میں ذکر کرتے۔ مزید برآں طحاوی کی اس روایت کی سند پر محدث مبارک پوریؒ نے ابکار المنن میں ایک یہ اعتراض بھی کیا ہے کہ:

''سند میں نصر بن مرزوق ہے اور مجھے اس کا ترجمہ نہیں ملا۔''

جس کے جواب میں مولانا صاحب فرماتے ہیں کہ:

''مبارک پوری رحمہ اللہ کو ترجمہ نہیں ملا تو کیا حرج، علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں کہ رجالہ موثقون۔ (المجمع: ص ۱۸۵ ج ۲)

اور علامہ نیمویؒ لکھتے ہیں کہ اس کی سند صحیح ہے۔

اولاً: مجمع الزوائد میں یہ اثر (ص ۱۸۵ ج ۲) پر نہیں بلکہ (ص ۱۰۰، ۱۱۱ ج ۲) پر ہے۔ اور علامہ ہیثمیؒ نے طبرانی کبیر اور الاوسط کا حوالہ دیا ہے۔ اور طبرانی (ص ۳۰۳ ج ۹) میں یہ ''سفیان ثوری عن منصور عن ابی وائل'' کے طریق سے ہے۔ وہیبؒ بن خالد کے واسطہ سے نہیں۔ جسے امام طحاویؒ نے نصرؒ بن مرزوق سے بیان کیا ہے۔ قارئین کرام اب خود فیصلہ فرمائیں کہ اس توثیق کا کیا فائدہ؟ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں کہ یہ اثر صحیح ہے کیونکہ منصور سے مختلف طرق سے مروی ہے۔ رہا نصر بن مرزوق تو وہ بھی صدوق ہے، جیسا کہ الجرح والتعدیل (ص ۴۷۲ ج ۴ ق ۱) میں ابنؒ ابی حاتم نے صراحت کی ہے اور یہ بات تو بجا ہے کہ جاننے والا نہ جاننے والے پر حجت ہے۔'' جیسا کہ صفدر صاحب نے نقل کیا ہے۔

یہ اثر بھی صحیح ہے مگر اس سے مراد بھی جہری نمازیں ہیں۔ جب کہ ان سے سری نمازوں میں قراءت خلف الامام ثابت ہے جیسا کہ بسند صحیح حصہ اول میں گزر چکا ہے۔

البتہ موطا امام محمدؒ (ص ۹۶) میں ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ سری اور جہری کسی نماز میں امام کے پیچھے نہیں پڑھتے تھے، لیکن یہ روایت سخت ضعیف ہے۔ جب کہ امام محمدؒ کے استاد محمد بن ابان بن صالح القرشی ضعیف ہیں۔ امام محمدؒ نے اسی محمدؒ بن ابان سے (ص ۷۳) بھی روایت لی ہے اور وہاں علامہ لکھنویؒ لکھتے ہیں:

هو ممن ضعفه جمع من النقاد (التعليق الممجد: ص ۷۴)

کہ ناقدین کی ایک جماعت نے اسے ضعیف کہا ہے۔

امام احمدؒ، ابن معینؒ، بخاریؒ، ابوداودؒ، ابن حبانؒ، نسائیؒ وغیرہ نے اسے ضعیف کہا ہے۔ امام نسائی "**لیس بثقة**" اور ابو حاتم "**لیس بقوی یکتب حدیثه و لا یحتج به**" کہتے ہیں۔

(لسان: ص ۳۱ ج ۵، تعجیل المنفعہ: ص ۳۵۷، الجرح والتعدیل: ج ۳ ق ۲ ص ۱۹۹)

کسی ایک محدث نے اسے ثقہ یا صدوق نہیں کہا۔ امام ابن حبانؒ کے الفاظ ہیں:

كان ممن يقلب الاخبار وله الوهم الكثير في الآثار۔ (المجروحين: ص ۲۶۰ ج ۲)

کہ وہ حدیثوں کو بدل دیتا تھا اور حدیثوں میں اس کے باکثرت اوہام ہیں۔

امام ابن معینؒ فرماتے ہیں: **لیس بشیءٍ** وہ کچھ بھی نہیں۔ نیز فرمایا: **ضعيف لا يكتب حديثه۔**

(الضعفاء لابن الجوزی: ص ۳۷ ج ۳، الکامل: ص ۲۱۳۹ ج ۶)

صفدر صاحب کا وہم

مؤلف احسن الکلام نے جو اسے صحیح بخاری کا راوی قرار دیتے ہوئے تہذیب (ص ۳ ج ۹) سے اس کی توثیق نقل کی ہے۔ (احسن: ص ۳۰۶ ج ۱) یہ ان کا محض وہم ہے۔ حالانکہ صحیح بخاری کا یہ راوی محمدؒ بن ابان ایک اور دوسرا راوی ہے۔ جس کی تعیین میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ بعض نے اسے محمدؒ بن ابان بن عمران السلمی الواسطی ویقال القرشی کہا ہے اور بعض نے محمدؒ بن ابان بن الوزیر البلخی المستملی کہا ہے۔ جس کی تفصیل تہذیب (ص ۳ ج ۹) میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اور یہ دونوں "ابن صالح" بہر حال نہیں۔ بدقسمتی سے مؤلف احسن الکلام نے یہ دیکھ لیا ہے کہ محمدؒ بن ابان بن عمران (جو **الصحیح** کا راوی ہے) بھی حمادؒ سے روایت کرتے ہیں لہٰذا موطا میں بھی یہی ہے لیکن یہ محض وہم ہے۔ جب کہ مؤطا کا راوی محمد بن ابان بن صالح الجعفی الکوفی ہے۔ اور امام محمدؒ کا مشہور استاد ہے۔ اور وہ حمادؒ بن ابی سلیمان سے بھی روایت کرتا ہے جیسا کہ تعجیل المنفعہ میں صراحت ہے۔ "عن حماد بن ابی سلیمان۔۔۔۔ وعنہ محمد بن الحسن الشیبانی" لہٰذا خواہ مخواہ اسے صحیح بخاری کا راوی قرار دینا وہم ہے یا لاعلمی کا نتیجہ۔

ترجمان الحدیث میں اس وضاحت کو الحمد للہ مولانا صفدر صاحب نے طبع ثالث میں تسلیم کر لیا ہے اور اب لکھتے ہیں:

’’اس پر محدثین نے کلام کیا ہے مگر مؤلف خیر الکلام فرماتے ہیں کہ تائید اور متابعت میں ضعیف بھی پیش کی جا سکتی ہے۔ لہٰذا تائید میں پیش کرنے میں کوئی حرج نہیں۔‘‘ (احسن: ص ۳۷۷ ج ۱ طبع سوم)

حالانکہ محمدؒ بن ابان پر امام نسائیؒ نے سخت جرح لیس بثقة کی ہے۔ امام ابن معینؒ نے لیس بشیءٍ اور لا یکتب حدیثه کہا ہے۔ امام ابن حبانؒ نے اس کی ایک روایت کو باطل قرار دیا ہے۔ (المجروحین) اور اصول میں یہ طے شدہ بات ہے کہ ’’لیس بثقة ، لیس بشیء اور لایکتب حدیثه‘‘ کے الفاظ جرحی کلمات میں دوسرے اور تیسرے طبقہ میں شمار ہوتے ہیں جن کی روایت قابل استشہاد و اعتبار نہیں۔

علاوہ محمدؒ بن ابان کے اس میں حمادؒ بن ابی سلیمان بھی ہے جسے آخری عمر میں اختلاط ہو گیا تھا اور علامہ ہیثمیؒ نے صراحت کی ہے کہ شعبہؒ، سفیانؒ اور ہشامؒ دستوائی کے علاوہ باقی حضرات نے اس سے اختلاط کے بعد سنا ہے اور ان کی روایات مقبول نہیں۔ (مجمع الزوائد: ص ۱۱۹ ج ۱)

714

لہٰذا صفدر صاحب تنہا محمد بن ابان کو نہ دیکھیں، حمادؒ کی بھی فکر کریں۔ الغرض موطا کا یہ اثر قطعاً ضعیف ہے۔ [1] اس کے برعکس سری نمازوں میں بسند صحیح حضرت ابن مسعودؓ سے قراءۃ خلف الامام ثابت ہے۔ (کمامر)

لہٰذا زیر بحث اثر صرف جہری نمازوں پر محمول ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ سے ایک روایت ان الفاظ سے بھی مروی ہے کہ:

انصت للقرآن ان فی الصلوة شغلا و سیکفیک ذلک الامام۔

قرآن کی قراءت کے وقت خاموش رہو کیونکہ نماز میں شغل ہے۔ یعنی امام قراءت میں مشغول ہے اور تجھے امام (کی قراءت) ہی کافی ہے۔

یہ روایت بھی سنداً حسن صحیح ہے مگر اس کا تعلق بھی جہری نمازوں سے ہے۔ چنانچہ امام بخاریؒ حضرت ابن مسعودؓ کا یہی اثر انصت للامام کے الفاظ سے نقل کرنے کے بعد امام عبدؒ اللہ بن مبارک سے نقل فرماتے ہیں:

دل ان هذا فی الجهر و انما یقرأ خلف الامام فیما سکت فیه الامام۔

(جزء القراءة: ص ۹۵ ، غیث الغمام: ص ۲۹)

---

[1] حضرت ابن مسعود سے ایک اثر ان الفاظ سے بھی مروی ہے کہ جو امام کے پیچھے پڑھتا ہے اس کے منہ میں مٹی ڈالی جائے۔ طحاوی (ص ۱۲۹ ج ۱) لیکن اس میں اولاً حدیج راوی متکلم فیہ ہے (میزان: ص ۴۶۷ ج ۱، تہذیب ص ۲۱۸ ج ۲)

ثانیاً: ابواسحاق مدلس و مختلط ہے اور اس کا سماع بھی حضرت علقمہؒ سے ثابت نہیں جیسا کہ امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص ۱۴۹) میں کہا ہے۔ نیز دیکھیے الجوہر النقی (ص ۱۰۲ ج ۱) اسی طرح جزء القراءۃ (ص ۷) میں ان سے جو یہ الفاظ ہیں کہ جو امام کے پیچھے پڑھے اس کے منہ میں بدبو ڈالی جائے تو وہ روایت بھی صحیح نہیں۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں:

هٰذا مرسل لا یحتج به۔ کہ یہ مرسل ہے جو حجت نہیں۔

خود امام بخاریؒ نے بھی اس کی پوری سند ذکر نہیں کی بلکہ کہا ہے کہ ’’روی ابو حباب عن سلمة بن کهیل‘‘ پھر یہ ابو حبابؒ بھی متکلم فیہ ہے اور وہ خالدؒ بن حباب ہے (کتاب الکنی للدولابی: ص ۱۴۳ ج ۱، میزان: ص ۶۲۹ ج ۱)

امام ابو حاتم فرماتے ہیں یکتب حدیثه مگر دوسرے محدثین فرماتے ہیں: لیس بذاک کہ یہ ایسا نہیں ہے۔

719 کہ یہ قول دلالت کرتا ہے کہ یہ حکم جہری نماز کے متعلق ہے اور بے شک وہ پڑھتے تھے، جب امام آہستہ پڑھتا تھا۔ لہٰذا اس اثر کو سری نمازوں پر محمول کرنا خالص سینہ زوری ہے۔ انصات کا تعلق ہی جہری نمازوں سے ہے جیسا کہ تفصیل گزر چکی ہے۔ اور پہلے آیت کی تفسیر میں گزر چکا ہے کہ امام ابن خزیمہؒ طبریؒ اور علامہ ابن عبدالبر نے بھی ان آثار کو جہری نمازوں سے خاص قرار دیا ہے۔ مولانا صفدر صاحب نے طبع سوم میں کتاب القراءۃ (ص ۱۱۶) کے حوالہ سے ان کا ایک اثر یہ بھی نقل کیا ہے کہ:

''میں جنڈ درخت کے جلتے کوئلوں کو منہ میں پکڑوں مجھے اس سے زیادہ پسند ہے کہ امام کے پیچھے قراءت کروں۔'' (احسن: ص ۳۷۷)

مگر کاش مولانا صاحب حسب عادت اس کے راویوں کی حیثیت بھی بیان کر دیتے مگر غالباً انھوں نے اس سے قصداً چشم پوشی فرمائی تا کہ سادہ لوح قارئین کرام کو دام تزویر میں پھنسایا جا سکے۔ یہ روایت قطعاً باطل اور بے اصل ہے جب کہ اس کا راوی عمرو بن عبدالغفار سخت ضعیف ہے۔ ابنؒ عدی فرماتے ہیں:

''وضع حدیث سے متہم ہے عقیلیؒ وغیرہ نے اسے منکر الحدیث کہا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس کی چند باطل روایات کی نشاندہی بھی کی ہے۔'' (لسان: ص ۳۶۹ ج ۴)

ثانیاً: اس میں ابن ابی لیلیٰ ہے جو گو صدوق ہے مگر اس کا حافظہ انتہائی کمزور تھا۔ جس کی بنا پر محدثین نے اس سے احتجاج کو صحیح قرار نہیں دیا۔ (تہذیب: ص ۳۰۲، ۳۰۳ ج ۹)

پھر جب سند صحیح حسن سے سری میں ان سے قراءت خلف الامام ثابت ہے تو پھر اس اثر کو پیش کرنا کیوں کر صحیح ہو سکتا ہے۔ اور امام بیہقیؒ کا یہ فرمان بالکل بجا ہے کہ اس سے مراد جہراً پڑھنا ہے۔ (کتاب القراءۃ: ص ۱۱۶) 720

حضرت عبداللہؓ بن عباس

جناب ابو جمرہؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا کہ کیا میں امام کے پیچھے پڑھ سکتا ہوں تو انھوں نے فرمایا: ''لا'' نہیں۔ (طحاوی: ص ۱۲۹ ج ۱)

حمادؒ بن سلمہ پر بحث

لیکن یہ اثر سنداً صحیح نہیں کیوں کہ اس میں حمادؒ بن سلمہ ہیں اور وہ گو ثقہ ہیں مگر آخر عمر میں ان کا حافظہ متغیر ہو گیا تھا۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

ثقة عابد اثبت الناس فی ثابت و تغیر حفظه بآخره۔ (تقریب: ص ۱۲۵)

کہ ثقہ عابد اور ثابتؒ کی روایت میں سب سے اثبت ہیں اور آخر عمر میں حافظہ متغیر ہو گیا تھا۔

اور مختلط و متغیر کی روایت کے متعلق ائمہ فن کا اتفاق ہے کہ جس راوی نے اس سے قبل از اختلاط سماع کیا ہو وہ روایت

صحیح ہے اور جس نے اختلاط کے بعد سنا ہو یا اس کے بارہ میں معلوم نہ ہو کہ قبل از اختلاط سنا ہے یا بعد از اختلاط تو اس کی وہ روایت مقبول نہ ہوگی۔ (ابن الصلاح مع التقیید والایضاح: ص۴۴۲، تقریب مع التدریب: ص۵۲۲ وغیرہ)۔

لہٰذا جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ عبدالغفارؒ بن داؤد نے حماد سے قبل از اختلاط سماع کیا ہے اس کی روایت صحیح کیوں کر ہو سکتی ہے؟ یہی بات مختصر طور پر محدث مبارک پوریؒ نے ''ابکار المنن'' (ص۱۷۴) میں کہی ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

فی اسنادہ حماد بن سلمۃ وھو ثقۃ لکن قال الحافظ فی التقریب تغیر بآخرہ۔

لیکن مؤلف احسن الکلام فرماتے ہیں۔

''مبارک پوریؒ صاحب لکھتے ہیں حمادؒ کا آخر عمر میں حافظہ کچھ خراب ہو گیا تھا۔ یہ اعتراض باطل ہے تغیر یسیر کا حکم لکھا جا چکا ہے اور حماد ثقہ ہیں۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں جو حماد پر اعتراض کرے اس کو اس کے اسلام میں متہم سمجھو۔ (احسن: ص۳۰۹، ۳۱۰)

721

مگر یہ حقیقت سے ناواقفی کا نتیجہ ہے یا محض دفع الوقتی ہے۔

اولاً: یہی دیکھیے کہ حافظ ابن حجرؒ نے ''حافظہ کچھ خراب'' نہیں فرمایا بلکہ ''تغیر بآخرہ'' کے الفاظ کہے ہیں۔ کیا ان الفاظ کا یہ ترجمہ درست ہے؟ ''آخر'' ''کچھ'' کس کا ترجمہ ہے۔

ثانیاً: ''تغیر'' کے متعلق بحث گزر چکی ہے۔ اسے صرف حافظہ کی کمزوری پر محمول کرنا اصطلاح محدثین سے ناواقفی کی دلیل ہے۔ امام حمادؒ بلاشبہ ثقہ ہیں لیکن محدثین نے ان کی منفرد اور خلاف ثقات روایات کو قبول نہیں کیا۔ امام احمدؒ کے کلام کا بھی یہ مفہوم قطعاً نہیں جو ہمارے مہربان لے رہے ہیں۔ اگر مطلب وہی ہے تو امام بخاریؒ، ذہلیؒ، ابوداؤدؒ، ابوحاتمؒ، دارقطنیؒ، ترمذیؒ، الاثرمؒ، بلکہ خود امام احمدؒ نے ان کی حدیث ''ان بلالا اذن قبل طلوع الفجر..الخ کو حمادؒ کی غلطی کیوں قرار دیا ہے؟ چنانچہ مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ حنفی بھی لکھتے ہیں:

قد صرح بانہ موقوف اکابر الائمۃ کاحمد والبخاری والذھلی و ابی داؤد و ابی حاتم والدارقطنی والاثرم والترمذی وجزموا بان حمادا اخطأ فی رفعہ۔ (بذل المجہود ص ۳۰۴ ج ۱)

علامہ زیلعیؒ اس حدیث کے متعلق امام بیہقیؒ سے نقل کرتے ہیں:

حماد بن سلمۃ احد ائمۃ المسلمین قال احمد بن حنبل ارأیت الرجل یغمز حماد بن سلمۃ فاتھمہ علی الاسلام الا انہ لما طعن فی السن ساء حفظہ فلذلک ترک البخاری الاحتجاج بحدیثہ و اما مسلم فانہ اجتھد فی امرہ واخرج من احادیثہ عن ثابت ما سمع منہ قبل تغیرہ و ما سوی حدیثہ عن ثابت فلا یبلغ اکثر من اثنی عشر حدیثاً اخرجھا فی الشواھد دون الاحتجاج واذا کان الامر کذلک فالاحتیاط ان لا یحتج بما یخالف فیہ الثقات و ھذا الحدیث من جملتھا۔

(نصب الرایۃ : ص ۲۸۶ ج ۱)

یعنی حمادؒ بن سلمہ مسلمانوں کے امام ہیں۔ امام احمدؒ نے کہا ہے کہ جوان کے متعلق کلام کرتا ہے، اس کو اس کے اسلام

میں متہم سمجھو، مگر جب ان کی عمر بڑی ہوگئی تو حافظہ کمزور ہوگیا۔ اسی بنا پر امام بخاریؒ نے ان سے احتجاجاً روایت نہیں لی۔ اور امام مسلمؒ نے ان کی روایات میں اجتہاد کیا ہے اور ان کی انہی روایتوں کو لیا ہے جو انھوں نے ثابتؒ سے تغیر سے پہلے سنی ہیں۔ اور ان کے علاوہ دوسرے شیوخ کی روایات بہت کم ہیں جن کی تعداد بارہ سے زیادہ نہیں اور انھیں لیا بھی شواہد میں ہے، احتجاج میں نہیں۔ لہٰذا جب معاملہ یہ ہے تو احتیاط اس میں ہے کہ ان کی اس روایت سے استدلال نہ کیا جائے جو ثقات کے مخالف ہو اور یہ بھی انہی میں سے ہے۔''

722

اندازہ فرمایئے اس حدیث کے مرفوع بیان کرنے میں تمام محدثین، امام حمادؒ کی تغلیط کرتے ہیں اور ان میں خود امام احمدؒ بھی ہیں۔ کسی کا ثقہ اور امام ہونا اور بات ہے اور آخری عمر میں بشری تقاضا کی بنا پر تغیر اور کمزوری حفظ کے عارضہ کا آجانا ان کی مطلقاً ثقاہت کے منافی نہیں ہے۔ اس لیے محدثین نے ایسے راوی کی تمام روایات کو ضعیف قرار نہیں دیا۔ جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے مقدمہ فتح الباری (ص ۳۹۹) میں وضاحت کی ہے لیکن اگر مؤلف موصوف امام حمادؒ کی روایات پر کلام کسی صورت میں صحیح نہیں سمجھتے تو بتلایا جائے کہ ان کی مذکورۃ الصدر روایت کیا صحیح ہے؟ وہ تو ثقہ کی زیادتی کو بالاجماع صحیح فرماتے ہیں۔ (ص ۲۹۱ ج۱)

وہ اجماع بھی عجیب ہے جس سے امام بخاریؒ، امام احمدؒ، امام ذہلیؒ، امام ابوحاتمؒ، امام ابوداودؒ، امام ترمذیؒ وغیرہ خارج ہوں، مگر وہ پھر بھی اجماع ہی رہے ؎

الجھا ہے پاؤں یار کا زلف دراز میں　　لو آپ اپنے دام میں صیاد آگیا

یہی نہیں بلکہ مولانا صفدر صاحب کے شاگرد رشید مولانا حافظ حبیب اللہ ڈیروی ایک حدیث کے تحت لکھتے ہیں:

''اس حدیث کا دارومدار حماد بن سلمہ پر ہے جو آخر عمر میں متغیر الحافظہ ہوگئے تھے اور غلطی اور خطا کر جاتے تھے۔ حافظ ابن حجرؒ بلوغ المرام میں حمادؒ بن سلمہ کی ایک روایت کے بارے میں امام ابوداودؒ سے تضعیف نقل کرتے ہیں۔ علامہ یمانی اس کی شرح میں بہت سے محدثین کرام سے حمادؒ کی روایت کے غیر محفوظ اور خطا ہونے کا فتویٰ نقل کرتے ہیں۔ الخ۔'' (نور الصباح: ص ۲۳۵)

723

اب استاد جی کو اپنے فاضل نوجوان، عالم اجل، نکتہ رس ذہین وفطین، وسیع النظر اور کثیر المطالعہ (پیش لفظ نور الصباح از مولانا صفدر صاحب ص۱۲) شاگرد سے نپٹ لینا چاہیے۔

الغرض امام حمادؒ کا آخری عمر میں حافظہ متغیر ہوگیا تھا۔ ان کی اس روایت کے برعکس بسند صحیح انہی سے قراءت خلف الامام کا فتویٰ ثابت ہے جس کے متعلق امام بیہقیؒ فرماتے ہیں:

لا غبار علیه　کہ اس پر کوئی غبار نہیں۔

لیکن الحمدللہ! اس سلسلہ میں بھی ہم ان کے توہمات کا غبار دور کر چکے ہیں۔ ملاحظہ ہو حصہ اول۔

ایک اور اثر

حضرت ابن عباسؓ کا ایک اثر امام طحاویؒ نے بواسطہ عکرمہ عن ابن عباس بھی ذکر کیا ہے کہ جب حضرت عباسؓ سے کہا

گیا کہ کچھ لوگ ظہر وعصر کی نماز میں قراءت کرتے ہیں تو انھوں نے فرمایا:

''اگر میرے اختیار میں ہوتا تو ان کی زبانیں کھینچ لیتا کیوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قراءت کی۔ پس آپ کی قراءت ہماری قراءت اور آپ کا سکوت ہمارا سکوت ہے۔'' (طحاوی: ص ۱۲۱ ج ۱)

مؤلف احسن الکلام نے یہی روایت نقل کرتے ہوئے جس طول کلامی کا مظاہرہ کیا ہے اس پر ہمیں بے ساختہ استاد غالب کا یہ قول یاد آیا ؎

724 بہت خوب ہے یہ حشر میں طول مدعا کے لیے　　مقدور میں ہو تو لے لوں زبان ناصح کی

حضرت ابن عباسؓ پہلے سری نمازوں میں مطلقاً قراءت کے قائل نہ تھے

خیر الکلام (ص ۳۱۸۔۳۲۰) میں حضرت الاستاد نے اس اثر سے استدلال کی خامی کو خوب وضاحت سے بیان کر دیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ پہلے سری نمازوں میں مطلقاً قراءت ہی کے قائل نہ تھے اور اس اثر کا تعلق ان کے اسی قول سے ہے جس کے متعلق اعتراف کر لیا گیا ہے کہ:

''اگر یہ ثابت ہو جائے کہ وہ پہلے قراءت میں شک یا انکار کرتے تھے تو بات قدرے معقول ہے مگر اس کا صحیح ثبوت درکار ہے۔''

نیز یہ بھی کہ:

''ہمارا استدلال طحاویؒ کی روایت سے ہے بخاری کی روایت سے نہیں۔'' (احسن: ص ۳۱۱ ج ۱)

ہم یہاں حضرت ابن عباسؓ کے مسلک اور امام طحاویؒ (جنھوں نے یہ اثر نقل کیا ہے) کے موقف کو آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں جس سے ان شاء اللہ ان تمام حیلہ سازیوں کی حقیقت کھل جائے گی۔

مولانا سہارن پوریؒ کی تصریح

چنانچہ مولانا خلیل احمد سہارن پوریؒ لکھتے ہیں:

فالظاهر ان ابن عباس نفی القراءة اولا لانه لم يعلم بها ثم تردد فی ذلک ثم لما علم بعد ذلک من الصحابة انه صلی الله عليه وسلم كان يقرأ فيها اثبت القراءة وقد حققه الطحاوی بما لا مزيد عليه۔ (بذل المجهود: ص ۴۶ ج ۲)

''ظاہر بات یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ پہلے قراءت کی نفی کرتے تھے کیوں کہ انھیں اس کا علم نہ تھا۔ پھر وہ اس میں متردد رہے مگر جب صحابہ کرام سے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ عمل معلوم ہوا کہ آپ ظہر وعصر میں پڑھتے ہیں تو قراءت کے قائل ہو گئے۔ اس مسئلہ کی تحقیق علامہ طحاویؒ نے خوب کی ہے۔ جس پر زیادتی کی گنجائش نہیں۔'' 725

حضرت الاستاذؒ نے خیر الکلام میں یہی بات حافظ ابن حجرؒ کے حوالے سے بھی نقل کی ہے مگر افسوس معترض کی اس سے

تشفی نہ ہوئی، لیجیے اس کا اقرار مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ نے بھی کیا ہے۔

علامہ طحاویؒ کا محاکمہ

اب آیئے شرح الآثار سے علامہ طحاویؒ کی رائے بھی ملاحظہ فرما لیجیے۔ جس کے متعلق ہمارے مہربان یہ سمجھے ہیں کہ ''ہم نے یہ روایت طحاوی کی نقل کی ہے۔'' چنانچہ امام طحاویؒ نے اولاً: حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر نقل کیا ہے کہ:

''ان سے کسی نے دریافت کیا کہ کیا ظہر وعصر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پڑھتے تھے تو انھوں نے فرمایا نہیں۔ سائل نے کہا شاید وہ آہستہ پڑھتے ہوں۔ **لعله كان يقرأ في نفسه** تو انھوں نے فرمایا: **هي شر من الاول** یہ بات تو پہلے سے بری ہے۔''

اس کے بعد امام طحاویؒ نے وہ اثر نقل کیا ہے جسے مولف احسن الکلام نے نقل کیا ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں:

فذهب القوم الى هذه الآثار التى رويناها فقلدوها و قالوا لا نرى ان يقرأ احد فى الظهر و العصر البتة۔ (شرح الآثار: ص ۱۴۱ ج ۱)

یعنی ایک جماعت انہی آثار کی بنا پر اس بات کی قائل ہے کہ ظہر وعصر میں بالکل قراءت نہیں ہونی چاہیے۔

726 اس کے بعد فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ سے اس کے خلاف بھی ثابت ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کے الفاظ ہیں:

لا ادرى أكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ فى الظهر و العصر ام لا۔

کہ مجھے معلوم نہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ظہر وعصر میں پڑھتے تھے یا نہیں۔

یہ روایت طحاوی کے علاوہ سنن ابوداود (ص ۲۹۷ ج ۱) میں بھی موجود ہے۔ علامہ طحاویؒ ان دونوں اقوال پر محاکمہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فهذا ابن عباس يخبر فى هذا الحديث انه لم يتحقق عنده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يقرأ فيهما و انما امر بتُرك القراءة فيما تقدمت روايتنا له عنه لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يقرأ فى ذلك فاذا انتفى ان يكون قد تحقق ذلك عنده' عن النبى صلى الله عليه وسلم انتفى ما قال من ذلك لان غيره قد تحقق قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهما مما سنذكره فى موضعه من هذا الباب ان شاء الله مع انه قد روى عن ابن عباس من رأيه ما يدل على خلافه .. قال اقرأ خلف الامام بفاتحة الكتاب فى الظهر و العصر. الخ.

یعنی حضرت ابن عباسؓ اس حدیث میں فرماتے ہیں کہ مجھے تحقیق نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ظہر وعصر میں نہیں پڑھتے (یا پڑھتے تھے) اور بلا شبہ انھوں نے قراءت نہ کرنے کا بھی حکم فرمایا جیسا کہ پہلے ہم نے ان سے نقل کیا ہے۔ پس جب انھوں نے قراءت کی نفی کی تو انھیں اس کا یقین نہ تھا اور جب دوسروں سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

پڑھتے تھے تو انھوں نے بھی اس کا اقرار کیا جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ (ان شاء اللہ) اس کے علاوہ ان سے یہ قول بھی منقول ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ ظہر و عصر میں امام کے پیچھے فاتحہ پڑھ۔ [1]

اس کے چند سطور بعد لکھتے ہیں:

فهذا ابن عباس قد روی عنه من رأيه ان المأموم يقرأ خلف الامام فی الظهر والعصر و قد رأينا الامام تحمل عن المأموم ولم نر المأموم تحمل عن الامام شيئًا فاذا كان المأموم يقرأ فالامام احرىٰ ان يقرأ۔ (شرح الآثار: ص ۱۴۱ ج ۱)

یعنی یہ ابن عباسؓ ہیں۔ ان سے منقول ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ ظہر و عصر میں امام کے پیچھے (فاتحہ) پڑھو اور ہمارا مذہب یہ ہے کہ امام مقتدی کی قراءت کا تو متحمل ہوتا ہے مگر مقتدی امام کی کسی چیز کا متحمل نہیں ہوتا۔ پس جب مقتدی پڑھے تو امام زیادہ حق دار ہے کہ وہ ظہر و عصر میں پڑھے۔

727

جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ امام طحاویؒ نے پہلے حضرت ابن عباسؓ کا قراءت سے انکار نقل کیا ہے۔ اس کے بعد تردد اور پھر اس کا ثبوت نقل کرتے ہوئے اس بات کا بھی اقرار کیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ ظہر و عصر میں فاتحہ خلف الامام کا فتویٰ دیتے تھے۔

علامہ کاسانیؒ کا فیصلہ

علامہ کاسانیؒ حنفی بھی فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ اس سے رجوع کر چکے ہیں۔ ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

فقد صح رجوعه عنه فانه روی ان رجلا ساله و قال أقرأ خلف امامی فقال اما فی صلاة الظهر والعصر فنعم۔ (بدائع الصنائع: ص ۳۲۵ ج ۱)

کہ اس سے ان کا رجوع صحیح ہے کیوں کہ ان سے مروی ہے کہ ایک شخص نے ان سے سوال کیا کہ کیا میں امام کے پیچھے پڑھوں؟ تو انھوں نے فرمایا کہ ہاں ظہر و عصر کی نماز میں پڑھو۔

لہٰذا جب یہ ثابت ہوا کہ وہ پہلے ظہر و عصر میں مطلقاً قراءت کے قائل نہ تھے لیکن بعد میں وہ اس کے قائل ہوئے بلکہ باقرار علامہ طحاویؒ مقتدی کو بھی فاتحہ پڑھنے کا حکم فرمانے لگے۔ اس سے حضرت الاستاذؒ نے مؤلف احسن الکلام پر "تحریف معنوی" کا جو الزام لگایا اس کی بھی تائید ہو جاتی ہے۔ امام طحاویؒ کے علاوہ علامہ سرخسیؒ حضرت ابن عباسؓ کا یہی مسلک نقل کرتے ہیں۔ (کمامر)

اور اس کے برعکس ان کے جس اثر سے استدلال کیا گیا ہے اس کی حقیقت آپ معلوم کر چکے ہیں۔

---

[1] یہ اثر وہی ہے جو عیزار بن حریث کے واسطہ سے پہلے گزر چکا ہے۔

728

آثار خلفاء راشدین

پہلی سند: امام عبدالرزاقؒ فرماتے ہیں:

اخبرنی موسی بن عقبة ان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم وابابکر و عمر و عثمان کانوا ینھون عن القراء ة خلف الامام۔ (المصنف: ص ۱۳۹ ج ۲)

کہ مجھے موسیٰ بن عقبہ نے خبر دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ قراءت خلف الامام سے منع فرماتے تھے۔

یہ اثر علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری (ص ۱۳ ج ۶) میں بھی نقل کیا ہے۔ لیکن یہ روایت صحیح نہیں۔ جب کہ موسیٰ بن عقبہ ''طبقہ خامسہ'' کے راوی ہیں جن کے متعلق حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ ان کا سماع صحابہؓ سے ثابت نہیں۔ لہٰذا یہ روایت منقطع و مرسل ہے۔ اور مرسل محدثین کے نزدیک ضعیف اور نا قابل قبول ہے۔ بالخصوص جب کہ صحیح روایات اس کے معارض ہوں۔ اور یہاں بھی حضرت عبادۃؓ کی صحیح اور مرفوع روایت اس کے معارض ہے۔ اسی طرح حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کا فتویٰ بھی اس کے معارض ہے جو کہ صحیح سند سے پہلے گزر چکا ہے۔ لہٰذا اس کے متعلق یہ کہنا کہ ''مرسل حجت ہے'' محض طفل تسلی ہے۔ جب کہ یہ مرسل ہی نہیں منقطع بھی ہے اور صحیح روایات و آثار اس کے برعکس ثابت ہیں۔

علاوہ ازیں مصنف عبدالرزاق میں '' **قال و اخبرنی موسی بن عقبة** '' ہے، سوال یہ ہے کہ '' قال '' کا فاعل کون ہے؟ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا فاعل امام عبدالرزاق کا استاد عبدالرحمٰنؒ بن زید ہے۔ کیونکہ امام عبدالرزاقؒ براہ راست موسیٰ بن عقبہ سے روایت نہیں کرتے۔ بلکہ المصنف کی اسی جلد ۲ ص ۴۸ حدیث ۲۴۴۱ میں ایک سند یوں ہے:

'' **عبدالرزاق عن عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم عن أبیه و عن موسٰی بن عقبة** ''

ظاہر ہے کہ **وعن موسی** کا قول عبدالرحمٰن کا ہے۔ امام عبدالرزاق نے المصنف (ص ۳۸ ج ۴ نمبر ۶۸۹۹) میں بھی موسیٰ بن عقبہ سے بواسطہ ابن جریج روایت لی ہے۔ اور (ص ۴۹۹ ج ۳ نمبر ۶۴۷۰) میں بھی بواسطہ ابن جریج ہی روایت ہے۔ اس لیے ''قال'' کا فاعل عبدالرحمٰن بن زید ہے اور وہ بالاتفاق ضعیف ہے جیسا کہ حافظ ابن جوزی نے کہا ہے (التہذیب ص ۱۷۸، ۱۷۹ ج ۶) حافظ ابن حجرؒ نے بھی التقریب (ص ۳۰۸) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ اس لیے یہ اثر مرسل ہی نہیں ضعیف بھی ہے۔

دوسری سند

محمدؒ بن عجلان فرماتے ہیں: **قال علی من قرأ مع الامام فلیس علی الفطرة۔** (مصنف عبدالرزاق: ص ۱۳۸ ج ۲)

729

کہ جس نے امام کے ساتھ قراءت کی وہ فطرت پر نہیں۔ (الجوہر النقی: ص ۱۶۹ ج ۲، عمدۃ القاری: ص ۱۳ ج ۶)

لیکن یہ روایت بھی صحیح نہیں جب کہ اس میں ابن عجلانؒ مدلس ہے اور پانچویں طبقے کا راوی ہے۔ لہٰذا یہ روایت مرسل

ہی نہیں بلکہ ابن عجلانؒ کی تدلیس کی بنا پر کمزور بھی ہے۔ مزید برآں عمدۃ القاری میں ہے'' **محمد بن عجلان عنه قال قال علی** ''سوال یہ ہے کہ ''عنہ'' کا یہ واسطہ یا نسخہ صحیح ہے تو یہ کون ہے۔ غالبًا یہ عبداللہ بن ابی لیلیٰ ہے جو کہ مجہول ہے جیسا کہ ابھی اس کا ذکر آ رہا ہے۔

تیسری سند

حضرت علیؓ سے یہ الفاظ بھی مروی ہیں: **من قرأ مع الامام فلیس علی الفطرۃ ۔**

(طحاوی: ص ۱۲۹ ج ۱، دارقطنی: ص ۱۲۶ ج ۱ کتاب القراءۃ ص ۱۳۲، ۱۳۳)

کہ جس نے امام کے ساتھ قراءت کی وہ فطرت پر نہیں۔

مگر یہ اثر بھی ضعیف ہے۔ جیسا کہ خود امام دارقطنیؒ نے صراحت کی ہے کہ:

لا یصح اسنادہ کہ اس کی اسناد صحیح نہیں۔

امام دارقطنیؒ نے العلل (ص ۲۰ ج ۴) میں بھی اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس کے برعکس حضرت علیؓ کے اثر کو صحیح قرار دیا ہے۔ امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں کہ:

لا اصل لہ عن علی.. و ابن ابی لیلیٰ ھذا رجل مجھول ما اعلم لہ شیئا یرویہ عن علی غیر ھذا الحرف المنکر الذی یشھد اجماع المسلمین قاطبۃ ببطلانہ و ذلک ان اھل الصلاۃ لم یختلفوا من لدن الصحابۃ الی یومنا ھذا ممن ینسب الی العلم منھم ان من قرأ خلف الامام تجزیہ صلاتہ۔

(المجروحین: ص ۵ ج ۲)

کہ اس کی اصل کوئی نہیں۔ ابنؒ ابی لیلیٰ اس میں مجہول ہے۔ حضرت علیؓ سے اس منکر روایت کے علاوہ اس کی اور کوئی روایت منقول نہیں۔ مسلمانوں کا اجماع اس کے بطلان کی شہادت دیتا ہے کیوں کہ مسلمان ہمارے دور تک اس پر متفق ہیں کہ جو خلف الامام پڑھے اس کی نماز کفایت کرتی ہے۔

علامہ ذہبیؒ لکھتے ہیں کہ یہ حدیث منکر ہے۔ (میزان: ص ۴۸۳ ج ۲) اور امام عقیلیؒ نے بھی اس پر کلام کیا ہے۔ ملاحظہ ہو (لسان: ص ۳۳۰ ج ۳) الضعفاء للعقیلی (ص ۳۱۶ ج ۲) امام ابن خزیمہؒ نے اس کو ''کذب وزور'' یعنی جھوٹی روایت قرار دیا ہے۔ اور اس روایت کا سہارا لینے والوں کو ''جاہل یا متجاہل'' کہا ہے۔ امام ابوعلیؒ الحافظ فرماتے ہیں کہ:

ھذا حدیث مضطرب الاسناد فاسد۔ (کتاب القراءۃ: ص ۱۳۴) یہ حدیث مضطرب الاسناد اور فاسد ہے۔

امام بیہقیؒ نے اس کے اضطراب کو خوب تفصیل سے بیان کیا ہے [1] مگر افسوس مؤلف احسن الکلام ایسی جھوٹی اور منکر روایت کو بھی بطور تائید پیش کرتے ہیں۔ ان کے الفاظ ہیں کہ:

---

[1] ان کے علاوہ امام بخاریؒ نے جزء القراءۃ (ص ۶) میں بھی اس اثر کو ضعیف کہا ہے اور علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایۃ (ص ۱۳ ج ۲)، ابن ہمام نے فتح القدیر (ص ۲۴۰ ج ۱) اور علامہ لکھنویؒ نے امام الکلام (ص ۲۲) میں بھی اس کی تضعیف نقل کی ہے۔

''ہم نے اس کو محض متابعت میں نقل کیا ہے۔'' (احسن: ص۳۱۴ ج۱) انا لله و انا الیه راجعون
ہمیں ان کے اس جملہ سے بھی حیرت ہوئی کہ: ''المختار بن ابی لیلیٰ اور ابن ابی لیلیٰ کمزور اور ضعیف ہیں۔''
حالانکہ باپ اور بیٹا دونوں سخت کمزور ہیں۔ امام ابن حبانؒ کے الفاظ ہیں:
منکر الحدیث قلیل الروایة فلا ادری اهو المتعمد لذلک کان أو أبوہ۔ (المجروحین: ص ۹ ج ۳)
کہ مختار منکر الحدیث، قلیل الروایت ہے معلوم نہیں یہ روایت اس نے گھڑی ہے یا اس کے باپ نے۔
علامہ ذہبیؒ نے میزان (ص ۷۹ ج ۴) میں بھی امام ابن حبانؒ کا یہ کلام نقل کیا ہے مگر افسوس مولانا صفدر صاحب انھیں صرف ضعیف سمجھتے ہوئے ان کی روایت کو قابل متابعت سمجھتے ہیں۔ جب کہ خود بھی لکھتے ہیں کہ:

731

''منکر الحدیث ایسی مفسر جرح ہے کہ بطور اعتبار اور شاہد بھی ایسے راوی کی روایت نہیں پیش کی جا سکتی۔ (احسن ص۱۲۶ ج۲)
لیکن یہاں منکر الحدیث ہی نہیں بلکہ محدثین تو سرے سے اس روایت کو باطل اور جھوٹی قرار دیتے ہیں۔ مگر مولانا صفدر صاحب پھر بھی اس کو متابعت کے قابل سمجھتے ہیں۔ سبحان اللہ۔![1]

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ (ص ۳۶۷ ج۱) میں یہی روایت محمد بن سلیمان الاصبہانی عن عبدالرحمٰن (بن) الاصبہانی عن ابن ابی لیلیٰ عن علی۔ الخ کی اسناد سے ہے۔ اور دار قطنی (ص ۳۳۲ ج۱) میں قیسؒ بھی اسے ابن الاصبہانیؒ سے روایت کرتا ہے جس میں یہ صراحت بھی ہے کہ ابنؒ ابی لیلیٰ، عبدؒالرحمٰن بن ابی لیلیٰ ہے۔ اسی بنا پر علامہ البانیؒ نے کہا ہے کہ یہ ''سند جید'' ہے۔ (ارواء الغلیل: ص۲۸۲ ج۲) لیکن یہ صحیح نہیں، جبکہ امام دار قطنیؒ نے اسی سند کے بارے میں فرمایا ہے: **ولا یصح** کہ یہ صحیح نہیں تو یہ جید کیونکر ہوگئی؟ محمد بن سلیمان گو صدوق ہے مگر اس کی متعدد روایات میں اضطراب پایا جاتا ہے جن کی نشاندہی امام ابن عدیؒ نے کی ہے اور انہی میں سے ایک یہی زیر بحث روایت ذکر کی ہے۔ ملاحظہ ہو، الکامل (ص۲۲۳۴ ج۶) علامہ ذہبیؒ نے بھی میزان الاعتدال (ص ۵۶۹ ج ۳) میں یہ روایت ذکر کر کے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ قیسؒ بن ربیع گو اس کا متابع ہے مگر خود قیسؒ بھی محمدؒ بن سلیمان کی طرح مضطرب الحدیث ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب (ص۳۹۳ ج۸) میں اس کی ایسی مضطرب روایات کا اشارہ کیا ہے۔ بعض محدثین نے گو اسے ثقہ اور صدوق کہا ہے مگر امام نسائیؒ نے اسے **متروک**، **لیس بثقة** تک کہا ہے امام علیؒ بن المدینی، احمدؒ، ابن معینؒ، دار قطنیؒ، ابو احمدؒ الحاکم اور ابن سعدؒ وغیرہ نے بھی اسے ضعیف کہا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: **صدوق تغیر لما کبر و ادخل علیه ابنه ما لیس من حدیثه فحدث به۔**
کہ وہ صدوق ہے جب عمر بڑی ہوئی تو حافظہ متغیر ہوگیا اور اس کے بیٹے نے اس کی کتاب میں ایسی حدیثیں داخل کر دیں جو اس کی نہ تھیں۔ جنھیں وہ بیان کرتا تھا۔ (تقریب: ص۴۲۶)
بلکہ الاصابہ (ص۲۷۴ ج۴) میں تو صاف لکھ دیا ہے کہ: ''قیسؒ ضعیف ہے۔''
ابن ابی لیلیٰ نے اس کی مخالفت بھی کی اور ''المختار بن عبداللہ'' نام لیا ہے۔ مزید برآں سنن دار قطنیؒ میں قیسؒ کی روایت میں گو عبدؒالرحمٰن بن ابی لیلیٰ ہے مگر امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ (ص۱۳۲) میں امام دار قطنیؒ ہی کے واسطہ سے قیسؒ کی روایت میں ''عبداللہ بن ابی لیلیٰ'' کا نام لیا ہے۔ عبدالرحمٰن کا نہیں۔ اور امام بیہقیؒ اس کے بعد فرماتے ہیں:
وکذلک رواہ الحسن بن عمارة عن عبدالرحمٰن بن الاصبهانی عن عبداللہ بن ابی لیلٰی قال سمعت علیا۔ الخ
کہ اسے اسی طرح عبدؒالرحمٰن عن عبداللہ بن ابی لیلیٰ عن علی سے حسن بن عمارہ بھی روایت کرتے ہیں۔
اس کے بعد انھوں نے بواسطہ عبدالرزاق، حسن بن عمارہ کی روایت ذکر کی ہے، اور وہ مصنف عبدالرزاق (ص ۱۳۷ ج ۲) میں بھی دیکھی جا سکتی ہے۔ یہ بات اس کی دلیل ہے کہ دار قطنیؒ میں جو قیس کی روایت میں عبدؒالرحمٰن بن ابی لیلیٰ'' ہے صحیح نہیں۔

732 اس کے برعکس حضرت علیؓ کا اثر سند صحیح سے گزر چکا ہے کہ وہ فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے۔امام حاکمؒ فرماتے ہیں:

قد صحت الروایة عن عمر و علی انهما کانا یامران بالقراء ة خلف الامام۔

(المستدرک :ص ۲۳۹ ج ۱ ، غیث الغمام :ص ۲۸)

حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے صحیح ثابت ہے کہ وہ دونوں قراءت خلف الامام کا حکم فرماتے تھے۔

مگر علامہ ماردینیؒ نے الجوہر النقی (ص ۱۶۹ ج ۲) میں علامہ ابن عبدالبرؒ کے حوالہ سے جو یہ نقل کیا ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت سعدؓ اور حضرت زیدؓ سے یہ ثابت ہے کہ امام کے ساتھ قراءت نہیں نہ سری میں اور نہ جہری میں۔(احسن ص ۳۱۲ ج ۱)

تو علامہ ابنؒ عبدالبر کا یہ کلام تتبع بسیار کے باوجود ہمیں التمہید ، بلکہ الاستذکار میں بھی نہیں ملا۔اس کے برعکس التمہید (ص ۵۰ ج ۱۱) میں حضرت زیدؓ کے ایک اثر کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ احتمال ہے کہ اس میں مراد جہری نماز میں امام کے ساتھ پڑھنا مراد ہے۔اور حضرت سعدؓ کے اثر پر تو انھوں نے نقد کیا ہے جیسا کہ آئندہ اس کی تفصیل آ رہی ہے۔رہا حضرت علیؓ کا اثر اس کے متعلق انھوں نے تصریح کی ہے: 733

کل ما روی عن علی فی هذا الباب فمنقطع لا یثبت و لا یتصل و لیس عنه فیه حدیث متصل غیر حدیث عبدالله بن ابی لیلٰی وهو مجهول۔ (التمهید :ص ۵۱ ج ۱۱)

کہ حضرت علیؓ سے اس باب (ترک قراءت) کے متعلق جو روایات ہیں وہ منقطع اور غیر ثابت ہیں۔ان میں بجز عبدؒاللہ بن ابی لیلٰی کے طریق کے کوئی بھی متصل نہیں اور وہ مجہول ہے۔

اور پھر عبدؒاللہ بن ابی لیلٰی کی روایت کے متعلق لکھتے ہیں:

وهو خبر غیر صحیح لان المختار و اباه مجهولان و قد عارض هذا الخبر عن علی ما هو اثبت منه و هو خبر الزهری عن عبیدالله بن ابی رافع عن علی۔..الخ (التمهید ص ۵۰ ج ۱۱، تحقیق الکلام ص ۲۱۰ ج ۲،نیز دیکھیے الاستذکار ص ۲۴۴ ج ۴)

حضرت علیؓ کا وہ اثر صحیح نہیں کیوں کہ اس میں مختارؒ اور اس کا باپ (عبدؒاللہ بن ابی لیلی) دونوں مجہول ہیں۔اور اس کے معارض حضرت علیؓ کا وہ اثر ہے جو زیادہ صحیح اور ثابت ہے، جسے زہریؒ نے بواسطہ عبیداللہ بن ابی رافع حضرت علیؓ سے روایت کیا ہے۔

لہٰذا علامہ ماردینیؒ نے جو علامہ ابن عبدالبرؒ کے حوالہ سے " **ثبت عن علی وسعد وزید** " کے الفاظ سے (جیسا کہ مؤلف احسن الکلام نے) نقل کیا ہے اس کا ثبوت ہی محل نظر ہے۔بلکہ وہ تو حضرت علیؓ سے فاتحہ خلف الامام کے اثر کو "اثبت" قرار دے رہے ہیں۔اور یہ بھی فرماتے ہیں کہ اہل کوفہ کے قول کی موافقت بلا اختلاف صحابہ کرامؓ میں سے سوائے حضرت جابرؓ کے کسی صحابی سے ثابت نہیں۔(التمہید :ص ۵۱ ج ۱۱)

چوتھی سند

امام محمدؒ بواسطہ داؤد بن قیسؒ، ابن عجلانؒ سے نقل کرتے ہیں کہ:

''حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ کاش جو شخص امام کے پیچھے قراءت کرتا ہے اس کے منہ میں پتھر ڈالے جائیں۔''

(موطا امام محمد: ص ۹۸)

لیکن یہ اثر بھی صحیح نہیں جب کہ اس میں ابن عجلانؒ مدلس ہیں اور وہ صغار تابعین میں شمار ہوتے ہیں جن کا سماع حضرت عمرؓ وغیرہ کبار صحابہ کرامؓ سے ثابت نہیں۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور اس کے برعکس حضرت عمرؓ سے سند صحیح کے ساتھ سری اور جہری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام پڑھنے کا حکم ثابت ہے۔ لہٰذا اس کے مقابلے میں اس منقطع اور مدلس راوی کے اثر کو پیش کرنا اصول شکنی ہے۔

پانچویں سند

امام ابن ابی شیبہؒ نے ''ابن علیۃ عن ایوب عن نافع وانس بن سیرین'' کی سند سے حضرت عمرؓ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ'' **تکفیک قراء ۃ الامام** '' کہ تیرے لیے امام کی قراءت کافی ہے۔ (المصنف ص ۳۷۶ ج ۱) مگر یہ روایت بھی منقطع ہے۔ نافعؒ کی تو روایات حضرت عثمان اور حضرت عائشہؓ سے مرسل ہیں۔ امام احمدؒ نے صراحت کی ہے کہ حضرت عمرؓ سے ان کی روایات منقطع ہیں (تہذیب: ص ۴۱۴ ج ۱۰) نیز دیکھیے جامع التحصیل: ص ۳۵۸، اسی طرح انس بن سیرین تو حضرت عثمان کے دور خلافت کے آخری سال یا اس سے ایک سال پہلے پیدا ہوئے (تہذیب: ص ۳۷۴ ج ۱) اس لیے یہ روایت بھی منقطع ہے۔ اور حضرت عمرؓ سے مروی متصل سند کے مقابلے میں مرجوح ہے۔ اگر ان روایات کی مجموعی حیثیت کو تسلیم کیا جائے تو دونوں میں تطبیق مشکل نہیں۔ انھیں جہری نمازوں میں فاتحہ سے زائد قراءت کی ممانعت پر محمول کرنا چاہیے۔ کیوں کہ جہری میں ان سے فاتحہ کا حکم صراحۃ ثابت ہے، جیسا کہ پہلے حصہ میں اس کی وضاحت گزر چکی ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ کا اثر

734

حضرت ابو صالحؒ ذکوان، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ سے نقل فرماتے ہیں کہ:

انهما كانا يأمران بالقراءة خلف الامام في الظهر والعصر في الركعتين الاولين بفاتحة الكتاب

(کتاب القراءۃ: ص ۶۶، السنن الکبریٰ: ص ۱۷۱ ج ۲)

دونوں ظہر و عصر کی نماز میں امام کے پیچھے قراءت کا حکم دیتے تھے اور فرماتے تھے پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ اور اس کے ساتھ کچھ اور بھی پڑھنا چاہیے اور حضرت عائشہؓ ظہر کی آخری دو رکعتوں میں صرف فاتحہ پڑھتی تھیں۔

جس سے بظاہر معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ جہری نماز میں امام کے پیچھے قراءت کے قائل نہ تھے۔ صرف ظہر و عصر کی نمازوں میں قراءت کے قائل تھے۔ مگر حصہ اول میں صحیح سند سے گزر چکا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سری اور جہری سب نمازوں میں فاتحہ خلف الامام کا حکم فرماتے تھے۔ اس لیے اس کے مقابلہ میں یہ روایت قابل قبول نہیں۔ بالخصوص جب کہ اس کی سند کا مدار عاصم بن بہدلہ پر ہے۔ وہ اگرچہ صدوق ہے۔ لیکن اس کی حدیث میں وہم بھی پایا جاتا ہے

۔حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں''صدوق لہ اوھام ''(تقریب:ص۲۴۴)امام ابن علیہؒ نے اسے سیء الحفظ کہا ہے۔امام دار قطنیؒ فرماتے ہیں:''فی حفظه شيء''امام ابو حاتمؒ فرماتے ہیں وہ صدوق صالح الحدیث ہے،ثقہ نہیں ہے۔

(تہذیب ص۳۹،۴۰ ج۵)

حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں:''صدوق یھم ''امام یحییٰ قطانؒ،امام نسائیؒ اور امام عقیلیؒ نے بھی اس کے حفظ پر کلام کیا ہے۔ابن سعدؒ فرماتے ہیں کہ وہ ثقہ ہے مگر حدیث میں اکثر خطا کر جاتا ہے۔(میزان:ص۳۵۷،۳۵۸ ج۲)

ایسے راوی کی روایت بلاشبہ حسن اور مقبول ہوتی ہے بشرطیکہ کوئی صحیح روایت اس کے معارض و مخالف نہ ہو اور ہم ثابت کر آئے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے سری اور جہری سب نمازوں میں فاتحہ خلف الامام پڑھنا ثابت ہے۔ 735

ثانیاً: اگر اسے حسن بھی تسلیم کر لیا جائے تو اس سے جہری میں ترک پر استدلال مفہوم مخالف ہے اور خود مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں۔''(احسن ص۱۴۰ ج۲)

علی وجہ التسلیم اس میں ظہر وعصر کی تخصیص اس بنا پر ہے کہ ان میں فاتحہ سے زائد بھی پڑھا جا سکتا ہے۔اسی لیے اس کا راوی نے ذکر کیا ہے۔جس سے صحیح مسلم اور جزء القراءۃ کے اثر سے تطبیق بھی ہو جاتی ہے اور محدثین کا یہ اصول ہے کہ تطبیق، تنسیخ وغیرہ سے اولیٰ ہے۔لہٰذا کیوں نہ اس کے وہ معنی لیے جائیں جو دوسری حدیث کے موافق ہوں۔اگر کہا جائے کہ بیہقیؒ (ص۱۷۱ ج۲) میں یہ روایت''اذا لم یجھر ''کے الفاظ سے بھی ہے کہ جب امام جہراً نہ پڑھے تو قراءت کی جائے۔''تو اس کے متعلق گزارش ہے کہ عاصمؒ بن بہدلہ سے امام سفیانؒ ثوری نے یہ روایت مختصراً و معنًی بیان کی ہے اور امام سفیانؒ کی یہ عادت تھی کہ وہ روایت کو مختصراً و معناً بیان کرتے تھے۔جیسا کہ خطیب بغدادی نے الکفایہ (ص۱۹۳،۲۰۹) میں صراحت کی ہے۔

ثالثاً: علامہ نیمویؒ فرماتے ہیں کہ سفیان ثوریؒ مدلس ہیں اور یہ روایت انھوں نے معنعن بیان کی ہے۔چنانچہ علامہ موصوف نے آمین بالجہر کی روایت (جو کہ سفیانؒ سے مروی ہے) کو اس لیے مرجوح قرار دیا ہے کہ سفیانؒ مدلس اور روایت معنعن ہے۔اس بنا پر انھوں نے شعبہؒ کی روایت کو سفیانؒ کی روایت پر ترجیح دی ہے بلکہ''وجہ حسن لترجیح روایۃ شعبہ''کے الفاظ کہے ہیں۔(التعلیق الحسن:۹۸)

اس کے برعکس عمروؒ بن ابی قیس اور عکرمہؒ [1] دونوں اسے مفصل بیان کرتے ہیں۔اس لیے علامہ نیمویؒ کے اصول کے مطابق بھی عمروؒ کی روایت کو ترجیح ہے۔اور اس سے صحیح مسلم کی روایت سے تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔لہٰذا اس اثر سے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ کو مانعین فاتحہ خلف الامام میں شمار کرنا صحیح نہیں۔ 736

---

[1] کتاب القراءۃ (ص۶۶) میں عکرمہ بن ابراہیم ہے۔مگر السنن الکبریٰ (ص۱۷۱ ج۲) میں عکرمہؒ بن زہیر ہے۔اول الذکر کا ترجمہ لسان (ص۱۸۱ ج۴) میں موجود ہے۔مگر ثانی الذکر کا ترجمہ راقم کو نہیں ملا۔واللہ اعلم۔ممکن ہے عکرمہ بن زہیر محرف ہو۔علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے العرف الشذی (ص۱۵۱) میں کہا ہے کہ یہ عکرمہ بن عمار ہے۔لیکن یہ ان کا وہم ہے۔واللہ اعلم۔!

نیز اس اثر سے مؤلف احسن الکلام نے تو یہ تسلیم کرلیا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ سری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے۔ لہٰذا سری میں قراءت خلف الامام کو مکروہ یا بدعت کہنے (جیسا کہ مؤلف احسن الکلام نے کہا ہے احسن ص ۳۲۸) کی رٹ تو ٹوٹی۔ اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ''اذا قرأ فأنصتوا'' سے سری میں بھی ممانعت قراءت پر استدلال کی حقیقت بھی معلوم ہوگئی۔ جیسا کہ ہم پہلے بھی بیان کر آئے ہیں۔

مولانا صفدر صاحب نے احسن الکلام (ص ۳۱۵ ج ۱) کے حاشیہ میں بھی کچھ گھسے پٹے آثار نقل کیے ہیں اور انھیں میں علامہ عینیؒ کے حوالہ سے یہ بے سند قول بھی ہے۔ ''اسّی (۸۰) صحابہ کرام سے امام کے پیچھے قراءت کی ممانعت کا ثبوت ملتا ہے'' محدث مبارک پوری نے تحقیق الکلام (ص ۲۰۴، ۲۰۹ ج ۲) میں ایسے بے سند آثار کا جواب دیا ہے جس کا بیان تحصیل حاصل ہے۔ اسی قسم کا ایک اثر روح المعانی کے حوالہ سے یہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ امام شعبیؒ فرماتے ہیں کہ:

> ''میں نے ستر (۷۰) بدری صحابہ کرام کو دیکھا وہ سب مقتدی کو امام کے پیچھے قراءت کرنے سے منع کرتے تھے۔'' اور صاحب ہدایہ نے تو اجماع صحابہ کا دعویٰ کیا ہے۔ اور یہ دعویٰ مبنی بر انصاف معلوم ہوتا ہے۔'' (احسن: ص ۳۱۶)

اجماع کا موہوم دعویٰ

حالانکہ یہ بھی محض دعویٰ ہے جس کی کوئی سند نہیں۔ امام شعبیؒ نے گو سینکڑوں صحابہ کرام کا زمانہ پایا مگر امام العجلیؒ نے صراحت کی ہے کہ: 37

> ''انھوں نے صرف ۴۸ صحابہ کرامؓ سے سماع کیا ہے۔'' (تہذیب: ص ۶۷ ج ۵)

حضرت عبادہؓ، عائشہؓ، ابن عمرؓ وغیرہ کبار صحابہ کرام سے ان کا سماع نہیں۔ حضرت علیؓ سے صرف ایک روایت انھوں نے سنی ہے۔ (تہذیب: ص ۶۸ ج ۵)

لہٰذا جب حقیقت واقعہ یہ ہے تو اب ان کے واسطہ سے ستر بدری صحابہ کے عمل کی حیثیت واضح ہو جاتی ہے۔ کتنے افسوس کا مقام ہے کہ ایک طرف تو صفدر صاحب نقل کرتے ہیں:

> ''صحابہ کرام کے زمانہ سے تاہنوز اس مسئلہ میں اختلاف چلا آتا ہے۔''

نیز یہ بھی کہ:

> ''صحابہ کرام کی ایک جماعت سے روایت کی گئی ہے کہ انھوں نے امام کے پیچھے قراءت کرنے کو واجب کہا ہے۔'' (احسن: ص ۳۸ ج ۱)

مگر یہاں فرماتے ہیں: ''صاحب ہدایہ کا دعویٰ اجماع مبنی بر انصاف ہے۔''

وہ اجماع بھی عجیب ہے جس سے صحابہ کرام کی ''ایک جماعت'' خارج ہو۔ علامہ لکھنویؒ صحابہ کرام کے آثار کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فهذه اثار شهدت بأن المسئلة خلافية بين الصحابة وائمة الامة۔ (امام الکلام: ص ۲۶)
کہ یہ آثار شہادت دیتے ہیں کہ یہ مسئلہ صحابہ کرام اور امت کے ائمہ کے مابین مختلف فیہ رہا ہے۔
لہٰذا اجماع کا یہ دعویٰ محض طفل تسلی ہے جس کی علمی دنیا میں کوئی حقیقت نہیں۔ علامہ لکھنویؒ نے واشگاف الفاظ میں کہا ہے:

واما ما ذكره صاحب الهداية من اجماع الصحابة على المنع فليس بصحيح لكون المسئلة مختلفا فيها بين الصحابة۔ الخ۔ (التعليق الممجد: ص ۹۹)
کہ صاحب ہدایہ نے قراءت خلف الامام کی ممانعت پر جو اجماع صحابہ کا ذکر کیا ہے وہ صحیح نہیں۔ کیوں کہ صحابہ کرامؓ میں یہ مسئلہ مختلف فیہ رہا ہے۔ علامہ ابن ابی عز حنفیؒ بھی فرماتے ہیں: **اما دعوى اجماع الصحابة فغير صحيحة** کہ اجماع صحابہؓ کا دعویٰ صحیح نہیں۔ (التنبيه على مشكلات الهدايه: ص ۵۹۲ ج ۲)

738

اور ہدایہ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں: ''**لو كان اجماعا لكان الشافعي اعرف به۔**''
کہ اگر اس پر اجماع ہوتا تو اس سے امام شافعیؒ سب سے زیادہ واقف ہوتے۔
علامہ عینیؒ نے اس دعویٰ اجماع سے مراد اکثریت لی ہے۔ لیکن یہ بھی صحیح نہیں۔ جیسا کہ حصہ اول میں بھی گزر چکا ہے کہ جمہور قراءت خلف الامام کے قائل ہیں بلکہ امام ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں:

ما اعلم في هذا الباب عن الصحابة ما ذهب اليه الكوفيون فيه من غير اختلاف عنه الا جابر وحده۔ (التمهيد: ص ۵۱ ج ۱۱، التعليق الممجد: ص ۹۵)
کہ اہل کوفہ جس طرف گئے ہیں مجھے معلوم نہیں کہ صحابہ کرام میں بلا اختلاف اس طرف کوئی گیا ہو سوائے حضرت جابرؓ کے۔
اور آپ دیکھ چکے ہیں کہ حضرت جابرؓ بھی سری میں فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے۔ لہٰذا اجماع کا دعویٰ صحیح، نہ اکثریت کا۔

حضرت سعدؓ کا اثر

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ: ''**روى داؤد بن قيس عن ابن نجاد رجل من ولد سعد عن سعد**'' کہ داؤد بن قیس نے ابن نجاد [1] جو کہ سعد کی اولاد سے تھے، سے روایت کی ہے کہ حضرت سعدؓ نے فرمایا:
وددت ان الذي يقرأ خلف الامام في فيه جمرة۔ (جزء القراءة: ص ۷)
میں پسند کرتا ہوں کہ جو شخص امام کے پیچھے قراءت کرتا ہے اس کے منہ میں آگ کی چنگاری ہو۔

---

[1] جزء القراءۃ میں ابن نجاد ہی ہے۔ مگر صحیح ابن بجاد معلوم ہوتا ہے۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ (ص ۳۷۶ ج ۱) میں ''قیس عن ابی نجاد عن سعد'' ہے۔ لیکن صحیح داؤد بن قیس عن ابن بجاد عن سعد ہے۔ محدثین ابن بجاد ہی کہتے ہیں (الاکمال: ص ۲۰۴، ۲۰۵ ج ۱)۔ واللہ اعلم!

یہ اثر امام محمدؒ نے موطا (ص ۹۸) میں بھی ذکر کیا ہے۔ مگر وہاں داؤد بن قیس اسے ''بعض ولد سعد'' کے واسطہ سے روایت کرتے ہیں۔

یہ اثر صحیح نہیں، ابنؒ نجاد مجہول ہے

لیکن یہ اثر بھی صحیح نہیں۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں:

هذا مرسل و ابن نجاد لا يعرف و لا سمي۔ کہ یہ مرسل ہے اور ابنؒ نجاد مجہول ہے۔ اس کا نام نہیں لیا گیا۔

اور حافظ ابن عبدالبرؒ لکھتے ہیں:

واما ما روى عن سعد بن ابى وقاص انه قال وددت ان الذى يقرأ خلف الامام فى فيه حجر فمنقطع و لا نقله ثقة۔ (التمهيد: ص ۵۰ ج ۱۱، الاستذكار: ص ۲۴۵ ج ۴)

یعنی حضرت سعدؓ سے جو یہ مروی ہے کہ جو کوئی امام کے پیچھے پڑھے اس کے منہ میں پتھر ہو یہ منقطع ہے صحیح نہیں اور کسی ثقہ نے اس کو نقل نہیں کیا۔

ثقہ ثابت کرنے کی ناپاک کوشش

مؤلف احسن الکلام نے ''ابنؒ نجاد'' کو ثقہ ثابت کرنے کے لیے امام حاکمؒ کی عبارت کا سہارا لیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں سعدؓ بن ابی وقاص کی اولاد میں ۔۲۵۰ھ تک بڑے بڑے فقیہ اور حافظ اور ثقہ پیدا ہوتے رہے ہیں۔

(معرفة علوم الحدیث: ص ۵۱)

اس لیے ابن نجاد کی جہالت کا بہانہ غلط ہے۔ (احسن ملخصاً: ص ۳۱۷)

لیکن حضرت الاستاذ محدث گوندلویؒ نے خیر الکلام (ص ۵۲۳) میں ان کی یہ خوش فہمی بلکہ غلط فہمی دور کر دی ہے کہ عثمان بن عبدالرحمٰن بن عمر بن سعد بن ابی وقاص جو کہ حضرت سعدؓ کا پڑپوتا ہے وہ کذاب اور متروک ہے۔ (تقریب: ص ۳۵۴) حافظ ابن حجرؒ نے اسے ساتویں طبقہ میں شمار کیا ہے۔ جن کی وفات کے متعلق انھوں نے مقدمہ میں تصریح کی ہے کہ اس طبقہ کے راوی دوسو ہجری سے پہلے فوت ہوئے ہیں۔ لہٰذا معترض موصوف اسے بھی ثقہ کیوں قرار نہیں دیتے؟ اسی طرح انھوں نے الاصابہ (ص ۲۶۵ ج ۱ ترجمہ حضرت جہرؓ) سے ایک روایت عثمان بن عبدالرحمٰن وقاصی کے طریق سے نقل کی ہے۔ اور حافظ ابن حجر وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ وقاصی ضعیف ہے۔ اس کا ترجمہ میزان (ص ۴۳ ج ۳) اور اللباب (ص ۳۷۰ ج ۳) میں دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ بھی سعد بن ابی وقاص کی اولاد میں سے تھے تو کیا اسے بھی ثقہ حافظ اور فقیہ باور کر لیا جائے؟

علاوہ ازیں عمر بن سعدؓ بھی تو حضرت سعدؓ ہی کا بیٹا تھا اور وہ حضرت حسینؓ کا قاتل تھا۔ (میزان: ص ۱۹۸ ج ۳) جمهرة انساب العرب (ص ۱۲۹) تہذیب (ص ۴۵۱ ج ۷) اور عبداللہ بن عثمان بن اسحاق بن سعد بھی انہی کی اولاد سے ہے مگر وہ مستور ہے۔ (تقریب: ص ۲۷۷) تہذیب (ص ۳۱۳ ج ۵) تو کیا یہ بھی ثقہ ہوئے؟ لیکن ملاں آں باشد کہ چپ نہ شود

کے مصداق اس حقیقت کو چھپانے کے لیے فرماتے ہیں کہ:

''علامہ عینی ؒ نے مصنف عبدالرزاق سے اسے بواسطہ داؤد بن قیس عن محمد بن بجاد عن موسیٰ بن سعد عن سعد بن ابی وقاص'' نقل کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ بعض ولد سعدؓ سے مراد موسیٰ بن سعد ہیں۔ محدث فیض پوری فرماتے ہیں کہ'' رجال اسناده ثقات ''لہٰذا مؤلف خیر الکلام کا عثمان وقاصی کے متروک ہونے سے اس سند کے ضعف پر استدلال کرنا باطل ہے۔ کیوں کہ مذکورہ روایت صحیح اور اس کے راوی ثقہ ہیں۔'' (احسن: ص ۳۱۷، ۳۱۸ ج ۱)

لیکن اولاً تو مصنف عبدالرزاق کے مطبوعہ نسخہ میں یہ روایت نہیں ہے۔

ثانیاً: یہ جواب سند پر غور وفکر نہ کرنے کا نتیجہ ہے۔ جب کہ موطا میں داؤد اسے'' بعض ولد سعد '' کے لفظ سے اور جزء القراءۃ میں ''ابن نجاد رجل من ولد سعد '' کے الفاظ سے بیان کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ''موسیٰ بن سعد'' بعض ولد سعد ہے؟ یا محمد بن بجاد؟ جو کہ جزء القراءۃ میں ابن نجاد رجل من ولد سعد بن ابی وقاص ہے؟ [1]

741

اگر موطا میں جو'' بعض ولد سعد '' ہے۔ اس سے مراد موسیٰ بن سعد ہیں تو'' ابن بجاد من ولد سعد '' کیسا ہے؟ یہ تو پتا چلتا ہے کہ حضرت سعدؓ کے ایک لڑکے کا نام موسیٰ تھا۔ جمہرۃ انساب العرب (ص ۳۰)۔

لیکن رجال کی متداول کسی کتاب میں اس کا ترجمہ یا اس کی توثیق وتوصیف ہماری نظر سے نہیں گزری۔ وہ بھی عجیب ثقہ، حافظ اور فقیہ ہے کہ ائمہ صحاح ستہ تو کجا امام ابن ؒ ابی حاتم اور ابن حبانؒ وغیرہ بھی اپنی کتابوں میں اسے ذکر نہیں کرتے اور اس کلیہ کی حقیقت تو آپ دیکھ آئے ہیں کہ'' ولد سعد'' سب کے سب ثقہ ہیں۔ ابن بجاد محمد بن بجاد ہے اور وہ موسیٰ بن سعد کا پوتا ہے جب کہ بجاد موسیٰ کے صاحبزادے ہیں۔ جمہرہ (ص ۱۳۰)، الجرح والتعدیل (ص ۴۳۷ ج ۱ ق ۱، الاکمال ص ۲۰۴ ج ۱)

ان کا ترجمہ امام بخاری نے التاریخ الکبیر (ص ۴۴ ج ۱ ق ۱) میں امام ابن ابی حاتمؒ نے الجرح والتعدیل (ص ۲۱۳ ج ۳ ق ۲) میں ذکر کیا ہے مگر کوئی جملہ توثیق وتوصیف کا نقل نہیں کیا۔ [2] ان کے علاوہ اور کسی کتاب میں بھی اس کی توثیق نظر سے نہیں گزری لہٰذا صرف اسی قاعدہ کی بنیاد پر محمد بن بجاد کو ثقہ تسلیم کر لینا محض طفل تسلی ہے کہ حضرت سعدؓ کی اولاد میں ۲۵۰

74

---

[1] مولانا فیض پوری صاحب کی ہوشیاری دیکھیے۔ لکھتے ہیں:

''اگر ابنؒ بجاد مجہول ہے تو یہ مضر نہیں کہ داؤد بن قیس اس کا متابع ہے۔'' (الدلیل المبین: ص ۳۴۷)

حالانکہ داؤد بن قیس جزء القراءۃ اور عمدۃ القاری دونوں کتابوں میں ابنؒ بجاد ہی کا تلمیذ بتلایا گیا ہے متابع کیسے ہوا؟

[2] **کسی راوی کے بارے میں ابنؒ ابی حاتم کے سکوت کا حکم**

بعض حضرات نے جو یہ کہا ہے کہ امام ابنؒ ابی حاتم جس راوی پر سکوت کریں وہ ثقہ ہوتا ہے تو یہ قاعدہ بھی صحیح نہیں۔ خود امام ابنؒ ابی حاتم نے (ص ۳۸ ج ۱ ق ۱) صراحت کردی ہے کہ جس راوی کے متعلق کوئی جرح یا تعدیل نقل نہیں کی گئی تو ان کا ذکر محض تکمیلاً ہے۔ اگر ہمیں کوئی کلمہ مل گیا تو بالآخر ہم اسے نقل کردیں گے۔ ائمہ فن نے بھی ایسے راویوں کو مستور یا مجہول ہی قرار دیا ہے۔ دیکھیے تفسیر ابن کثیر (ص ۱۳۸ ج ۱)، لسان (ص ۷۷ ج ۳)، تہذیب (۳۹۱ ج ۱)، میزان (۲۵ ج ۴) بلکہ اس کا اعتراف مؤلف احسن الکلام نے بھی کیا ہے۔ (احسن الکلام: ص ۹۳ ج ۲)

سال تک بڑے بڑے محدث، فقیہ اور امام ہوئے ہیں۔ افسوس کا مقام ہے کہ امام حاکمؒ کے قول "رجاله ثقات" یا "اسناد صحیح" کے بارہ میں تو انھیں متساہل کہتے ہوئے ان کی توثیق کو قبول نہیں کیا جاتا۔ (احسن: ص ۱۰۴، ۱۰۵ ج ۲) مگر ان کے اس مجمل قول سے تمام ولد سعد کو ثقہ باور کر لیا جاتا ہے۔ فالی الله المشتکی۔ جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ اثر سنداً ضعیف اور نا قابل اعتبار ہے اور مولانا فیض پوریؒ کی متابعت میں اسے جو صحیح باور کر لیا گیا ہے وہ محض۔

دل نے جس راہ لگایا اسی راہ چلا وادئ عشق میں گمراہ کو رہبر سمجھا !

کا مصداق ہے۔ فیض پوریؒ صاحب نے جس طرح اس کو صحیح بنانے کے لیے ہاتھ پاؤں مارے ہیں۔ ذرا ایک نظر وہ بھی دیکھ لیجیے فرماتے ہیں: موطا میں: "اخبرنا داوٗد بن قیس الفراء المدنی اخبرنی بعض ولد سعد بن ابی وقاص انه ذکر له" میں "ذکر له" اگر صیغہ مجہول ہو تو عبدالرزاق کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ موسیٰ بن سعدؒ ہے۔ لہٰذا اثر صحیح ہے۔ اور اگر لفظ "ذکر له" معلوم ہو مجہول نہ ہو یعنی "بعض ولد سعد ذکر لداؤد بن قیس ان سعدا قال" اس بنا پر بعض ولد سعد شیخ ہوا داؤد کا اور معلوم ہو چکا ہے وہ موسیٰ بن سعد ہے۔ (حاشیہ الدلیل المبین: ص ۳۴۶)

اب آپ ہی فرمائیں کہ ایک توجیہ کے اعتبار سے موسیٰ بن سعد کو "بعض ولد سعد" کا استاد اور دوسری توجیہ سے خود داؤد بن قیس کا استاد ظاہر کیا جاتا ہے۔ حالانکہ امام عبدالرزاقؒ کی سند میں داؤد بن قیس کا استاد "محمد بن بجاد من ولد سعد" ہے۔ اور وہ اسے بواسطہ موسیٰ بن سعد "قال ذکر ان سعداً" کے الفاظ سے روایت کرتا ہے۔ لہٰذا عبدالرزاق کی سند سے "بعض ولد سعد" کی تعیین موسیٰ بن سعد سے کیوں کر ہو سکتی ہے؟ 743

علاوہ ازیں عبدالرزاق کی سند میں "قال ذکر أن سعدا" میں "ذکر" کا فاعل پھر مجہول ہے۔ افسوس ہے کہ فیض پوری صاحب نے اس طرف توجہ نہیں دی۔

بہر حال موطا کی سند میں بھی انقطاع ہے جیسا کہ مولانا لکھنویؒ نے الاستذکار کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ:

هذا حدیث منقطع لا یصح یہ حدیث منقطع ہے اور صحیح نہیں ہے۔

مصنف عبدالرزاق کی روایت میں بھی انقطاع ہے اور محمد بن بجاد اور موسیٰ بن سعد دونوں مجہول و مستور ہیں۔ لہٰذا اس کی سند کو صحیح کہنا درست نہیں۔

صفدر صاحب کا ایک لطیف حیلہ

مزید تعجب کی بات یہ ہے کہ مؤلف احسن الکلام نے شاہ ولی اللہ کی ایک عبارت سے یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ:

"وہ اقوال صحابہ کرامؓ جو موطا اور عبدالرزاق میں ہوں وہ مستند اور قابل اعتبار ہیں۔" (احسن: ص ۳۱۸)

حالانکہ شاہ ولی اللہ کا یہ مقصد قطعاً نہیں۔ انھوں نے محض صحابہؓ کے اقوال کا مخرج بتلاتے ہوئے ان کتابوں کا نام لیا ہے۔ "عبدالرزاق" وغیرہ کی حیثیت بیان نہیں کی ہے۔ بلکہ مصنف عبدالرزاق کو انھوں نے طبقات کتب حدیث کے تیسرے طبقہ میں شمار کیا ہے۔ جس کے متعلق وہ فرماتے ہیں:

و کان قصدھم ما وجدوہ و لا تلخیصہ و لا تھذیبہ۔ (حجة اللہ: ص ۱۳۵ ج ۱)

کہ ان مصنفین کا مقصد احادیث جمع کرنا تھا، ان کی تہذیب و تلخیص نہ تھا۔

744 اس تصریح کے باوجود ''عبدالرزاق'' کی روایات کو مستند باور کر لینا حقائق سے چشم پوشی کا نتیجہ ہے یا محض اپنا الو سیدھا کرنے کے لیے شاہ صاحبؒ کی اس عبارت کو پیش کیا گیا۔ مؤلف موصوف ہی از راہ دیانت فرمائیں۔ کیا حضرت عمرؓ، حضرت ابوہریرہؓ، عبدؓاللہ بن عمرو، عبادہؓ بن صامت، عبدؓاللہ بن عباس، عطاءؒ، سعیدؒ بن جبیرؒ، حسن بصریؒ، عروہؒ بن زبیر کے اقوال فاتحہ خلف الامام کے بارہ میں عبدالرزاق میں موجود نہیں؟ اگر ہیں اور یقیناً ہیں (کما مر) تو وہ ''مستند اور قابل اعتبار'' کیوں نہیں ؎

تیری زلف میں ٹھہری تو حسن کہلائی
وہ تیرگی جو میرے نامۂ سیاہ میں تھی

دوسرا جواب

امام بخاریؒ فرماتے ہیں:

''کہ یہ جائز نہیں کہ کوئی یہ کہے کہ امام کے پیچھے پڑھنے والے کے منہ میں آگ کا انگارڈالا جائے۔ کیوں کہ آگ اللہ کا عذاب ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اللہ کے عذاب کے ساتھ کسی کو عذاب نہ دو۔ اور کسی کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ حضرت سعدؓ کے متعلق یہ وہم کرے کہ انھوں نے ایسا کہا ہوگا۔'' (جزء القراءۃ: ص ۷)

مگر اس کے جواب میں کہا گیا ہے:

''حدیث میں آگ کے ساتھ عذاب دینے کی ممانعت ہے۔ تمنائے عذاب کی نہیں اور ان دونوں میں فرق ہے۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے گھروں میں بیٹھ رہنے والوں کے متعلق فرمایا تھا کہ میرا ارادہ ہے کہ جو لوگ نماز جماعت کے ساتھ نہیں پڑھتے۔ ان کے گھروں کو آگ لگا دوں۔'' (احسن: ص ۳۱۸ ج ۱)

جس کے جواب میں حضرت الاستاذؒ لکھتے ہیں کہ:

745 ''جو چیز منع ہو اس کی تمنا بھی منع ہوتی ہے اور جن احادیث میں آگ لگانے کی تمنا کا اظہار ہے وہ پہلے کی ہیں۔ اس کے بعد آپ نے منع فرما دیا تھا۔ اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: لا تتمنوا ما فضل اللہ. الخ (خیر الکلام ص ۵۲۴)

جس کے جواب میں مؤلف احسن الکلام فرماتے ہیں:

''کہ اس کی کوئی دلیل نہیں کہ پہلے اجازت تھی، پھر نہی وارد ہوئی۔ باقی قرآن کریم میں تمنائے عذاب کی نہی نہیں۔ اس میں حسد سے منع کیا گیا ہے۔'' (احسن: ص ۳۱۹)

آگ سے عذاب دینا منع ہے

لیکن یہ دونوں باتیں صحیح نہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے نہ صرف یہ کہ ارادہ فرمایا بلکہ آگ میں جلانے کا حکم بھی فرمایا۔ مگر بعد میں منع فرما دیا۔ چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے:

بعثنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی بعث فقال ان وجدتم فلا نا و فلانا فاحرقوھما بالنار ثم قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین اردنا الخروج انی امرتکم ان تحرقوا فلانا فلانا لا یعذب بھا الا اللہ فان وجدتموھما فاقتلوھما۔ (بخاری: ص ۴۲۳ ج ۱)

کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ایک لشکر کے ساتھ روانہ کیا اور فرمایا اگر تم فلاں فلاں کو پاؤ تو انھیں آگ سے جلا دو۔ پھر جب ہم نے نکلنے کا ارادہ کیا تو آپ نے فرمایا: میں نے تمھیں کہا تھا کہ فلاں فلاں کو جلا دینا لیکن اب اگر تم پاؤ تو انھیں قتل کر دینا۔ آگ کے ساتھ صرف اللہ تعالیٰ ہی عذاب دیں گے۔

حافظ ابن حجرؒ اسی حدیث کے متعلق لکھتے ہیں:

واما حدیث الباب فظاھر النھی فیه التحریم وھو نسخ الامر المتقدم سواء کان بوحی الیه اوباجتھاد منه۔ (فتح الباری: ص ۱۵۰ ج ۶)

کہ باب کی اس حدیث سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نہی تحریمی ہے اور وہ پہلے حکم کی ناسخ ہے خواہ وہ بذریعہ وحی ہو یا اجتہاد

علامہ ابن جوزیؒ نے اسی حدیث سے آگ سے جلانے کے نسخ پر استدلال کیا ہے۔ (اخبار اہل الرسوخ: ص ۳۱) 746

علامہ حازمیؒ نے کتاب الاعتبار میں حضرت حمزہؓ بن عمرو اسلمی سے بھی اسی نوعیت کا ایک واقعہ ذکر کیا ہے کہ آپ نے پہلے تو لشکر کو یہ حکم دے کر بھیجا کہ فلاں قوم کے پاس جاؤ تو انھیں جلا دو۔ حضرت حمزہؓ اسلمی فرماتے ہیں کہ جب ہم اس قوم کے قریب پہنچ گئے تو پھر آپ کا یہ حکم پہنچا کہ انھیں جلاؤ نہیں بلکہ قتل کر دو۔

فانما یعذب بالنار رب النار۔ کیوں کہ آگ سے عذاب اللہ تعالیٰ ہی دیں گے۔

اس کے بعد لکھتے ہیں کہ اہل کوفہ کا یہی مذہب ہے کہ آگ سے عذاب منع ہے اور ان کا استدلال اس حدیث سے ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

وقالوا ھذا الحدیث ظاھر الدلالة فی النسخ و تشیدہ احادیث اخر فی الباب۔ (الاعتبار: ص ۱۹۴)

کہ وہ کہتے ہیں کہ ظاہر حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ آگ سے عذاب منسوخ ہے اور اس حدیث کی تائید دوسری احادیث سے بھی ہوتی ہے۔

حضرت علیؓ نے مرتدین کو آگ سے جلایا تھا مگر حضرت ابن عباسؓ نے اسے پسند نہ فرمایا کہ میں ہوتا تو قتل کرتا کیوں کہ آنحضرت ﷺ نے قتل کا حکم دیا ہے اور آگ سے عذاب دینے سے منع فرمایا ہے۔ جب اس کی اطلاع حضرت علیؓ کو ہوئی تو انھوں نے بھی افسوس کا اظہار فرمایا۔ (فتح الباری: ص ۱۵۱ ج ۶، الاعتبار: ص ۱۲۴)

اور جمعہ و جماعت میں شریک نہ ہونے والوں کو جو آپؐ نے آگ سے جلانے کا قصد فرمایا تھا تو یہ بھی نہی اور تحریم سے پہلے ہی تھا۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اسی روایت کے متعلق لکھتے ہیں:

ان المنع وقع بعد نسخ التعذیب بالنار و کان قبل ذلک جائزا بدلیل حدیث ابی ہریرۃ الاتی فی الجہاد الدال علی جواز التحریق بالنار ثم علی نسخہ۔ (فتح الباری: ص ۱۲۶ ج ۲)۔

کہ (آگ سے عذاب دینے کی) ممانعت آگ سے عذاب دینے کے نسخ کے بعد ہوئی ہے اور یہ پہلے جائز تھی جس پر حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث دال ہے جو کتاب الجہاد میں آئے گی۔

747 اس کے علاوہ حافظ ابن حجرؒ حدیث عرینہ کے تحت بھی لکھتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث آگ سے عذاب دینے کی ناسخ ہے۔ (فتح الباری: ص ۳۴۱ ج ۱)

جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ آگ سے جلانا پہلے جائز تھا تبھی آپ نے تارکین جماعت کو جلانے کا قصد کیا بلکہ ایک موقع پر مجرمین کو جلانے کا حکم بھی دیا مگر اسکے بعد اس سے منع فرما دیا۔ اگر پہلے سے جلانا منع ہوتا تو آپ اس کا قطعاً نہ قصد فرماتے اور نہ ہی حکم دیتے۔ جب کہ یہ بات محال ہے کہ ایک ناجائز کام کا آپ حکم فرمائیں اور خود کرنے کا ارادہ بھی کریں۔ علامہ ابن دقیقؒ العید فرماتے ہیں:

انہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یہم الا بما یجوز لہ فعلہ لو فعلہ۔ (فتح الباری: ص ۱۲۶ ج ۲)

کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کام کا قصد فرماتے تھے جس کا کرنا آپ کے لیے جائز ہوتا تھا۔

چوں کہ پہلے آگ سے جلانا منع نہ تھا۔ اس لیے آپ نے تارکین جماعت کے گھروں کو جلانے کا قصد کیا اور ایک موقع پر مجرموں کو جلانے کا حکم بھی فرمایا مگر اسکے بعد آپ نے منع فرما دیا۔ جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ظاہر ہوتا ہے اور حافظ ابن حجرؒ، علامہ ابنؒ جوزی وغیرہ کی تصریحات بھی ہمارے اس دعوے کی مؤید ہیں۔

مؤلف احسن الکلام نے یہ بات بھی عجیب کہی کہ:

''قرآن کریم میں تمنائے عذاب کی نہی نہیں کہ اس میں حسد سے منع کیا گیا ہے۔'' (احسن: ص ۳۱۹)

حالانکہ آیت ''**لا تتمنوا ما فضل اللہ**'' سے حضرت الاستاذؒ کا استدلال منہی عنہ یا ناجائز کام کی تمنا کی ممانعت پر ہے خواہ وہ حسد ہو یا آگ کا عذاب یا کوئی اور دوسرا ناجائز کام ہو۔ اس آیت کے سیاق پر غور فرمائیں اس سے پہلے باطل طریقہ سے مال کمانے، کھانے اور قتل نفس سے منع کیا گیا ہے۔ جو غلط طریقہ سے دنیوی شان و شوکت اور بلندی حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ چنانچہ اس کے بعد اس برے فعل کے ارادہ سے بھی منع فرما دیا ہے تا کہ ظاہر و باطن میں یگانگت پیدا ہو سکے۔ 748 جیسا کہ علامہ ابوحیان نے البحر المحیط (ص ۲۳۵ ج ۳) میں وضاحت کی ہے۔ لہٰذا یہ دلیل ہے کہ تمام منہی عنہ اور ناجائز امور کا ارادہ بھی ناجائز اور منع ہے مگر صد حیف کہ ہمارے مہربان صرف حسد کی ممانعت مراد لیتے ہیں۔ [1]

---

[1] تنبیہ: مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں کہ:

''حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ امام کے پیچھے قراءت کرنے والوں کے منہ میں آگ بھر دی جائے گی۔'' (نصب الرایہ: ص ۱۹ ج ۲، احسن: ص ۳۱۶)

مگر علامہ زیلعیؒ نے خود صراحت کر دی ہے کہ اس کی سند میں مامون بن احمد ضعیف ہے۔ امام ابنؒ حبان فرماتے ہیں وہ دجالوں میں سے =>

مولانا صفدر صاحب نے احسن الکلام میں اپنے اس موقف کے بالکل برعکس اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے کہ آگ سے عذاب کی پہلے اجازت تھی بعد میں ممانعت ہوئی ہے۔ چنانچہ تقریر ترمذی جس سے وہ سالہا سال سے اپنے تلامذہ کو مستفید کرتے رہے ہیں، میں فرماتے ہیں:

''آگ میں آپ نے جلایا نہیں بلکہ محض آرزو کی ہے لہٰذا **لا یعذب بھا الا اللہ** سے اس کی مخالفت نہیں آتی۔ علاوہ ازیں پہلے اجازت تھی بعد میں اس کی نہی آ گئی۔'' (بخاری: ص ۴۱۵، خزائن السنن: ۳۰۷)

بتلائیے آگ سے عذاب کو منسوخ مانا یا نہیں اور ممانعت کی خود دلیل بھی بیان فرمائی یا نہیں؟ مگر احسن الکلام میں چونکہ جواب دینا مقصود تھا اس لیے اس حقیقت کا انکار کر دیا۔

اس سلسلے کا دلچسپ تضاد اور مزید تفصیلات ہماری کتاب ''آئینہ ان کو دکھایا تو برا مان گئے'' (ص ۴۷، ۴۸) میں ملاحظہ فرمائیے۔

صفدر صاحب کا فتویٰ

قارئین کرام یہ ہے کل کائنات آثار صحابہ کی جن کی آڑ میں فریق ثانی فاتحہ خلف الامام کو حرام قرار دیتا ہے اور فاتحہ پڑھنے والوں کے منہ میں معاذ اللہ آگ اور مٹی بھرنے کا فتویٰ صادر فرماتا ہے۔ ہمارے مہربان فرماتے ہیں:

''قرآن اور صحیح حدیث کی مخالفت کرنے والوں کے حق میں یہ الفاظ سنگین نہیں۔'' (احسن: ص ۳۱۷ ج ۱)

مگر اولاً سوال یہ ہے کہ کیا قرآن پاک اور صحیح احادیث کی مخالفت کرنے والوں کے متعلق یہی فتویٰ ہے؟

ثانیاً: یہ تو مؤلف احسن الکلام کو بھی تسلیم ہے کہ حضرت عبادہؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت عائشہؓ، فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے (کما مر) اور وہ اس کے بھی قائل ہیں کہ اس میں اختلاف صحابہ کرامؓ کے زمانہ سے تاہنوز چلا آتا ہے۔ (احسن ص ۳۸، ۳۹ ج ۱) تو کیا پھر جو حضرات صحابہ کرامؓ سے اب تک قراءت خلف الامام کے قائل رہے ہیں وہ قرآن وحدیث کے مخالف ہی رہے ہیں؟ 749

مولانا لکھنویؒ کی حقیقت پسندی

مولانا عبدالحی لکھنویؒ فرماتے ہیں کہ یہ آثار قراءت مشوشہ پر محمول ہیں۔ ان کے الفاظ ہیں:

لا بد ان یحمل علی القراءة المشوشة لقراءة الامام والقراءة المفوتة لاستماعها والا فھو مردود و مخالف لاقوال جمع من الصحابة والاخبار المرفوعة من تجویز الفاتحة خلف الامام۔

(التعلیق المحجد: ص ۹۸)

=> ایک دجال ہے۔ پھر یہ روایت موقوف نہیں۔ بلکہ مرفوع ہے۔ جس کی صراحت نصب الرایہ میں موجود ہے۔ اور اسی طرح یہ روایت مرفوعاً ہی المجروحین لابن حبان (ص ۴۶ ج ۳) میں ہے اور کہا ہے کہ اس نے ثقات کی طرف موضوع روایات منسوب کر کے بیان کی ہیں۔ نیز دیکھیے (میزان: ص ۴۲۹ ج ۳، لسان: ص ۷، ۸ ج ۵) لہٰذا مؤلف موصوف کا اسے حضرت انسؓ کا اثر باور کرانا وہم ہے۔

یعنی لازماً ان آثار کو قراءت مشوشہ یا ایسی قراءت جو استماع میں مخل ہو پر محمول کیا جائے، ورنہ یہ آثار مردود ہیں جب کہ صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کے اقوال اس کے مخالف ہیں اور یہ ان مرفوع احادیث کے بھی مخالف ہیں جن میں فاتحہ خلف الامام کا حکم ہے۔

لہٰذا ان سے فریق ثانی کا استدلال باطل اور فضول ہے۔

حضرت نظام الدینؒ اولیاء کا جواب

سلطان الاولیاء حضرت شیخ محمد بدایونی دہلویؒ کے سامنے اسی نوعیت کے جب اقوال وغیرہ پیش کیے گئے تو انھوں نے فرمایا کہ:

''آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جو شخص فاتحہ نہیں پڑھتا اس کی نماز نہیں ہوتی۔ میں وعید کا متحمل تو ہو سکتا ہوں لیکن یہ برداشت نہیں کر سکتا کہ میری نماز ہی اللہ تعالیٰ کے نزدیک باطل قرار پائے۔'' (نزہۃ الخواطر: ص۱۲۳، ۱۲۴ ج۲)

بلکہ ہم متعدد حنفی بزرگوں کے اقوال نقل کر آئے ہیں جو سری نمازوں میں فاتحہ پڑھنے کو راجح اور اعدل الاقوال قرار دیتے ہیں۔ قائلین وجوب فاتحہ کے متعلق اس قسم کی رائے کے اظہار سے پہلے ان بزرگوں کے متعلق بھی فیصلہ کر لیا جائے کہ کیا وہ بھی اسی سزا کے مستحق ہیں؟ 750

صفدر صاحب کی بے باکی

مؤلف احسن الکلام کی یہ بے باکی بھی دیکھیے کہ:

''ان دلائل سے جو ناواقف ہو تو اس کے لیے مزید احتیاط کی ضرورت ہے۔ خصوصاً وہ حضرات جو دنیا سے رخصت ہو چکے ہیں اور جن کی نگاہوں سے اس طرح یکجا جمع کیے ہوئے دلائل نہیں گزرے مگر یہ سب دلائل دیکھ کر ضد کرنے والے کے لیے یہ الفاظ بالکل مناسب ہیں۔'' (احسن الکلام: ص۲۱۷)

مگر دعویٰ تقلید کے باوجود ''ہمہ دانی'' کا اظہار عجیب ہے۔ یقین جانیے اگر یہی بات کوئی اہل حدیث کہہ دے کہ فلاں فلاں مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ، قاضی ابو یوسفؒ کو حدیث نہیں ملی تو آسمان سر پر اٹھا لیا جاتا ہے، کانوں پڑی آواز سنائی نہیں دیتی، کہ یہ گستاخ ہے، بے ادب ہے۔ حالانکہ جو روایات و آثار اثبات دعویٰ میں پیش کیے گئے ہیں۔ ان میں کون سی دلیل ہے جو امام بخاریؒ، امام بیہقیؒ وغیرہ نے پیش نہیں کی اور اس کا جواب نہیں دیا مگر ع

آپ ہی کا جی نہ چاہے تو بہانے ہزار ہیں

مؤلف احسن الکلام نے ان دلائل کو صحیح ثابت کرنے میں جس ''فنی مہارت'' کا ثبوت دیا اس کی حقیقت آپ دیکھ چکے ہیں۔

751

آثار تابعینؒ

صحابہ کرامؓ کے بعد اس سلسلہ میں کچھ آثار تابعین عظامؒ کے بھی پیش کیے جاتے ہیں۔لیکن یہ مسئلہ صحابہ و تابعین کے مابین مختلف فیہ ہے۔تو پھر ان آثار کو اپنے مؤقف کی تائید میں پیش کرنا اصولاً صحیح نہیں۔زیادہ سے زیادہ اس سے دوسری رائے کے ثبوت کا اظہار ہوتا ہے، چہ جائیکہ ان کو بنیاد بنا کر فتویٰ بازی کا بازار گرم کر دیا جائے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور تابعین کرام کے فتاویٰ

حضرت امام ابوحنیفہؒ خود فرماتے ہیں :

و اما اذا انتھی الامر الی ابراھیم والشعبی والحسن وعطاء فاجتھد کما اجتھدوا۔

(مناقب امام ابی حنیفه : ص ٢٠)

جب معاملہ ابراہیمؒ، شعبیؒ، حسنؒ اور عطاءؒ کی طرف آیا تو جیسے انھوں نے اجتہاد کیا اسی طرح میں بھی اجتہاد کرتا ہوں۔ [1]

لہٰذا جب خود امام ابوحنیفہؒ بھی تابعین کرام کے اقوال کو قابل اعتناء نہیں سمجھتے تو ان ہی کو بنیاد بنا کر ''فتویٰ سازی'' کہاں تک مبنی برانصاف ہے۔بالخصوص جب کہ امام مکحولؒ، امام سعیدؒ بن جبیر، حسن بصریؒ، مجاہدؒ، عروہؒ بن زبیر وغیرہ ایسے جلیل القدر تابعین کی آراء ان کے مخالف و معارض ہوں اور وہ مقتدی کو فاتحہ خلف الامام پڑھنے کا حکم فرماتے ہوں، جیسا کہ حصہ اول میں گزر چکا ہے۔تاہم تابعین کرام کے ان آثار پر بھی ایک نظر ڈال لیجیے۔

752

حضرت علقمہؒ بن قیس کا اثر

امام ابراہیمؒ نخعی فرماتے ہیں کہ :

ما قرأ علقمة بن قیس قط فیما یجھر فیه ولا فیما لا یجھر فیه ولا فی الرکعتین الاخریین أم القرآن

---

[1] مگر افسوس کہ امام صاحب اس اصول پر قائم نہیں رہ سکے، جب کہ شعار کے مسئلہ میں حدیث اور آثار صحابہ کی بجائے ان کا فتویٰ ابراہیم نخعی کے قول پر ہے جیسا کہ حصہ اول میں گزر چکا ہے بلکہ شاہ ولی اللہؒ نے کہا ہے کہ ان کے فتاویٰ کی بنیاد اکثر و بیشتر ابراہیم نخعیؒ کے اقوال پر ہے۔(حجۃ اللہ البالغۃ ص ١٤٦ ج ١)۔اسی طرح میدان عرفات میں حاجی اکیلا ہو تو اپنے خیمہ میں ظہر و عصر کی نماز اپنے اصلی وقت پر پڑھنے کا فتویٰ بھی امام صاحب کا ابراہیم نخعیؒ کے قول پر مبنی ہے۔جب کہ ان کے شاگردان رشید اکیلے حاجی کو بھی ظہر و عصر کی نماز ظہر کے وقت پر جمع کرنے کا فتویٰ دیتے ہیں اور امام محمدؒ نے الآثار (ص ٧٠) میں لکھا ہے۔یہ قول حضرت عائشہؓ، ابن عمرؓ، عطاءؒ ابن ابی رباح اور مجاہد کا ہے۔یہاں بھی شاگرد رشید امام صاحب کے فتویٰ کا مدار ابراہیم نخعیؒ کا قول بتلاتے ہیں۔صحابی کے فتویٰ کے مطابق عمل کس کا ہے؟ معلوم شد کہ متاخرین علمائے احناف نے امام صاحب کے مسلک کو ''سہارا'' عموم ادلہ سے دیا ہے۔سوال یہ ہے کہ یہ ''ادلہ'' صاحبین کے بھی پیش نظر تھیں یا نہیں؟
نص کی تخصیص میں جس ''اصول'' کا سہارا لیا جاتا ہے صاحبین اس میں امام صاحب کے ہم نوا ہیں یا نہیں؟ عرفات میں جمع صلاتین کی حدیث مستفیض ہے تو اس کے راوی ابن عمرؓ نے اکیلے کو جمع کا حکم دیا ہے۔راوی کا فتویٰ روایت کی تفصیل میں معتبر ہے یا نہیں؟ اگر یہ روایت کے خلاف ہے تو حنفی اصول میں اعتبار روایت کا ہے یا فتویٰ کا؟ بینوا توجروا۔

ولا غیرھا خلف الامام۔ (کتاب الآثار امام محمد: ص ١٦)
علقمہؒ بن قیس نے امام کے پیچھے کبھی قراءۃ نہیں کی، نہ جہری نمازوں میں نہ سری میں (نہ پہلی رکعتوں میں اور) نہ آخری رکعتوں میں، نہ سورت فاتحہ اور نہ کوئی اور سورت۔ امام کے پیچھے وہ کچھ نہیں پڑھتے تھے۔
حمادؒ بن ابی سلیمان کی حیثیت: لیکن یہ اثر صحیح نہیں جب کہ اس کی سند میں حمادؒ بن ابی سلیمان ہے اور وہ مختلف فیہ ہے آخر عمر میں اختلاط ہو گیا تھا۔ علامہ ہیثمیؒ لکھتے ہیں:

لا یقبل من حدیث حماد الا ما رواہ عنہ القدماء شعبۃ و سفیان الثوری والدستوائی ومن عدا ھؤلاء رواہ عنہ بعدالاختلاط۔ (مجمع الزوائد: ص ١١٩ ج ١)
یعنی حماد کی وہی حدیث مقبول ہوگی جو ان سے ان کے پہلے تلامذہ شعبہؒ، ثوریؒ اور ہشامؒ دستوائی بیان کریں اور جو ان کے علاوہ ہیں انھوں نے اختلاط کے بعد سماع کیا ہے۔ ❶

753

امام احمدؒ فرماتے ہیں:
مقارب ما روی عنہ القدماء سفیان وشعبۃ و قال ایضاً سماع ھشام منہ صالح (تہذیب ص ١٦ ج ٣)
کہ اس سے قدماء شعبہؒ اور سفیانؒ روایت کریں تو مقارب یعنی مقبول ہے۔ اور یہ بھی کہا ہے کہ اس سے ہشامؒ کی روایات صالح ہیں۔
بنا بریں چوں کہ حمادؒ سے یہ روایت شعبہؒ یا سفیانؒ ثوری یا ہشامؒ دستوائی نے بیان نہیں کی۔ اس لیے یہ کمزور اور ضعیف ہے۔
علامہ ماردینیؒ کا تبصرہ دیکھیے، لکھتے ہیں: ''**حماد بن ابی سلیمان ضعفہ البیھقی فی باب الزنا لا یحرم الحلال و فی کتاب ابن الجوزی ان المغیرۃ کذبہ و قال محمد بن سعد کان ضعیفا فی الحدیث واختلط فی آخرعمرہ و کان مرجیا** (الجواھر النقی ص ٢٩١، ٢٩٢ ج ٣)
کہ حمادؒ کو بیہقیؒ نے ضعیف کہا ہے۔ ابنؒ جوزی کی کتاب میں ہے کہ مغیرہؒ نے اس کو جھوٹا کہا ہے۔ اور ابن سعدؒ نے کہا کہ وہ حدیث میں ضعیف ہے۔ آخری عمر میں مختلط ہو گیا تھا اور وہ مرجی تھا۔ مولانا صفدر صاحب کو اپنے حنفی عالم کے اس تبصرہ کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔
ثانیا: حمادؒ بن ابی سلیمان، سفیان ثوریؒ کے درجہ کا مدلس ہے اور علامہ نیمویؒ حنفی جب سفیان ثوریؒ کی تدلیس کو قبول نہیں کرتے تو حمادؒ کی تدلیس مقبول کیوں ہے؟ چنانچہ محدث مبارک پوریؒ لکھتے ہیں:

---

❶ علامہ ہیثمی وہ محدث ہیں جن کے متعلق مؤلف احسن الکلام نے لکھا ہے کہ:
''اپنے وقت میں علامہ ہیثمیؒ کو صحت وسقم کی پرکھ نہیں تو کس کو تھی'' (احسن: ص ٢٣٣ ج ١ حاشیہ)
امید ہے کہ اب اس فیصلہ کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کی روایات جو حمادؒ سے ہیں۔ ان کو ضعیف تسلیم کر لیا جائے گا۔ (دیدہ باید)

فی اسنادہ حماد و ھو ابن ابی سلیمان الکوفی الفقیہ و ھو مدلس ذکرہ الحافظ فی طبقات المدلسین فی طبقۃ سفیان الثوری و ھو روی ھذا الاثر عن ابراھیم بالعنعنۃ فکیف یکون اسنادہ صحیحا عند النیموی۔ (ابکار المنن : ص ۱۷۷)

کہ اس کی سند میں حمادؒ بن ابی سلیمان الفقیہ الکوفی ہے اور وہ مدلس ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اسے طبقات المدلسین میں سفیان ثوریؒ کے طبقہ کا مدلس قرار دیا ہے اور وہ یہ اثر ابراہیمؒ سے عنعنہ کے ساتھ روایت کرتا ہے۔ پس نیمویؒ کے نزدیک اس اثر کی سند صحیح کیسے ہے؟

ثالثاً: حمادؒ بن ابی سلیمان جو اس اثر کے راوی ہیں وہ خود فاتحہ خلف الامام کے قائل تھے اور حضرت سعیدؒ بن جبیر کا عمل بھی یہی بتلاتے ہیں۔ جیسا کہ حصہ اول میں گزر چکا ہے۔ 754

صفدر صاحب کے دفاع کی حیثیت

مگر اس کے جواب میں کہا گیا ہے:

۱۔ حمادؒ ثقہ ہیں تو اس روایت میں اختلاط سے کوئی فرق نہیں پڑے گا کیوں کہ محدثین نے تصریح کی ہے کہ ان کو اختلاط کا عارضہ آخر عمر میں لاحق ہوا تھا۔ اور ابراہیمؒ کی روایتوں میں وہ خطا نہیں کرتے تھے [1] (تہذیب: ص ۱۷ ج ۳) اور مبارک پوریؒ لکھتے ہیں کہ سفیانؒ و حمادؒ کے طبقہ کی تدلیس مضر نہیں۔

۲۔ اگر تسلیم کیا جائے کہ اس کی روایت مرسل ہے تو امام دارقطنیؒ وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ ان کی مراسیل صحیح ہیں۔ "**الا حدیث تاجر البحرین**" (احسن: ص ۳۲۱)

لیکن جواب کی یہ دونوں شقیں مخدوش ہیں۔ نمبروار جواب ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ حمادؒ کے اختلاط کو تسلیم کرتے ہوئے اس کی حدیث کو صحیح سمجھنا محض خود فریبی ہے۔ جب کہ محدثین میں سے امام احمدؒ اور علامہ ہیثمیؒ کی تصریحات آپ دیکھ آئے ہیں کہ حمادؒ کی وہی احادیث مقارب و مقبول ہیں جو ان سے سفیان ثوریؒ شعبہؒ اور ہشام دستوائی نے روایت کی ہیں۔ اور مختلط راویوں کے بارہ میں یہ اصول متفق علیہ ہے کہ ان کی انہی روایات کو لیا جائے گا جو انھوں نے اختلاط سے پہلے بیان کی ہوں۔ چنانچہ علامہ الحلبیؒ لکھتے ہیں: 755

ثم الحکم فی حدیث من اختلط من الثقات التفصیل، فما حدث بہ الثقات قبل الاختلاط فانہ

---

[1] مؤلف احسن الکلام نے لکھا ہے کہ:

"مبارک پوری صاحب لکھتے ہیں کہ حماد اگرچہ ثقہ ہے مگر مدلس اور مختلط ہے۔" (احسن: ص ۳۲۱ بحوالہ ابکار المنن)

لیکن یہ ان کا وہم ہے مبارک پوریؒ نے حمادؒ کو صرف سفیانؒ کے درجہ کا مدلس کہا ہے۔ اختلاط کا اعتراض نہیں کیا۔ مگر حقیقتاً یہ اعتراض صحیح ہے گو مبارکپوریؒ صاحب نے نہیں کیا۔ جیسا کہ آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔

یقبل و ان حدث به فیه او اشکل امرہ فلم یدر اخذ عنه قبل الاختلاط او بعدہ فانه لا یقبل۔

(مقدمه الاغتباط بمن رمی بالاختلاط)

یعنی ثقات میں سے جن کو اختلاط ہوا ہے ان کی حدیث کے حکم میں تفصیل ہے کہ اس ثقہ راوی نے جو اختلاط سے پہلے روایت بیان کی ہے اسے قبول کیا جائے گا اور اگر اختلاط کے بعد روایت بیان کی ہے یا معلوم نہیں کہ پہلے بیان کی ہے یا بعد میں تو اسے قبول نہیں کیا جائے گا۔

غور فرمایئے! یہ حکم ثقات مختلطین ہی کا ہے، ضعفاء کا نہیں اور یہی حکم اصول حدیث کی تمام کتابوں میں ہے۔ مگر میں نہ مانوں کا کوئی علاج نہیں۔

حمادؒ کی ابراہیم سے روایات اور صفدر صاحب کی نئی منطق

رہی یہ بات کہ ابراہیمؒ کی روایتوں میں حمادؒ سے خطا نہیں ہوئی۔ تو یہ بھی انتہائی مضحکہ خیز بات ہے۔ مختلط راوی سے روایت کرنے والوں کو دیکھا جاتا ہے کہ انھوں نے قبل از اختلاط سنا ہے یا بعد از اختلاط۔ یہ اصول تو قطعاً نہیں کہ مختلط کے استاد کو دیکھا جائے کہ وہ اس سے روایت کرنے میں کیسا ہے؟ یہ الٹی منطق بھی صرف فریق ثانی کے شیخ الحدیث صاحب کے حصہ میں آئی ہے۔ سبحان اللہ۔

حمادؒ گو ابراہیمؒ کے مشہور شاگرد ہیں اور امام ابن سعدؒ نے یہ کہا ہے کہ:

اذا قال عن غیر ابراهیم اخطا کہ جب ابراہیمؒ کے علاوہ کسی اور سے روایت کریں تو خطا کر جاتے ہیں۔ 756

اس کے پیش نظر یہ کہا گیا ہے کہ:

''ابراہیمؒ کی روایتوں میں حمادؒ سے خطا نہیں ہوئی۔''

مگر یہ قول بھی انھیں مفید نہیں جب کہ امام ابن سعدؒ کے مکمل الفاظ یوں ہیں:

کان ضعیفا فی الحدیث واختلط فی آخر امرہ و کان مرجیا کان کثیر الحدیث اذا قال برأیه اصاب واذا قال عن غیر ابراهیم اخطا۔

کہ وہ حدیث میں ضعیف ہیں اور آخری عمر میں انھیں اختلاط ہو گیا تھا اور وہ مرجی اور کثیر الحدیث تھے۔ جب خود فتویٰ دیتے تو صحیح دیتے مگر جب ابراہیم کے علاوہ دوسروں سے نقل کرتے تو اس میں خطا کر جاتے تھے۔

اس عبارت سے تو ظاہر ہوتا ہے کہ اس آخری حصہ کا تعلق روایت سے نہیں فتاویٰ سے ہے ورنہ ''وہ حدیث میں ضعیف ہیں۔'' کے کیا معنی؟ پھر حبیبؒ بن ابی ثابت کی رائے بھی اس کے خلاف ہے، فرماتے ہیں:

کان حماد یقول قال ابراهیم فقلت واللہ انک لتکذب علی ابراهیم او ان ابراهیم لیخطیٔ۔

(تهذیب: ص ۱۷ ج ۳)

حمادؒ کہتے تھے کہ ابراہیمؒ نے کہا ہے تو میں نے کہا اللہ کی قسم تم جھوٹ بولتے ہو یا ابراہیمؒ سے یہ غلطی ہوئی ہے۔

امام ابو حاتمؒ فرماتے ہیں کہ حمادؒ صدوق ہیں۔ اس کی حدیث سے احتجاج درست نہیں۔ فقہ میں وہ درست ہے:

"فاذا جاء الآثار شوش" مگر جب احادیث وآثار روایت کرتے ہیں تو اس میں گڑبڑ کرتے ہیں۔
ان اقوال کی موجودگی میں یہ کیوں کر باور کیا جا سکتا ہے کہ ابراہیمؒ سے ان کی روایت میں خطا نہیں ہوئی۔
رہی بات حمادؒ کی تدلیس کی، تو محدث مبارک پوریؒ کا یہ اعتراض الزامی ہے اور خصم کے تسلیم شدہ مقدمات کی روشنی میں ہے۔ آپ اگر چاہیں تو اسے قبول نہ کریں۔ مگر پھر آمین کے مسئلہ میں علامہ نیمویؒ نے جو اسی بنا پر سفیانؒ کی روایت کو مرجوح قرار دیا ہے کہ وہ مدلس ہے۔ دیانتداری کا تقاضا ہے کہ آپ اسے قبول نہ کریں۔ 757
۲۔ ابراہیمؒ کی مراسیل کی قبولیت پر بھی قطعاً اتفاق نہیں جیسا کہ حافظ ذہبیؒ کے قول سے پہلے ہم نقل کر آئے ہیں۔ دیکھیے میزان (ص ۷۵ ج ۱) لہٰذا اعتراض کی یہ دونوں شقیں کمزور ہیں۔ صحیح یہی ہے کہ یہ اثر سنداً کمزور ہے۔ [1]
تنبیہ: مولانا مبارک پوریؒ نے لکھا تھا کہ ابراہیمؒ کا علقمہؒ سے سماع نہیں جیسا کہ مراسیل ابن ابی حاتم ص ۹ میں ہے۔ (ابکار المنن) طبع اول میں راقم نے بھی یہ قول لکھ دیا تھا مگر یہ درست ہے صحیح بخاری وغیرہ میں صراحت سماع ثابت ہے۔

حضرت عمرو بن میمون کا اثر

مالکؒ بن عمارہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے تلامذہ بالخصوص عمروؒ بن میمون سے قراءت خلف الامام کے بارے میں سوال کیا تو وہ تمام اس سے منع کرتے تھے۔

758

كلهم يقولون لا يقرء خلف الامام (ابن ابی شیبه: ص ۳۷۷ ج ۱)
لیکن یہ اثر صحیح نہیں علامہ نیمویؒ لکھتے ہیں:

فيه مالك بن عمارة لم اقف من هو۔ (التعليق الحسن: ص ۹۲)
کہ اس میں مالکؒ بن عمارۃ ہے جس کا مجھے علم نہیں کہ وہ کون ہے۔
مگر اس کے جواب میں یہ کہنا کہ یہ مالکؒ بن عمارہؒ نہیں مالکؒ بن عامر ہے اور اصحاب ابن مسعودؓ سے ہیں اور اشعثؒ اس سے روایت کرتے ہیں اور یہ روایت بھی اشعثؒ سے ہے۔ (احسن: ص ۳۲۲ ج ۱)
یہ تو محض قیاس آرائی ہے جب کہ مصنف کے مطبوعہ اور قلمی نسخہ میں مالکؒ بن عمارہؒ ہی ہے۔ پھر مالکؒ بن عامر، حضرت ابن مسعودؓ کے شاگرد ہیں۔ لیکن مالکؒ بن عمارہؒ یہاں ابن مسعودؓ کے شاگردوں کا عمل ذکر کرتے ہیں۔ مزید برآں خود عبداللہ بن مسعودؓ تو سری نماز میں فاتحہ پڑھتے تھے جیسا کہ سند صحیح سے پہلے گزر چکا ہے۔ لہٰذا ان کے تلامذہ کے اثر کو اگر

---

[1] حضرت علقمہ سے ایک اثر ان الفاظ سے بھی مروی ہے کہ جو امام کے پیچھے پڑھتا ہے اس کے منہ میں مٹی اور رضف ڈالا جائے (الجوہر النقی: ص ۱۶۹ ج ۲، عبدالرزاق: ص ۱۳۹ ج ۲، طحاوی: ص ۱۵۰ ج ۱)
لیکن اس کی سند میں ابواسحاقؒ مدلس ہے۔ پھر اس کا سماع بھی علقمہ سے ثابت نہیں۔ لہٰذا یہ اثر منقطع ہے۔ اور مؤطا امام محمدؒ (ص ۹۸) میں بھی ایک اثر اسی نوعیت کا ہے مگر اس میں بکیرؒ بن عامر ضعیف ہے (تقریب: ص ۶۷) البتہ طحاوی (ص ۱۵۰ ج ۱) میں زبیرؒ اس کا متابع ہے اور یوں یہ سند بظاہر صحیح ہے۔ مگر مولانا عبدالحئیؒ نے لکھا ہے کہ یہ اثر قراءت مشوشہ پر محمول ہے۔ ورنہ یہ مردود ہے۔ کیوں کہ یہ اثر صحابہؓ کی ایک جماعت اور مرفوع احادیث کے خلاف ہے۔ (التعليق الممجد: ص ۹۸)۔

عموم پر محمول کیا جائے تو وہ حضرت ابن مسعودؓ کے اثر کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔

حضرت اسودؒ بن یزید کا اثر

حضرت ابراہیم نخعیؒ، اسودؒ بن یزید سے نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا:

لان اعض جمرة احب الی أن اقرأ خلف الامام اعلم انه یقرأ۔ (ابن ابی شیبه: ص ۳۷۶ ج ۱)

علامہ نیمویؒ لکھتے ہیں کہ اس کی سند صحیح ہے مگر مولانا مبارک پوریؒ فرماتے ہیں کہ:

''جب اس میں ابراہیم نخعیؒ سفیان ثوریؒ کے طبقہ کا مدلس ہے تو علامہ نیمویؒ کے نزدیک اس کی سند حسن کیسے ہوئی؟'' (ابکار المنن: ص ۱۷۶)

مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں کہ:

مبارک پوریؒ صاحب نے ابراہیمؒ کی تدلیس کا بہانہ بنایا ہے مگر یہ بے سود ہے۔ کیوں کہ ابراہیمؒ کی تدلیس مضر نہیں۔ ان کی جملہ روایتیں علاوہ تاجر بحرین کے علامہ ذہبیؒ لکھتے ہیں: **قلت استقر الامر علی ان ابراهیم حجة۔** (احسن الکلام: ص ۳۲۳ ج ۱)

759

جواب: لیکن یہ بہانہ نہیں بلکہ نیمویؒ صاحب کے پسند کا جواب ہے۔ اور یہ بات بھی عجیب ہے کہ اس کی مرسل روایات حجت ہیں۔ حالانکہ اعتراض اس کی تدلیس پر ہے۔ کیا مولانا صفدر صاحب کے ہاں تدلیس اور ارسال کی تعریف میں کوئی فرق نہیں؟ شاید مولانا صاحب کے نزدیک جس کا ارسال حجت ہو اس کی تدلیس مضر نہ ہو مگر محدثین کے نزدیک نہ مرسل حجت ہے اور نہ مدلس کی معنعن روایت قابل استدلال۔

علامہ ذہبیؒ کی عبارت سے ناروا سلوک

حافظ ذہبیؒ کی جو عبارت انھوں نے نقل کی ہے اس میں بھی شرمناک حد تک تحریف کا ارتکاب کیا ہے جب کہ ان کے الفاظ ہیں:

استقر الامر علی ان ابراهیم حجة و انه اذا ارسل عن ابن مسعود وغیره فلیس ذلک بحجة۔

(میزان: ص ۷۵ ج ۱)

کہ یہ طے شدہ بات ہے کہ ابراہیمؒ حجت ہے اور وہ جب ابن مسعودؓ یا کسی اور سے ارسال کریں تو پھر حجت نہیں۔

انصاف شرط ہے کہ حافظ ذہبیؒ کے یہ الفاظ ابراہیمؒ کی مراسیل کو قبول کرنے کی اجازت دیتے ہیں؟

حضرت اسودؒ بن عامر سے ایک اور اثر مصنف ابن ابی شیبہؒ (ص ۳۷۶ ج ۱) میں موجود ہے جس میں خلف الامام پڑھنے والوں کے منہ میں مٹی ڈالنے کا حکم ہے۔ لیکن اس میں بھی اسماعیلؒ بن ابی خالد ہے جو طبقہ ثانیہ کا مدلس ہے۔ جیسا کہ ابراہیم نخعی اور سفیان ثوریؒ ہیں اور ایک اثر مصنف عبدالرزاق (ص ۱۳۸ ج ۲) اور ابن ابی شیبۃ (ص ۳۷۷ ج ۱) میں اسی

مفہوم کا منقول ہے مگر سند میں الاعمش مدلس ہے اور ابراہیمؒ بھی اسے معنعن روایت کرتے ہیں [1] ان دونوں طریق سے معلوم ہوتا ہے کہ اسودؒ کا یہ اثر صحیح یا حسن ہے مگر یہ بھی دیکھیے کہ حضرت اسودؒ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے شاگرد ہیں اور خود سری نمازوں میں قراءت خلف الامام کے قائل تھے (کمامر) تو کیا شاگرد رشید کا یہ فتویٰ استاد محترم کے حق میں (معاذ اللہ) صحیح ہے؟ زیادہ سے زیادہ یہ آثار قراءت مشوشہ پر محمول ہیں جیسا کہ پہلے ہم علامہ لکھنویؒ کے حوالہ سے نقل کر آئے ہیں۔ نیز وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ یہ آثار صحیح اور صریح احادیث اور دیگر صحابہ کرامؓ اور تابعین کے آثار کے بھی خلاف ہیں، اس لیے مردود ہیں۔ 760

علامہ ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس سے مراد سری اور جہری نمازیں ہیں تو ان (علقمہ اور اسود) کے مخالف وہ بھی ہیں جو ان سے بلند درجہ کے ہیں یا ان کے ہم مرتبہ ہیں۔ لہٰذا اختلاف کے وقت کتاب اللہ وسنت رسول اللہ کی طرف رجوع لازم ہے۔ ان کے الفاظ ہیں: 761

فان صح عنهما انهما ارادا السر والجهر فقد خالفهما في ذلك من هو فوقهما او مثلهما وعند الاختلاف يجب الرد الى كتاب الله وسنة رسوله۔ (التمهيد: ص ۵۱ ج ۱۱)

حضرت سعید بن جبیرؒ کا اثر

ابوالبشیرؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت سعید بن جبیرؒ سے قراءت خلف الامام کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا کہ:

---

[1] **لطیفہ پر لطیفہ:** پہلے گزر چکا ہے کہ امام حمادؒ فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں۔ اسی بنا پر فرماتے ہیں کہ جو خلف الامام پڑھے میں چاہتا ہوں کہ اس کا منہ شکر سے بھر دیا جائے۔ (جزء القراءۃ: ص ۷)

یہ اثر بھی حضرت اسودؒ وغیرہ کے آثار کے خلاف ہے۔ مؤلف احسن الکلام نے اس پر لطیفہ کا عنوان دیتے ہوئے جو مزاحی انداز اختیار کیا ہے اس کو گو ہم فضول سمجھتے ہیں مگر ایسے موقع پر بسا اوقات خاموشی الثارنگ لاتی ہے۔ اس لیے مجبوراً لطیفہ کے جواب میں لطیفہ ہی پیش خدمت ہے۔

جناب والا اگر حضرت اسودؒ، علقمہؒ وغیرہ کے یہ آثار صحیح ہیں تو یہ منہ میں آگ یا مٹی نماز کی حالت میں ہوگی یا اس کے بعد؟ عین نماز کی حالت میں آگ یا مٹی سے منہ بھر دینا مراد ہے تو نمازی بے چارہ انفرادی حالت میں بھی مطلقاً قراءت تو کجا تسبیح وتحمید اور تشہد بھی نہیں پڑھ سکے گا۔ لیکن اگر اس سے مراد نماز کے بعد آگ سے منہ بھرنا مراد ہے تو شاید کسی "خاں صاحب" کی اسی حرکت سے آج مساجد ویران ہیں۔ اسلام سے برگشتگی کی فضا تو پہلے ہی ہے پناہ بخدا، اگر اس کا مظاہرہ ہو گیا جیسا کہ مؤلف احسن الکلام نے اس کا مشورہ دیا ہے کہ:

"یہ سب دلائل دیکھ کر ضد کرنے والوں کے لیے یہ الفاظ بالکل مناسب ہیں۔" (احسن: ص ۱۷۳ ج ۱)

تو پھر طوفان کیوں برپا نہ ہوگا اور کیوں نہ کہا جائے گا ؎

وہی معمار کہ تعمیر اٹھانا تھی جنھیں　　وہی شامل ہیں میرے شہر کی ویرانی میں

اس کے برعکس اگر مساجد میں چینی تقسیم ہو تو ان شاء اللہ مساجد بارونق ہوں گی۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

"اگر انھیں مساجد میں کوئی چیز ملے وہ ضرور عشاء کی نماز میں ملیں۔" (مسلم: ص ۲۳۲ ج ۱ وغیرہ)

اور اگر چینی تقسیم ہو تو مساجد بقعہ نور بنیں گی اور اس مہنگائی کے دور میں بالخصوص "خاں فیملی" کو چائے وقہوہ کے لیے چینی نہ ملنے سے جو پریشانی ہے وہ بھی دور ہو جائے گی۔

’’لیس خلف الامام قراءۃ (ابن ابی شیبۃ :۳۷۷ ج ۱) امام کے پیچھے قراءت نہیں ہے۔‘‘

ہشیمؒ مدلس ہے

لیکن یہ اثر سنداً صحیح نہیں جب کہ اس میں ہشیمؒ مدلس ہے۔ وہ گو ثقہ ہے مگر تدلیس کیا کرتا تھا (تقریب: ص۵۳۴)

علامہ ماردینیؒ ایک حدیث کے متعلق لکھتے ہیں:

762 **ھشیم مدلس و قد عرف ان عنعنۃ المدلس قادحۃ فی الصحۃ۔** (الجوھر النقی: ص ۳۳۷ ج ۷)

کہ ہشیم مدلس ہے اور یہ بات معروف ہے کہ مدلس کا عنعنہ صحت حدیث کے منافی ہے۔

اس کے برعکس سند صحیح سے گزر چکا ہے کہ سعیدؒ بن جبیر سری اور جہری نماز میں فاتحہ خلف الامام کا حکم دیتے اور فرمایا کرتے تھے کہ:

لا بد ان تقرأ بام القراٰن مع الامام ، امام کے ساتھ فاتحہ ضرور پڑھو۔

حافظ ابن حجرؒ اور علامہ لکھنویؒ کے حوالہ سے ہم ثابت کر آئے ہیں کہ یہ اثر سند کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے۔’’ہذا موقوف صحیح‘‘ لہٰذا اس کے مقابلہ میں مدلس راوی کا اثر کیوں کر مقبول ہوسکتا ہے؟ لیکن ان دونوں میں تطبیق باسانی ہوسکتی ہے کہ اس اثر کو فاتحہ سے **مازاد قراءۃ** پر محمول کیا جائے اور جس اثر کی حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے تصحیح کی ہے اس سے فاتحہ کو خاص قرار دیا جائے کہ امام کے پیچھے فاتحہ تو ضرور پڑھو مگر فاتحہ سے زائد قراءت نہ پڑھو۔

ہشیمؒ کی تدلیس کے متعلق صفدر صاحب کے وساوس کا ازالہ

مولانا صفدر صاحب فرماتے ہیں:

’’یہ تو صحیح ہے کہ ہشیم کثیر التدلیس تھے لیکن حضرت امام بخاریؒ اور علامہ ذہبیؒ ان کی معنعن حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں (بخاری: ص۱۰۸ ج۱)، تذکرہ (ص۲۴۷ ج۲) اس سے معلوم ہوا کہ اس کی تدلیس بھی مضر نہیں۔‘‘ (احسن: ص۳۲۷ ج۱)

حالانکہ امام بخاریؒ نے اس کی معنعن حدیث سے استدلال نہیں کیا۔ محولہ صفحہ میں امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب کے تحت سب سے پہلے حضرت علیؓ کی حدیث ذکر کی ہے۔ اور پھر حضرت ابن عباسؓ کی جو ہشیم کے واسطہ سے ہے۔ پھر صحیح بخاری میں گو یہ معنعن ہے مگر سنن سعیدؒ بن منصور میں تو سماع کی صراحت موجود ہے۔ (فتح الباری) لہٰذا نہ امام بخاریؒ نے اس کی معنعن حدیث سے استدلال کیا ہے اور نہ ہی محولہ صفحہ کی روایت میں تدلیس ہے۔ بلکہ علامہ عینیؒ نے نقل کیا ہے کہ: 763

ھشیم بن بشیر قالوا انہ مدلس و لھذا لم یذکر البخاری حدیثہ فی ھذا الجامع معنعنا بل ذکرہ دائما بلفظ التحدیث والاخبار (عمدۃ القاری: ص ۳۵ ج ۱۹)

ہشیمؒ بن بشیر کے متعلق کہتے ہیں کہ مدلس ہے اس لیے امام بخاریؒ اپنی اس کتاب جامع میں اس کی معنعن حدیث

(بطور استدلال) نہیں لائے۔ ہمیشہ **حدثنا** اور **اخبرنا** کے الفاظ سے ہی اس کی حدیث لائے ہیں۔

اور یہی بات حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ص ۴۰۵ ج ۸) اور مقدمہ فتح الباری (ص ۴۹۹) میں کہی ہے۔ مزید برآں خود معترض اس بات کے معترف ہیں کہ:

''محدثین کا اتفاق ہے کہ مدلس راوی کی تدلیس صحیحین میں کسی طرح مضر نہیں۔'' (احسن: ص ۳۰۰ ج ۱)

لہٰذا اگر ہشیمؒ کی معنعن روایت صحیح بخاری میں ہو بھی تو یہ ہشیمؒ کی تدلیس کا جواب کیسے ہوا؟ اس غلطی کا امکان تو اصول حدیث کے ادنیٰ طالب علم سے بھی ممکن نہیں کہ جن مدلسین سے امام بخاریؒ نے روایت لی ہے ان کی تدلیس کسی مقام پر مضر نہیں ہوتی۔ مگر افسوس اس کا ارتکاب فریق ثانی کے شیخ الحدیث کر رہے ہیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔!

اسی طرح جو حوالہ تذکرۃ الحفاظ کا دیا گیا ہے تو یہ بھی سراسر مغالطہ ہے۔ علامہ ذہبیؒ نے اپنی عادت کے مطابق حسن بن سفیانؒ کے ترجمہ میں ہشیمؒ کے واسطہ سے ایک روایت نقل کی ہے اور کہا ہے کہ:

اخرجه ابن ماجه عن عبدالحميد فوافقناه بعلو۔

ابن ماجہؒ نے عبدالحمیدؒ کے واسطہ سے یہ روایت ذکر کی ہے اور ہماری سند بھی باعتبار عالی ہونے کے ان کے موافق ہے۔ علامہ ذہبیؒ کے اس اسلوب کی نشاندہی ہم پہلے بھی کر آئے ہیں۔ لیکن معترض اس سے واقف نہیں۔ اس لیے ان کے ایسے الفاظ کو ''استدلال یا صحت'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ [1]

764

تنبیہ: کچھ آثار ایسے بھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض تابعین عظام جہری نمازوں میں قراءت خلف الامام کے قائل نہ تھے البتہ سری نمازوں میں پڑھتے تھے۔ مثلاً حضرت سعید بن المسیبؒ، نافع بن جبیرؒ وغیرہ اور اس حقیقت کا اعتراف مؤلف احسن الکلام نے بھی کیا ہے۔ لہٰذا ہم ان آثار کو نظر انداز کرتے ہیں۔ البتہ حضرت سویدؒ بن غفلۃ کے اثر سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ سری میں بھی قراءت کے قائل نہ تھے لیکن حضرت سعیدؒ بن جبیر کے اثر کے مطابق اس میں تاویل کی گنجائش ہے کہ فاتحہ سے زائد قراءت مراد ہے۔

---

[1] ابن کثیر (ص ۲۸۳ ج ۴) میں حضرت سعید بن جبیرؒ سے ہے کہ ''واذا قرئ القرآن .الآیة'' جہری نمازوں اور خطبہ جمعہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ (احسن: ص ۳۲۷)

اولاً: اس کی سند میں بقیہؒ بن ولید ہے جسے خود مولف احسن الکلام نے ضعیف بلکہ ناقابل اعتبار قرار دیا ہے (احسن: ص ۸۴ ج ۲) لہٰذا کم از کم ان کے لیے اس کی روایت ذکر کرنا جائز نہیں ہے۔

ثانیاً: اس سے معلوم ہوا کہ آیت کا مصداق صرف جہری نمازیں ہیں۔ سری نمازوں میں یہ آیت قراءت خلف الامام سے مانع نہیں۔

ثالثاً: حضرت سعیدؒ بن جبیر بلاشبہ اس وقت قراءت خلف الامام کے قائل نہ تھے۔ جب مقتدی امام کی قراءت سن رہا ہو۔ لیکن حالت سکتہ میں یا جب مقتدی امام کی آواز سن نہیں رہا تو ایسی حالت میں وہ مقتدی کو فاتحہ پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں بلکہ سلف کا بھی یہی عمل بتلاتے ہیں جیسا کہ حصہ اول میں گزر چکا ہے اور مؤلف موصوف کے اعتراضات باردہ کی حیثیت بھی ہم خوب وضاحت سے بیان کر آئے ہیں۔ وللہ الحمد۔!

765 حضرت ابراہیم نخعیؒ

امام اعمشؒ، ابراہیم نخعیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا:

اول ما احدثوا القراءۃ خلف الامام وکانوا لا یقرءون۔ (احسن: ص ۳۲۸)

یعنی پہلی بدعت قراءت خلف الامام ہے۔ وہ (یعنی صحابہ وتابعین) امام کے پیچھے نہیں پڑھتے تھے۔

لیکن یہ اثر بھی صحیح نہیں۔

۱۔ اس کی سند میں اعمشؒ مدلس ہیں۔ گو وہ ثقہ اور بہت بڑے محدث تھے مگر تدلیس کرتے تھے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

ثقة حافظ عارف بالقراءۃ ورع لکنه یدلس (تقریب: ص ۲۱۰)

ثقہ، حافظ، قراءت کو جاننے والے اور بڑے پرہیز گار مگر تدلیس کرتے تھے۔

حافظ ابن حجرؒ نے التلخیص (ص ۱۹ ج ۳) میں بھی اسے مدلس قرار دیا ہے۔ ان کے علاوہ علامہ عراقیؒ نے فتح المغیث (ص ۸۸ ج ۱)، علامہ بغدادیؒ نے الکفایہ (ص ۴۸۲، ۴۸۵) امام حاکمؒ نے معرفۃ علوم الحدیث (ص ۱۰۰) علامہ نوویؒ نے شرح مسلم (ص ۸۲ ج ۱) میں بھی اسے مدلس اور اس کے عنعنہ کو صحت حدیث کے منافی قرار دیا ہے اور یہ طے شدہ اصول ہے کہ مدلس کی معنعن روایت قبول نہیں۔ اگر اعمش کی ابراہیم سے روایات کو سماع پر محمول کیا جائے جیسا کہ علامہ ذہبیؒ نے میزان میں کہا ہے تو بھی یہ اثر بوجوہ محل نظر ہے۔

۲۔ علامہ ماردینیؒ نے الجوہر النقی (ص ۱۶۹ ج ۲) میں یہ اثر ابن ابی شیبہ سے نقل کیا ہے مگر مصنف ابن ابی شیبہ کے موجودہ مطبوعہ نسخہ میں ہمیں نہیں ملا۔ (واللہ اعلم)

۳۔ الجوہر النقی ہی کے حوالہ سے یہ اثر مؤلف احسن الکلام نے نقل کیا ہے کہ: ''ابوخالد الاحمر نے اعمشؒ سے بیان کیا ہے۔''

حالانکہ الجوہر النقی میں ''حدثنا الاحمر'' ہے جسے انھوں نے صحاح کا معروف راوی سلیمان بن حیان ابوخالدؒ الاحمر سمجھا ہے۔ حالانکہ ''الاحمر'' جعفرؒ بن زیادہ ترمذی کا راوی ہے۔ وہ بھی اعمشؒ کا شاگرد ہے خواہ مخواہ اسے ''ابوخالدؒ الاحمر'' قرار دینا قرین انصاف نہیں اور جعفر بن زیاد گو صدوق ہے مگر شیعہ ہے۔ (تہذیب: ص ۹۲ ج ۲)

766

۴۔ ابراہیمؒ کی کسی صحابی سے ملاقات نہیں ہوئی جیسا کہ امام علیؒ بن مدینی نے کہا ہے۔ امام ابوحاتمؒ فرماتے ہیں انھوں نے صرف حضرت عائشہؓ کو دیکھا ہے مگر حدیث ان سے بھی نہیں سنی۔ لہٰذا ابراہیمؒ کا یہ اثر صحابہ کے عمل کی نشاندہی کے لیے مرسل ہے اور مرسل حجت نہیں، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ بالخصوص جب کہ حضرت سعیدؒ بن جبیر جنھیں حضرت ابن عباسؓ، ابن زبیرؓ، ابن عمرؓ، ابن معقلؓ، عدی بن حاتمؓ، ابوسعید الخدری، ابوہریرہؓ، ابوموسیٰ اشعریؓ، انسؓ ایسے متعدد کبار صحابہ کرام سے ملاقات وسماع کا شرف حاصل ہے۔ وہ صحابہ کرام کا عمل اس کے برعکس بتلاتے ہیں کہ وہ جہری نمازوں میں سکتات امام کے وقت پڑھتے تھے۔ (**کما مر**)۔ ابراہیمؒ ''**کانوا**'' کا لفظ اہل کوفہ کے تابعین

کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ صحابہؓ اس میں قطعاً شامل نہیں ہوتے جیسے کہ صفدر صاحب سمجھ رہے ہیں، جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

۵۔ تابعین کرام کا عمل بھی مختلف ہے۔ بعض سری و جہری دونوں میں قراءت فاتحہ کے قائل ہیں۔ جیسا کہ امام مکحولؒ، عطاءؒ بن ابی رباح وغیرہ ہیں۔ اور سری میں تو اکثر تابعین کا قراءت خلف الامام پر عمل تھا۔ امام عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں۔ میں امام کے پیچھے پڑھتا ہوں اور لوگ بھی پڑھتے ہیں۔ مگر کوفہ کی ایک قوم نہیں پڑھتی۔

(ترمذی ص ۲۵۶ ج ۱)

لہٰذا ابراہیم نخعیؒ کا اثر جو سنداً بھی صحیح نہیں کیوں کر قابل قبول ہو سکتا ہے۔ ❶

767

مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''امام ابن قدامہ نے نقل کیا ہے کہ امام ابراہیمؒ نے فرمایا یہ بدعت مختار کے زمانہ میں نکلی ہے کیوں کہ وہ لوگوں کو دن کی نمازیں پڑھاتا تھا مگر رات کی نمازیں نہیں پڑھاتا تھا۔ اس لیے بدظن ہو کر لوگوں نے ان کے پیچھے قراءت شروع کر دی۔'' (احسن: ص ۳۲۸)

سبحان اللہ! گویا وہ تمام حضرات بے وقوف تھے جنھوں نے یہ ''بدعت'' ایجاد کی اور ''حرمت'' کا ارتکاب کیا۔ انھیں یہ بھی علم نہ تھا کہ فاسق فاجر کے پیچھے نماز تو ہو جاتی ہے۔ لہٰذا قراءت کی ضرورت نہیں جب کہ ''ترک جماعت'' سے فسق ہی لازم آتا ہے۔ حالانکہ امت کا تقریباً اس پر اتفاق ہے کہ فاسق و فاجر کے پیچھے نماز جائز ہے۔ (بیہقی: ص ۱۲۲ ج ۳) لیکن جب اس قول کی سند ہی عنقاء ہے تو اسے معرض ثبوت میں پیش کرنا کہاں تک علم دوستی کا ثبوت ہے؟ البتہ مصنف عبدالرزاق (ص ۱۴۱ ج ۲) میں ابراہیمؒ ہی سے مروی ہے کہ لوگ خلف الامام نہیں پڑھتے تھے مگر جب ابن زیاد نماز پڑھانے لگا تو یہ کہا گیا کہ وہ جب سری نمازیں پڑھاتا ہے تو وہ قراءت نہیں کرتا۔ اس بنا پر لوگوں نے پڑھنا شروع کر دیا۔ الفاظ ہیں:

768

'' ما كانوا يقرء ون خلف الامام حتى كان ابن زياد فقيل لهم اذا لم يجهر لم يقرء فى نفسه فقرأ

---

❶ ابراہیم نخعیؒ کا ایک اثر موطا امام محمدؒ (ص ۹۸) میں ہے کہ جس شخص نے امام کے پیچھے سب سے پہلے قراءۃ کی وہ متہم تھا۔ مولانا عبدالحی لکھنویؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: ''اشارہ ہے کہ قراءۃ خلف الامام بدعت ہے'' (وفیہ ما فیہ)

اور مولانا ظفر احمد عثمانی لکھتے ہیں:

''بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوفہ میں سب سے پہلے جس شخص نے قراءت خلف الامام شروع کی وہ متہم تھا۔ ممکن ہے کہ کوئی خارجی یا قدری ہو۔ اس سے پہلے اہل کوفہ کا عمل عبداللہ بن مسعودؓ کے موافق تھا کہ وہ امام کے پیچھے قراءت نہ کرتے تھے۔ ابراہیم نخعیؒ کا یہ مطلب نہیں کہ مکہ اور حجاز میں بھی قراءۃ خلف الامام کرنے والے مبتدع یا متہم تھے۔''

(ماہنامہ فاران: ص ۲۰۔ نومبر ۱۹۶۱)

جس سے واضح ہوتا ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کا یہ قول زیادہ سے زیادہ کوفی عمل کے متعلق ہے ورنہ مکہ اور حجاز میں قراءت خلف الامام پر عمل تھا۔ لیکن یہ بات بھی اپنے مقام پر گزر چکی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سری نمازوں میں فاتحہ پڑھنے کے قائل تھے، بلکہ ابراہیمؒ کے شاگرد حماد بن ابی سلیمان بھی سری نمازوں میں فاتحہ پڑھنے کے قائل تھے۔ بنا بریں ان کے ان آثار سے قراءت خلف الامام کے بدعت ہونے کا فتویٰ کیوں کر صحیح ہے۔

الناس ''

لیکن یہ روایت بھی صحیح نہیں جب کہ اس میں یحییٰ بن علاء سخت ضعیف ہے۔ مؤلف احسن الکلام لکھتے ہیں:

''امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ کذاب جعلی حدیثیں بنایا کرتا تھا۔ ابن معینؒ اس کو **لیس بثقة** اور **لیس بشيء** کہتے ہیں۔ عمروؒ بن علی، نسائیؒ، دولابیؒ، اور دارقطنیؒ اس کو متروک الحدیث کہتے ہیں۔ امام وکیعؒ، ابوزرعہؒ، ابوحاتمؒ، ابوداؤدؒ اس کو ضعیف کہتے ہیں۔ ابن حبانؒ کہتے ہیں کہ اس سے احتجاج صحیح نہیں۔ ابن عدیؒ کہتے ہیں اس کی حدیثیں موضوع اور جعلی ہیں۔ ساجی اس کو منکر الحدیث کہتے ہیں۔''

(احسن: ص ۱۲۷ ج ۲)

لہٰذا ایسے کذاب اور متروک الحدیث کی روایت کا کیا اعتبار۔ بالخصوص جب کہ جمہور صحابہ و تابعین کا عمل قراءت خلف الامام ہی تھا (ترمذی مع تحفہ: ص ۲۵۴ ج ۱) بلکہ امام محمدؒ اور متعدد علمائے احناف بھی سری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام پڑھنے کے قائل تھے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے بھی سری نمازوں میں قراءت خلف الامام سے منع نہیں فرمایا۔ (فیض الباری: ص ۱۰۵ ج ۲) دوسرے تو بدعتی تھے ہی مگر کیا یہ علمائے احناف بھی بدعتی ہیں ؎

تجھے اے بلبل رنگین نوا سوجھی ہے گانے کی — مگر مجھ کو تو پڑی ہے تیرے آشیانے کی

قارئین کرام یہ ہیں وہ آثار جن کی آڑ میں مقلدین صحیح احادیث سے پیچھا چھڑانے پر تل گئے ہیں اور فاتحہ خلف الامام پڑھنے کو ''بدعت'' اور ''حرام'' قرار دیتے ہوئے فاتحہ پڑھنے والوں کے منہ میں آگ، پتھر اور مٹی ڈالنے کا فتویٰ صادر فرماتے ہیں۔ حالانکہ صحیح احادیث اور جمہور صحابہ و تابعین کرام کا عمل اس کے خلاف ہے۔ اور حدیث ''**لا صلـوة الا بفاتحة الکتاب**'' اپنے مفہوم میں واضح برہان ہے کہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس کسی بھی صحیح یا حسن حدیث سے فاتحہ خلف الامام کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی۔ جیسا کہ مولانا عبدالحیؒ لکھنوی کے حوالہ سے گزر چکا ہے۔

769

---۞---